

FANTASMAS Y FIESTEROS.

El sutil encanto de lo huaka

en las

REGIONES ANDINAS

Fernando Guerrero F.¹

Resumen

Este texto indaga la relación de algunos mitos de comunidades de páramo y selva del sur de Colombia, los cuales se contrastan con sus lecturas de realidad establecidas y desde las cuales se evidencian los procesos de reafirmación de una vasta y amplia *pluralidad de lenguas filosóficas* (Mazzoldi). Estos otros modos de lectura y comprensión de lo mítico, a través de la celebración de fiestas tradicionales y el encuentro con lo Huaka de la vivencia andina, evidencian la resistencia desde el caminar comunitario ante la vigencia de procesos de colonización ideológica, establecidos en el intento de hacer evidentes las realidades de las comunidades andinas a la luz de una cierta filosofía nacionalista.

Algunas historias, en palabras de líderes indígenas, relatos de mayores, lecturas de territorio, revisión de documentos y escritos inéditos de escritores regionales, nos conducen a tangentes y divergencias epistemológicas y hermenéuticas de lo que se ha querido llamar –desde este texto–: *el pensamiento huaka en las regiones andinas*.

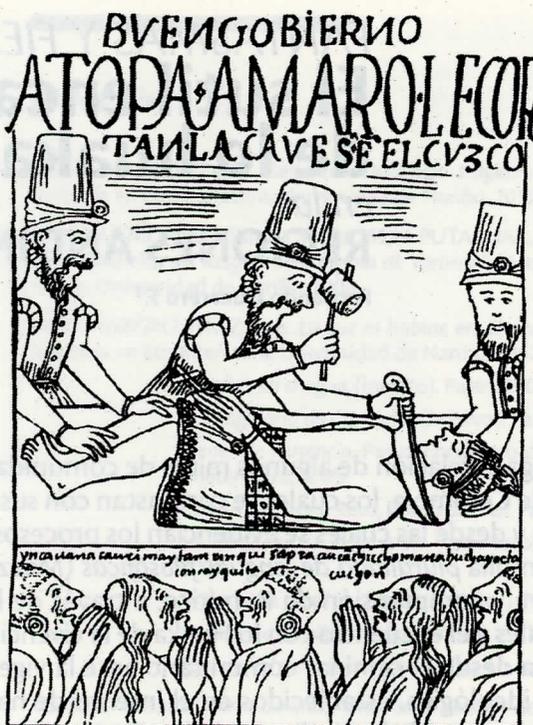
Palabras claves: Mito. Fantasma. Tradición. Filosofía. Huaka. Colonización.

El Inkarri

“Inkarri fue apresado por el rey español; fue martirizado y decapitado. La cabeza del dios fue llevada al Cuzco. La cabeza de Inkarri está viva y el cuerpo del dios se está reconstituyendo hacia debajo de la tierra. Pero como ya no tiene su poder, sus leyes no se cumplen ni su voluntad se acata. Cuando el cuerpo del Inkarri esté completo, él volverá, y ese día se cumplirá el pachacuti”.

El mito del Inkarri. José María Arguedas.

1. Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad de Nariño.



Invocación a la Justicia Dionisiaca... Siete Plumas, Siete Vientos, Siete Fuegos, Siete Rayos, Siete Truenos... Invoco la límpida sobriedad Dionisiaca, este día y los porvenir... Ante la dificultad, la Danza abra el paso y el Ritmo desborde el camino, ante la injuria, la Risa celebre la libertad del no ser, ante el desprecio, el Don desborde las manos y la mesa, ante la sentencia, la Poesía abra el canto y la música aligere los pies del Mensajero, ante el imperativo y el mandato, la Paciencia sobria de la desobediencia y la revolución, ante el miedo, la Alegría de una vida digna de los acontecimientos...

Mario Madroñero

Traje rojo y un espejo desdoblado los tiempos del antes y el por venir; baitas de colores cruzando las orillas del territorio; coronas verdes, amarillas y rojas con azul se mueven por el espacio; la oración en lengua ha terminado, la lengua materna los lanza hacia las calles y entre cantos, ortigas y sonidos de cuernos, se inicia el cruce de mundos, *el carnaval crece adentro de los corazones. La tierra tiembla, y es sutil ese temblor que trae la memoria de los que descansan bajo tierra; el sonido del tambor es también movimiento de amarun, latido de amarun, camino del antes y del después, el sonido del tambor es amarun volviendo, llegando en el umbral del día y de la noche, en el brillo oscuro de las estrellas que van cayendo en la embriaguez de los que danzan* (Diario de campo).

