

POÉTICA DE LO SAGRADO

EN *BÍNŸBE OBOYEJUAYËNG* /DANZANTES DEL VIENTO

LA PALABRA SAGRADA COMO PRINCIPIO DE SANACIÓN



JENNIFER ORTIZ URQUIJO

UNIVERSIDAD DEL VALLE

MAESTRÍA EN LITERATURA COLOMBIANA Y LATINOAMERICANA

ESCUELA DE ESTUDIOS LITERARIOS

SANTIAGO DE CALI

2022

UNIVERSIDAD DEL VALLE

FACULTAD DE HUMANIDADES

ESCUELA DE ESTUDIOS LITERARIOS

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

Edgar Varela Barrios

DECANO FACULTAD DE HUMANIDADES

Darío Henao Restrepo

DIRECTORA ESCUELA DE ESTUDIOS LITERARIOS

Mery Cruz Calvo

DIRECTOR MAESTRÍA EN LITERATURA COLOMBIANA Y LATINOAMERICANA

Juan Moreno Blanco

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

Fabio Gómez Cardona

A la Divinidad

que me ha dado la vida tantas veces
para experimentar la dulzura de la gratitud.

POÉTICA DE LO SAGRADO

EN BÍNŸBE OBOYEJUAYËNG /DANZANTES DEL VIENTO

La Palabra Sagrada como Principio de Sanación

Tabla de Contenido

Resumen.....	6
Introducción	7
1. Chamanismo Camëntsá: diálogo entre lo conocido y lo cognoscible.....	14
1.1. La palabra como principio de sanación social, espiritual y cósmica	14
1.2. El biajiy o yagé como corazón de la sabiduría camëntsá, hilo del tejido de BínŸbe oboyejuayëng/Danzantes del Viento.....	15
1.3. Redes de supervivencia identitaria y espiritual.....	16
1.4. Influjo colonizador desequilibrante del “Lenguaje Oficial”	18
1.5. Cuerpo desterritorializado, y un territorio desnaturalizado: la chagra como resistencia .	19
1.6. El aliento hecho palabra proferida que nombra, crea y revitaliza	21
1.7. Taita y poeta: guardianes de la palabra bonita botaman biyá	23
1.8. Jajuayenán: “sembrar la palabra en el corazón”	25
1.9. Camino de formación del taita tatšëmbwá camëntsá	28
1.10. La pinta o la visión, conexión con lo sagrado	30
1.11. Corazonando un bioverso multiléctico.....	32
1.12. El Ícaro como sonido primigenio de comunicación con el <i>biajiy</i>	34
1.13. La música como arte chamánico: “la música física no es más que un reflejo de la realidad espiritual”	37
1.14. El sueño y la generosidad de lo sagrado.....	40
1.15. Vomito, luego existo: el vaciamiento de la muerte para la vida.....	44
1.16. La mujer camëntsá: medicina del cuidado y guardiana de los mensajes espirituales a través de tsombiach o chumbe	47
1.17. Chamanismo camëntsá: lucha por la ternura, la diversidad y la memoria	50
2. BínŸbe oboyejuayëng /Danzantes del viento:	52
Una experiencia poética de decolonización y sanación a partir de.....	52

la cualidad sagrada del mundo andino	52
2.1. El Chamanismo como principio de ontología relacional	54
2.2. Versos de un pluriverso con raíces	55
2.3. La metáfora de las márgenes y quienes habitan en ellas	59
2.4. Profiriendo la palabra que nombra para potenciar el aliento que vivifica: ahora en la tecnología de la escritura	61
2.5. ¿Quién soy yo? Una pregunta y una respuesta viviente en lengua madre y en español	65
2.6. El fogón como testigo de lo innombrado hecho palabra	69
2.7. Canto de poeta colibrí: experiencia espiritual de lo sagrado	72
2.8. La gente del sol: el mito vivo de lo sagrado de las cosas	75
2.9. Batás, personificación de los principios ético cósmicos andinos	79
2.10. Bëtskanaté, festejo del sagrado sentido de la existencia	82
2.11. La potencia sagrada de la palabra como principio de sanación	85
Conclusiones	90
Bibliografía	93
Anexos	97

Resumen

Este trabajo de investigación explora las claves de sabiduría espiritual en la sociedad camëntsá en la poética del autor indígena camëntsá Hugo Jamioy Juajibioy a partir de su obra danzantes del viento “*Bínÿbe oboyejuayëng/ Danzantes del viento*” (2010), obra que detenta la sabiduría y el poder de la palabra, artes y prácticas sagradas como principio de sanación, inscrita dentro de la cosmovisión y tradición chamánica camëntsá y de los principios ético cósmicos del mundo andino contenidos en la palabra de los mayores, taitas sabedores. Se explora la potencia de sanación de la palabra con la que el autor ejerce una postura ético política de decolonización en función de procesos identitarios de su comunidad a través de su propuesta de oralitura, a partir de la “palabra bonita” *botamán biyá*, actualizando el sentido sagrado del mundo mítico camëntsá que se reanima con las artes chamánicas y las prácticas culturales ancestrales de sanación y relación con el pluriverso que sustenta la herencia mítica y espiritual con la naturaleza. A su vez, establecimos que uno de los aportes de la oralitura del autor camëntsá, es la invitación a reconocer este conocimiento de la energía espiritual vibratoria de la naturaleza, donde radica la comprensión de la potencia sagrada que detenta la palabra intencionada que se proyecta sobre el mundo, haciéndonos partícipes de la experiencia de sanación, con la que actualizamos un conocimiento inaprehensible, en la que brotan un diálogo y una confrontación con los supuestos racionales que nos conforman.

Palabras clave: Hugo Jamioy, oralitura camëntsá, pluriverso, palabra sagrada, chamanismo, artes chamánicas, yagé, decolonización.

Introducción

¿Cómo decirles que el hombre moderno olvidó la belleza y pisoteó lo sagrado? ¿Qué los amaneceres ya nada significan y las estrellas en vano decoran la noche? ¿Qué los árboles son cortados y la eternidad olvidada? ¿Que solo existe lo que se ve, que solo se valora lo rentable, que la vida es menos importante que la ganancia, que los ríos han sido apresados y envenenados que los hombres ya no tienen corazones ni las mujeres canciones?

Chamalú

Las inquietudes espirituales que han demarcado largos años de mi vida me han conducido por diversos caminos de búsquedas, prácticas y hallazgos en función de una conexión con un principio sagrado intuitivo que, sin duda, me ha llevado a través de diversas prácticas a corroborar el sentido profundo y místico de la existencia que, hoy comprendo, se encuentra en todo cuanto me rodea y en las interacciones que sostengo diariamente conmigo misma y con el mundo. En función de una sanación emocional, física y espiritual, he sostenido la experiencia de la prolongada y silenciosa meditación, de la profunda experiencia de los diversos ejercicios de respiración y sus alcances, de las extensas estadías de retiro en soledad y silencio, de la práctica del yoga y sus diversas ramas de conocimiento, de las ceremonias indígenas ancestrales en las que he podido experimentar la generosidad de lo sagrado a través de las medicinas naturales del Yagé y otras plantas de poder, de la enfermedad mortal que cuestiona el sentido y comprensión de vida y muerte, experiencias todas que me han permitido comprender que, todo ello ha sido necesario para el cultivo, de lo que podría llamar, el amor por la vida, la misma que está consciente de sí misma. De todo lo anterior, comprendí que la medicina se encuentra en nosotros mismos, porque hacemos parte de un pluriverso del que la humanidad hace parte, sólo es permitirse armonizar los caminos energéticos que nos componen a lo largo y ancho de nuestros cuerpos, para que la energía de la

Divinidad, los recorra y reconecte con su principio sagrado, el mismo que reside al lado izquierdo del corazón y de todo cuanto compone la existencia.