Del otro lado de la imagen carnalera, la que aquí nos lleva al atun puncha o karlaturinda del pueblo Inga, la memoria es también espejo de sombras, camino de voces inmemoriales que regresan en el latido inasible de la noche, "himnos de ultramemoria" (Jabès, 2001) y encuentro de caminos que se cruzan para dar paso a la palabra, al sutil encanto de las regiones que nos caminan; no olvido esa frase de Yupanqui: "el hombre es un pedazo de tierra que se ha echado a andar, el hombre es tierra que anda".

Para dar paso a esta escena, se proponen tres momentos de escritura. Uno, los fantasmas de la memoria que, en esta región, se mueven por extraños pasillos de la razón y lo inconsciente, o la ultraconsciencia (Jabès, 2001) de las inestabilidades generadas por la dislocación de la razón. Otro, la posibilidad de hablar de una historia de nuestros fantasmas, los propios y los que vienen desde el otro lado de la memoria, una suerte de fantasmalidad del trazo, en el cual se levanta el gesto telúrico de asombro ante lo desconocido de estas regiones andinas; y un tercer momento, la celebración, el encuentro, el tinku² de mundos que, desde el carnaval de lo huaka³, nos permite comprender y, a la vez, quedar atónitos ante el silencioso movimiento de las palabras que, por tradición oral, se comunica, los mitos que las envuelven y sus particularidades, en una región tejida por la magia, el sentir poético, y por qué no decir, también, que por acá se maneja una cierta poética bruñida, la desmesura de la escritura y la simplicidad de la voz que viene desde el fondo de la tierra y de la historia.

Aquí, Pensar el fantasma⁴ desde la filosofía es también pensar lo que cierto lado de la filosofía y su ciencia ya no da cabida en los últimos tiempos, pensar esos fantasmas que van de boca en boca, que se hablan entre susurros y quejas, entre calles y caminos de a pie, en los surcos de una región habitada por el andar de duendes y cueches, de cabezas fantasmas y pensamientos fantasmas, de runas y extranjeros, pensar en *el fantasma de lo ancestral andino* es también atreverse a desmontar los hilos teóricos de un pensamiento servil al peso de la razón, esa manera de pensar y pensarse desde el arbitraje emanado al acercar-

2. Tinku, en quichua, sería encuentro, golpe, choque, cruce de energías. Para mayor profundización de estas palabras se recomienda el diccionario Quichua-Español de Glauco Torres.

3. Lo huaka se entendería como lo desconocido, el misterio, lo extraño, la puerta entre el mundo de los ancestros y nuestro mundo.

4. Entonces, entraríamos en esa zona espectral, sin destino ni destinatario posible porque su evanescencia deja flotando letras y vísceras en medio del asunto, "...el fantasma y su capacidad perturbadora", "una evanescencia fascinante". Para ampliar más estas tangentes argumentales ver en: *La fuerza de la fantasía o la historia de un fantasma andino*, pp. 90-122. Francisco Ortega Martínez. En: *Pensamiento herido: filosofías, ficciones e insistemas de sonido España Colombia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

se al lado del conocimiento que excede la velocidad misma del pensamiento latente en una o más regiones y comunidades andinas.

Lo fantasmal es también “neblina de la razón ante el porvenir de la ciencia”, una suerte de velo que se niega y se ve al negarse lo que en esa región acontece; digamos, y en este caso, el fantasma de una historia que es la historia del fantasma de lo andino, de aquellas tradiciones entendidas como supercherías, de aquellos modos de curación y tratamiento del espíritu que, desde lo hampi o lo laija, mueven pensamiento y materia, de la comunicación con la selva en la lengua de la selva, donde en las altas horas de la noche se encuentran esos espectros y apariciones, entre callejones y quebradas, en soberados y zanjas, todo esto puesto a la luz de esa historia que aún ve a los runas como “gentes cuyo espíritu esta aún alejado de la fe y la religión, que han de recibir la verdad bajo la sombra de la razón y la ciencia”.