El haber tenido la oportunidad de participar en los cursos de Tendencias Narrativas¹ con el profesor Fabio Gómez Cardona en los que se hicieron abordajes de literaturas indígenas antiguas y contemporáneas, contenedoras de tradiciones orales, artes verbales, poéticas, mitologías y prácticas ancestrales de varios pueblos indígenas más importantes de nuestro continente, así como la participación en los encuentros del grupo de investigación de literaturas y culturas Mitakuye Oyasín, dirigida y coordinada por él, me permitieron avivar la posibilidad de reconocer en dichos estudios de literaturas orales, la profundidad de sus conocimientos en vínculo estrecho con las manifestaciones sagradas del mundo contenidas en la naturaleza, siendo la cosmovisión chamánica el tópico que llamó poderosamente mi atención, sabiduría de la que diversos pueblos indígenas de nuestro continente sustentan sus cosmocimientos², concretando sus mitos en prácticas y artes chamánicas que devienen en procesos de potenciación de identidad, sanación y trascendencia a partir de la palabra de poder, la misma que experimenté alrededor del crepitar del fuego, al escuchar a los padres de mi amigo misak misak, Floro Tunubalá, en Guambía, Silvia, Cauca, quienes hablaban en su lengua *namtrik* de la que yo poco o nada sabía, pero que de su intención brotaba una ternura, una calidez de corazón que llegaba hasta mí y de alguna manera me dieron la

1 Cursos que integran el pénsum del programa de Maestría de Literatura Colombiana y Latinoamericana de Escuela de Estudios Literarios de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.

2 Encontramos pertinente para este ejercicio de investigación, el término cosmocimiento que, según el ecuatoriano Patricio Guerrero, profesor investigador de la cultura y comunidad indígena kichwa Kitu Kara de Ecuador, para quien el mundo andino se sostiene en matrices civilizatorias sustentadas en lo comunitario, lo colectivo, la interrelacionalidad, la reciprocidad y la complementariedad. “No buscamos negar la epistemología, sino corazonarla, darle el calor de la ternura para superar esa fría razón sin corazón y construir un cosmocimiento que tenga el calor y la poética de la vida, y haga de ella el horizonte de su praxis teórica, de método, de su ética y política. Corazonar las epistemologías y la academia implica nutrirlas de afectividad y espiritualidad, para ponerlas a dialogar y a aprender de formas otras de cosmocer, de pensar, de sentir, de decir y de vivir la vida” (2018, p. 80)

claridad de que, la palabra que deviene de la conexión sagrada, reverbera y vibra en el corazón dispuesto, sanando fibras insospechadas de nuestro ser.

Aproximarnos a la lectura de la poética de los autores indígenas contemporáneos, es asumir intrínsecamente que de sus versos rezumará una voz colectiva de sus pueblos de origen, lo que nos llevará, como un influjo mágico a descubrir el porqué de una sencillez que nos remueve fibras insospechadas de nuestra consciencia humana, una cualidad que recorre nuestro cuerpo y se instala de alguna forma en nuestro pecho, como si de un llamado se tratara. Hay en sus versos como en sus principios de vida, aquello que legitima la belleza de la práctica de sus propias creencias, sus lenguas, sus ritmos, los mitos y la diversidad de su concreción: una cualidad mágica, sagrada de interconexión con el pluriverso³ natural y espiritual que los constituye y del que son conscientes.

En este ejercicio de investigación buscaremos explorar y defender la idea de que la obra de Hugo Jamioy Juajibioy, poeta indígena Camëntsá del Valle del Sibundoy, “*Bínÿbe oboyejuayëng/ Danzantes del viento*” (2010), se inscribe dentro de la cosmovisión chamánica Camëntsá, con la que proponemos que puede ser comprendida como una experiencia de poder de sanación de la palabra, es decir, la palabra sanadora en su dimensión social, espiritual y cósmica. La obra de Jamioy contiene en sus versos la potencia y sensibilidad espiritual de sanación, pues en ellos están contenidas las claves de una postura ético política de decolonización de una herida de dominación e invisibilización europea, en función del fortalecimiento de procesos identitarios de su comunidad a partir de su oralitura, en la que propone, a partir de la palabra bonita *botamán biyá*, actualizar el