Aquí viene a mi memoria el primero de los relatos para entrar en esa zona de la memoria y sus fantasmas:

“era de dos cabezas, el hombre tenía dos cabezas, la una era el hijo que había matado por borracho, la otra era la de él – me comenta taita Francisco; anduvo por la tierra como un fantasma, cargando el peso de sus errores, por borracho él estaba condenado a llevar esa cabeza hasta el fin de sus días; pero un día encontró el conjuro para descansar de su peso, y, escuchando el amarun que le hablaba desde el fondo de la tierra, pudo llenar sus manos de ceniza, coger el ají y el guanto y escupir la cabeza que tenía en su espalda; así él descansó de su tormento, así, él volvió a curar con su medicina”.

La historia –un poco más extensa– la escuché en el alto Putumayo hace no más de tres meses, cuando se quería relacionar las historias de tradición oral con el ordenamiento territorial y su incidencia en los modos de dinamizar la educación del pueblo Inga. Y de la cual surgió una pregunta que, ahora y en esta escena de la escucha, movería los hilos de la memoria en la región: ¿cómo abordar el conocimiento de los mayores más allá de los presupuestos ontoteológicos que sostienen su palabra?, ¿cómo escuchar esas historias y, a la vez, volverlas momentos del aprehendizaje de los chicos de la comunidad? ¿Será necesaria una espectrología, una teoría de los fantasmas para adentrarse en el pensamiento de las comunidades que hacen de sus fantasmas el caminar de su historia?

Cada uno con el peso de una herencia que le hace desestabilizar los fundamentos en los cuales sopesan los modos y maneras de estar en el mundo, digamos, en este caso, cada uno con su palabra para conjurar el espanto, para espantar lo conjurado, para abrir brechas en el tiempo y dejar pasar esos otros momentos de la historia en los cuales podemos escuchar que:

“nuestra palabra es palabra de ambiwaska, ahí vemos lo que viene y lo que vamos caminando, el ambiwaska es conocimiento que viene con la memoria de la tierra, de las piedras, de las montañas y ríos en donde nuestro espíritu se comunica; somos herederos de un saber que es de todos y, a la vez, somos, quizás, palabra, para este momento de la historia”...

“cuando el amarun danza, se mueve el espíritu del agua en la liquidez de las manos, cuando el amarun danza, se mueve el pensamiento, se desenvuelven los tiempos, se renueva la memoria y se escribe con la palabra de los que vienen delante de nosotros. Cuando el amarun nos trajo a esta tierra, fuimos los que se irían de un lugar a otro, danzando como el amarun, conociendo como el amarun, escuchando la vida con los oídos del amarun que está naciendo en el corazón de todos los que la escribimos”.

Estos fantasmas de la historia, espantos y espectros de una comunidad que vive y pervive por el latido sensible de sus tradiciones, se convierten en palabra viva, son nombrados y llamados en esta, escuchados y enseñados, a su vez, desde la potencia del mito y su continua transformación, en la oralidad y por la tradición; estas historias que se cuentan, alrededor de la tulpá o en los caminos de a pie, permiten el surgimiento de movimientos comunitarios cuya visión política desarticula los presupuestos de un Estado nación que ordena el todo y sus partes, puesto que desde ahí se propone cómo cada uno se lanza a desatar el saber que lo sobrepasa y le activa su singularidad beligerante, cada uno, una comunidad acéfala que piensa lo porvenir y está atenta a los nacimientos de procesos de insurgencia ante visiones del mundo, cosmovisiones ejemplarizantes y políticas dominantes en el territorio; aquí se dan cita, entonces, quienes desde la potencia de lo mítico –más allá de su lance fundacional–, desde los seres que encarnan y regresan en la palabra de los otros, se vuelven una posición, se hacen posicionamiento de acciones y decisiones comunitarias en el porvenir de la palabra.

En el caso de las comunidades aquí citadas, Ingas, Pastos, cuyas latitudes y territorios son cercanos y distantes a la vez, de quienes se puede escuchar de otro modo el mito y su movimiento en el tiempo y en el espacio, su palabra, que viene desde el fondo de la historia, es también la vida de los que en ella hacen latir el otro lado de lo que suele llamarse superstición, artes encantatorias, chamanismo, “creencias de viejas” en las cuales la medicina y el accionar del saber confluyen. Cada palabra que se cuenta alrededor del fuego de la tulpá, en el fondo insondable de un sáparu o en el tejido de un estera, es memoria viva y conocimiento para enseñarse y, a la vez, para mantener el encuentro y la diferencia con los otros; una palabra nacida en el ardor del fuego es también apertura de lo Huaca en el caminar de los tiempos, porque lo huaca es también el misterio de lo que llevamos y comunicamos, lo huaca es el secreto y

la desnudez del secreto mismo, lo huaka es, a la vez, lo “insólito/hermoso/sagrado”, la “caverna”, el “entierro”, el “sepulcro” y la “monstruosidad”, el “ladrón”, el “loco”. Donde aparece el huakaki, el filósofo, el amigo de lo indomable, el amigo de lo incontenible, quien, desde el extrañamiento de sí en la provocación de la diferencia, del encuentro con la diferencia, permite comprender el conocimiento en la amistad, lo que en palabras de Derrida implicaría “amar la amistad de los que aman alejarse”.

Y es esa lejanía, ese encuentro de lo Otro (Levinas, 1971), aquello que nos permite entender que en los Andes no existe una filosofía, sino *pluralidad de lenguas filosóficas* (Mazzoldi, 2007), no una filosofía para todos y en nombre de todos, sino conocimientos que se comparten de manera distinta y con distintos nombres en cada una de las regiones, filosofía o pensar que excede esas fronteras dadas en los nacionalismos para darle paso a conocimientos al margen de la historia y de la memoria de los pueblos de esta América. Esa lejanía de lo que se piensa y lo que se hace genera grandes tensiones en las maneras de organizar, ordenar y cuidar el pensamiento que es territorio y el territorio que se vuelve pensamiento al andar, de ahí que se haga necesaria una búsqueda incesante de historias y relatos donde la palabra deja percibir el canto y la medicina del espíritu andino.

Sigo caminado por los páramos andinos y el pie de monte amazónico, entre el canto de aves de páramo y el graznido metalizado de las chicharras que invaden el silencio del sueño en la noche; escuchando la palabra y la memoria de los que andan en los tiempos por venir de lianas y bejucos que desintegran el complejo origen onírico de la magia, va creciendo una sutil pregunta mientras entreveo los territorios que van alejándose de la memoria:

¿Cómo desatar la letra en este territorio que nos anda?

Ahí vienen a mi cabeza nuevamente esos fantasmas de la palabra, donde el andar por estas regiones se vuelve alteridad con lo siempre desconocido de la tierra:

“cuando uno entra al monte, entra a lo que en él vive –me dice la voz de un mayor–, no hay planta que no tenga espíritu, ni hay persona que no logre sentir en un momento de su vida el espíritu sensible de la tierra que nos rodea; todo nos habla, todo nos comunica el saber de la tierra, venimos de ella, la caminamos, la saboreamos, pero también regresamos a ella para irnos un poco más lejos de la región en la que andamos”.

Aquí, un segundo fantasma; aquel que invisibiliza la herencia y tradición de saberes que son de una región, en una región y que, a la vez, se tejen por lo que desde afuera llega; quizás el encuentro con aquellas “eras imaginarias” (Lezama, 1968) nos lance a sucesos que van mas allá o acá de nuestro pervivir en

la historia de la región, ya que, de por sí, lo que se cuenta en algunas de las regiones andinas excede el anclaje de la memoria a una escritura nemotécnica, funcional o a secas, hace latir la letra en el tiempo y espacio de lo innombrable, y, por el peso de la negrura del instante, como si fuera una constelación que es visible por la negrura donde se ve la luz de cada astro, va trazando signos, kipus, sendas que nos dejan en el umbral límbico de cuanto conocemos y aquello que siempre ha de volverse desconocido, por más cercano a nuestra posible acogida en las fronteras de la razón.

La hospitalidad, palabra que retomo en una charla con Bruno, en su apartamento, hace algunos años, esa manera de estar en la región hostil del encuentro y la hospitalidad beligerante del andar, nos convoca a escuchar entonces, y de otro modo, aquella historia del Inkarri, del decapitado que perdiendo la cabeza se sumerge en el profundo sueño donde micro-guerrillas onírico-corporales asaltan para dejarse ir en el otro lado de la historia, aquella que es poco visible a los ojos y los oídos de los que la narran, o que es distinta a esa extraña historia que, al decir de Certeau, es “la historia, en tanto disciplina, y se constituye en el mismo momento en que construye el mito, la superstición y la idolatría como el revés de la historia”. O simplemente la historia como “la domesticación del pensamiento salvaje” (Ortega, 2010).

Desde ese otro modo de contar y escuchar la tradición, podemos acercarnos poco a poco a narraciones que se crean en una temporalidad y una espacialidad distintas, y que, por la fuerza de lo que se narra, se van en el tiempo, moviendo pensamiento, moviendo el accionar de las comunidades y dan a la vez un horizonte de espera, que es siempre un “ir más allá”, un estar atento en el acontecer de la palabra.

Quizás aquí nos podemos acercar un poco a la cabeza fantasma del Inkarri, a ese “movimiento de la tierra en el latido de los que por ella caminan, porque de eso es de lo que se trata, de latir con la palabra y el cuerpo en el momento histórico que nos convoca, no mas allá o mas acá, ni antes ni después, es en el ahí de lo que nos convoca a estar fuera de sí pero a la vez en el contacto con lo otro y los otros que nos rodean; no se trata de una búsqueda de autobiografía o auto representación de sí, es quizás exceder el instante mismo que nos da a la historia, para subvertirla, subjectarla, “extraer las quintaescencias” que hacen de la palabra un posicionamiento y, a la vez, el más extraño gesto de vulnerabilidad para andar en el mundo”.

Venía en la senda del Inkarri recordando que, para algunas comunidades, “*La cabeza del Inkarri está viva y el cuerpo del dios se está reconstituyendo hacia debajo de la tierra...*”, escuchando el mito y renovando la memoria desde esos tejidos de la palabra que unen, quizás de manera secreta, o quizás de manera demasiado evidente, a las comunidades de este lado sur, comunidades que

recuerdan el tiempo de una cabeza fantasma que vuela por nuestras cabezas, en la diferencia infinita que las mueve, una cabeza que vuela, sobrevuela por encima de nuestras cabezas, como cóndor que abre sus alas en la luz solar que le topa el pecho, wamani hecho montaña celeste y hoja de tabaco para entrar en la memoria, “palabra de wamani” “que limpia la lengua y mueve la tierra cuando se le llama”, palabra de coca y rape, de ambiwaska y wilka, palabra de agua y fuego, que despierta otros tiempos en el fulgor del rayo; venida en el andar de cada runa, movida en el accionar de la memoria, lanzada en el tiempo infinito de lo atemporal, para que, entre los que de ella hacen y tejen memoria, sepan topar el latido de los tiempos y sus cambios.

Ahora bien, ¿cómo esta palabra pasa de un mito a otro, se disuelve y envuelve de otro modo?, ¿cómo se va de una región a otra y vuelve en historias que se cuentan para mantener la fuerza y el latido aguerrido de los que creen en la importancia de estas tradiciones, de estos saberes que accionan y dan vida a las comunidades de estas y otras regiones?

Retomo una historia que escuché en palabras de Aldemar Ruano, en Colimba, hace algunos años, cuando entrábamos por la senda de Juan Chiles, buscando viejas historias que evoquen o convoquen a escuchar, de algún otro modo, la fuerza del Inkari en estas regiones; cuenta Aldemar:

“estas dos perdices están aquí quietas, se mueven silenciosas en este territorio, son este territorio, la una está arriba y la otra abajo, cuando la de abajo decida volver al arriba, todo esto va a cambiar, todo esto será nuevamente el kuti de los tiempos”.

El mito de las perdices mueve otros hilos de la palabra, que se vuelven evidentes en la formulación del proyecto de educación para el pueblo de los Pastos, donde el pensamiento del abajo y del arriba se encuentran, donde se busca fortalecer aspectos importantes de la cultura Pasto, pero, a la vez, la protección y cuidado del territorio, la conservación de conocimientos desde la shagra para la autonomía alimentaria y el posicionamiento político de las autoridades tradicionales, claro está, con todas las dificultades que actualmente los aquejan. Escuchar el mito de las perdices es, también, mover la fuerza de un pensamiento que evoca y convoca a un andar en el canto de una comunidad con el canto que se hace más fuerte en el paso de los tiempos.

No estaría por demás recordar cómo, en los años setenta, y en compañía de los solidarios, –quizás aquí el profesor Dummer Mamián nos pueda llevar con su palabra a la lejana cercanía de esos tiempos–, con los comuneros y líderes del pueblo de los Pastos se inició el proceso de recuperación y toma de las tierras en las cuales ancestralmente ellos habían permanecido. La consigna fue sencilla, traída del legado ancestral de Juan Chiles y que implicaba posicionarse en un momento de la historia con la convicción de que el hacer

comunitario desataría el poder de la palabra quechua: “Recuperar la tierra es recuperarlo todo”, y desde esa consigna se logró, en principio, la reivindicación de derechos indígenas, posicionamiento político, renovación de la memoria y recuperación de territorios para su preservación y cuidado, según lo exponen en la palabra taita Efrén Tarapuez y Ramiro Estacio; sin embargo, 30 años después de la recuperación de este territorio, el agenciamiento de la memoria en procesos diferentes al conocimiento dado por la palabra de los mayores, se versa y tergiversa en lo que Nancy llamaría “estetizaciones políticas” y “politización de las estéticas propias” desde algunos de los líderes y conocedores del legado ancestral de la comunidad. Esta división política, de pensamiento y de la memoria, genera tensiones y distancias entre lo que en un principio se entendió como: “*un movimiento indígena, el movimiento del pensamiento indígena*, y no como la institucionalización de pensamientos y conocimientos para la conformación de entidades que velan por el hacer de ciertos sectores al interior de las comunidades y que, a su vez, excluyen otros modos de acercarse al conocimiento de estas regiones”⁵.

Al margen de estas dificultades al interior de las comunidades, permeadas por ese extraño fantasmilla del poder y la soberanía, viene nuevamente la pregunta:

¿Cómo caminar el territorio para caminar con y en la memoria?

Escuchar la palabra que viene desde antes, “desde el fondo de la tierra y de la historia” (Marcos), y se mueve en la voz de los iachais y taitas de estas regiones, acercarse a esa infinita posibilidad de traducir un territorio que, a su vez, es intraducible por la “pluralidad de lenguas filosóficas” (Mazzoldi, 2007) que en él se hablan, se convierte en una exquisita y apasionada labor para quien gusta “*volverse tierra*”, como diría uno de los abuelos del alto páramo; volverse tierra en estas regiones es cambiar la noción de tiempo y espacio, de temporalidad y ciclicidad en la inmanencia de sí, es volcarse hacia adentro de la palabra, hacer kuti, cambios, moverse en el tiempo y dislocarlo, es ir más allá de la lectura de sí y para sí que encierra y domestica los devaneos de la razón. Volverse tierra es también volverse a ella, latir dos veces en el límite de la razón, sumergirse en un oleaje incesante de sonidos y formas que mutan y se mueven en el paso de otros tiempos. Volverse tierra, –en estas regiones agrícolas y selváticas– es también exceder el cuerpo, llevarlo a los límites, traspasar el espacio y su representación para quizás, y algún día, poder nombrarlo con la fuerza de wamanis y totoras, de yakus o cerros donde la palabra toma otro sentido, anima otros sentidos que emergen en el momento de volcar el cuerpo, de volver el cuerpo en el andar de los territorios, de hacer del territorio

5. Conversación personal con Dumer Mamián.

una forma de nombrar la historia de los pueblos andinos, ya que, como dicen algunos mayores de estas regiones, *no hay territorio sin un mito que lo contenga, no hay palabra que no se mueva en la espiral de los tiempos y renueve la memoria de lo que se está hablando, no hay tradición que no corra el riesgo de excederse en lo que nombra y también dejar ir el canto de los seres singulares que en y por ella transitan.*

Caminar con la palabra, para desatar el conocimiento que en el territorio habita, es algo que implica una remoción de los principios fundacionales que se establecen desde un pensamiento de Estado, de nación, sugiere moverse entre estas dimensiones de pensamiento que en ocasiones invisibilizan el hacer de las comunidades desde lo que éstas viven, para dar paso a lo que en ellas se vuelve un extraño fantasma llamado idilio ancestral.

La comprensión de lo Kuti, en las regiones andinas, permite dislocar de algún modo esta extraña presencia fantasmal, ya que lo kuti implica la relación de un tiempo y un espacio diferente, tiempo huaka, misterioso y cuya ciclicidad en espiral se renueva en las fiestas y celebraciones que año tras año convocan a las comunidades, fiestas donde el paso de la noche es el aparecer de los dueños espíritus que cuidan y acompañan el caminar de cada danzante, paso de aquí y más allá, paso entre dos regiones y más regiones comunicándose en el latido de otra historia, aquella que va más allá de lo idílico, porque es memoria viva, es provocación y desmesura del sueño, del sentir que “aquí estamos, somos la dignidad rebelde, el corazón olvidado de la patria” (Marcos, 2000), dignidad en el paso sutil dado en cada Raimi o fiesta de celebración en las cuatro latitudes de estas regiones, caminar en el tiempo de lo por venir y en la compañía de esos fantasmas, seres míticos, que son, a la vez, ausentes presencias vivas de una memoria que vive y se comunica y que se presentan y representan en vasijas y telares donde otro tiempo y otras distancias se acercan, el tiempo de la voz que excede la presencia del que nombra, el tiempo de la montaña que mueve la tierra y vuelca el adentro y lo de abajo, hacia el arriba y lo de afuera, porque en cada raimi:

“nuestro cuerpo se vuelca afuera de lo que llevamos como memoria de nuestra piel, nuestro cuerpo es tierra sembrada con el pensamiento, pero también abonada por el latido de cada uno de nuestros pasos, cada uno un cuerpo escribiendo una historia distinta, una distancia que nos hace volver en el tiempo y en la memoria hacia lo que nos ha sido contado como nuestra historia y lo que ahora cantamos como el resurgir de nuestra memoria, que es también el camino de nuestros ancestros” (Diario de campo).

Las fiesta convoca espíritus y apariciones, fantasmas del tiempo en la memoria de aquellos que sutilmente embriagan memoria y cuerpo para entrar en aquella región de canto y desmesura del tacto. Región donde tocarse es, a

la vez, excedencia de la piel, región donde el tacto hace confluir este y otros mundos; es el paso, la danza, el caminar en dibchidu o en una lengua cuyo cuerpo es el temblor de la tierra que remueve los pasos de cada caminante. Cuando llega la noche, los espíritus se comunican en el paso de los danzantes, se va de casa en casa, se mueve el espíritu de casa en casa, se hace giros, se vuelca la memoria en el sorbo de la chicha, se lee el cuerpo de la tierra en el camino de la noche; la selva calla y se hace canto, la selva se hace extensa en el caminar de casa en casa, la selva llega a la casa y en el canto de las mujeres el sonido de la selva se diluye para provocar una embriaguez distinta, que el cuerpo logra resistir.

La fiesta es celebración y cruce de mundos, la ceremonia es secreta en algunas lagunas y cascadas del territorio, la bebida que comunica los mundos es también cruce de conocimientos en el andar de cada danzante; no siempre se danza, no siempre se levanta el brillo de la tierra en el caminar de los runas, no siempre la danza es expiación o conjura de los tiempos.

Aquí y hasta aquí el sutil encanto de lo huaka, una forma de estar entre regiones, de escuchar ese canto que está bajo la tierra, canto que se reconstruye, que vuelve, se levanta y en el sueño mueve otros hilos de visión y escucha, canto de memorias vivas que atraviesan las nociones de tiempo y espacio en el devenir de la palabra, en el movimiento de los tiempos. Canto que, en el acompañar a las comunidades de estas regiones, mueve otras distancias, crea otros caminos que se vuelven el adentro y el fuera de casa, el salir y entrar en el cuerpo, el estar acompañado en la palabra de los mayores y, a la vez, ir en la senda de otras voces y otros fantasmas que trenzan una espiral infinita de tradiciones y relatos que se hacen palpables en cada una de las regiones andinas.

Acercarnos, en las regiones andinas, a pensamientos y caminos, que posibilitan la cercanía con el espíritu sensible de los saberes y tradiciones de algunas comunidades de esta región, es también arriesgarse a dislocar el tiempo y el espacio de una filosofía que desata y desenvuelve los hilos de un saber latente y emergente, que se abre ante los velos y fantasmas de una historia que se lega y hereda desde un lado de la historia. Ahí, entre herencias y legados de pensamientos, se encuentran y desencuentran, se hacen visibles aquellas poéticas (Derrida, 2000) de la memoria y las tradiciones, espacios de fiesta y celebración en los cuales se ritualizan los encuentros con lo otro, la desmesura del instante ante lo novedoso y la apertura a lo que muy sencillamente llamo pensamiento huaka del andar andino.

San Juan de los Pastos, mayo 16 del 2011

Al pie del Galeras

Bibliografía

ARGUEDAS, José María. *Dioses y hombres de Huarochiri*. Editorial Siglo XXI, 1979. p. 167.

Formación de una cultura nacional indoamericana. Siglo XXI Editores, 1980. p. 321.

Los Ríos Profundos. Madrid: Cátedra. Letras hispanoamericanas, 1995. p. 215.

BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. Barcelona: Paidós, 1992. p. 308.

La comunidad inconfesable. México: Vuelta. La reflexión, 1992. p. 110.

El libro que vendrá. Caracas: Monte Ávila, 1969. 328 p.

DERRIDA, Jacques. *La diseminación*. Editorial fundamentos, 1979. 549 p.

Carneros. El diálogo interrumpido: entre dos infinitos, el poema. Amorrortu Editores, 2010. 80 p.

Forcenare at Subjectil. Traducción Bruno Mazzoldi y Rafael Alejandro castellanos. Inédito.

El monolingüismo del otro. Argentina: Manantial, 1997. 145 p.

La escritura y la diferencia. Barcelona: Anthropos, 1989. 324 p.

Esperarse (en) la llegada. Barcelona: Paidós, 1998. 234 p.

"Kôra". Córdoba, Argentina: Alción Editora, 1995. 110 p.

Psyché: invenciones del otro. Montevideo: XYZ Editores, 1987. 127 p.

La verdad en pintura. + R (además). Buenos Aires: Paidós, 2001. 264 p.

DETTIENE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus, 1983. 178 p.

JACANAMEJOI BASTIDAS, Lizbeth; RAMÍREZ ALQUEDÁN, María Eugenia. *Incidencia del mito del Amarun en el pueblo Inga*. Tesis de grado Maestría en Etnoliteratura. Universidad de Nariño, 2010. 116 p.

JABÈS, Edmond. *Del desierto al libro*. Madrid: Mínima Trotta, 2002. 189 p.

El libro de las preguntas. Madrid: Siruela, 1990. 371 p.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la medusa, 2000. 159 p.

Totalidad e Infinito. Salamanca, España: Sígueme, 1995. 298 p.

De otro modo que ser o más allá de la esencia. Salamanca, España: Sígueme, 1987. 246 p.

LEZAMA LIMA, José. *Esfera imagen. Sierpe de don Luis de Góngora. Las imágenes posibles*. Barcelona: Ediciones Tusquets, 1970. 156 p.

Introducción a los vasos órficos. Barcelona: Barral, 1971. 234 p.

MAMIÁN, Dumer. *La danza del espacio, el tiempo y el poder en los Andes del sur de Colombia*. Cali: Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, 1980. 137 p.

Los Pastos. Pasto: Universidad de Nariño, 2005. 165 p.

MAZZOLDI, Bruno. *Negro de yurupary. Púrpura de Prince. Apuntes para una cronometría de la violencia melancólica*. Pasto, 1988. Inédito.

Tarántula y Res-severa. Trances de Derrida desde las Indias. Inédito.

Mil iniciados y pico. Inédito.

Golosa. Inédito.

La prueba del culo. ¿Existe una filosofía latinoamericana? Inédito.
Versión digital en: www.henciclopedia.org.uy

MONTENEGRO Pérez, Luis Manuel. *Traducciones en el sincretismo imaginario regional*. Trabajo de grado Maestría en Etnoliteratura. Escuela de postgrados, Universidad de Nariño. San Juan de Pasto, 1997. 325 p.

Catequillar. Inédito.

Poética del ensueño. Inédito.

NANCY, Jean Luc. *La comunidad desobrada*. Arena Libros, 2001. 208 p.

El mito nazi. Arena libros, 2002. 120 p.

ESPÓSITO, Roberto. *Communitas*. Amorrortu Editores, 1998. 216 p.

CUSIQANQUI Rivera, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.