3 Como sostiene Guerrero (2018), para la comunidad Kitu Kara, existe el bioverso, la vida en la riqueza de su diversidad y diferencia; de ahí que no podíamos buscar solo los uni-versos simbólicos, sino que se hace necesario acercarnos a la pluridiversidad de significantes, significados y significaciones de la cultura, la identidad y la memoria, a fin de comprender la pluridiversidad de cosmos de sentido que la habitan, así mismo consideramos que hablar en estos términos con respecto a otros pueblos indígenas amerindios, incluida la sociedad camëntsá haría justicia a los principios andinos de los que hacen parte.

sentido sagrado del mundo que se reanima con las prácticas, el conocimiento y la sabiduría ancestral del pueblo Camëntsá, concebidas a partir de las fibras místicas del chamanismo que se deriva de la estrecha relación mítico cósmica con la planta maestra del Yagé.

Adentrarnos en el corazón del chamanismo Camëntsá, nos permitirá a su vez, proponer la obra de nuestro autor como una de las prácticas en las que la palabra es entendida como la vibración intencionada que se manifiesta en aliento vivo y sonido reverberado que afecta energéticamente el entorno en la que es proferida, actualizando y profundizando en el arte verbal camëntsá *botaman biyá*, “la palabra bonita” y el *jajuayenán*, género verbal camëntsá que traduce, “sembrar la palabra en el corazón”. En este orden de ideas, proponemos que “*Bínÿbe oboyejuayëng/* Danzantes del viento” es una invitación a reconocer la palabra de poder, el aliento intencionado, el soplo armonizador, el canto medicinal como manifestaciones de las artes chamánicas, las labores medicinales y los oficios ancestrales que devienen de la experiencia de integración con el Yagé, reactualizan la exploración de su cosmología, sus mitos, sus lenguajes, que devienen de una espiritualidad y relación mística con la vida, con la comprensión del cuerpo, el territorio, los procesos curativos de sanación y el conocimiento que nos permite el lenguaje de lo ordinario para nombrar lo extraordinario: lo sagrado inmanente en todo cuanto existe.

Con esta propuesta de investigación buscamos explorar y profundizar en algunas claves, concepciones, motivos, figuras, arquetipos, saberes, rituales y prácticas que se inscriben y se sustentan dentro de una cosmovisión mítica y chamánica andina en la poesía de Hugo Jamioy, estableciendo diálogos con la palabra que nombra lo sagrado y, al hacerlo, se fortalecen las redes de interconexión con la cosmogonía andina que se dinamiza y concreta en la concepción del bioverso Camëntsá, desde el estudio de sus aspectos etnográficos y etnológicos, para así profundizar en la figura del chamán o taita sabedor *tatšëmbwá*, quien asegura las redes espirituales

que sostienen la cultura, dotado de la palabra de poder, con la que no hay diferencia alguna entre la potencia y el acto, eliminando los linderos o barreras entre lo interno y lo externo, lo dicho y lo hecho, lo imaginario y lo real. La palabra de poder como la realización de cuanto se profiere.

Enmarcamos teóricamente nuestra hipótesis a partir de los conceptos de oralidad, oralitura, heterogeneidad, decolonización, en diálogo con autores como el mismo Hugo Jamioy (2010), los oralitores Jorge Miguel Cocom Pech (2006), Elicura Chihuailaf (1995), el profesor Miguel Rocha Vivas (2010) cuyos estudios de oralitura de nuestras sociedades indígenas han visibilizado y dinamizado la diversidad oral y textual de los pueblos indígenas de nuestro continente.

En aspectos de heterogeneidad y decolonización, convocaremos los ensayos de Antonio Cornejo Polar (2019), crítico de la historia literaria latinoamericana quien ofrece herramientas teórico críticas pertinentes a la heterogeneidad sociocultural de nuestro continente. Silvia Rivera Cusicanqui (2019) quien propone la necesidad de pluralidad de horizontes de sentido, prácticas colectivas y discursos críticos tanto ancestrales como reinventados. Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera, Carmen Millán de Benavides (1999) quienes aportan estudios acerca de la teoría y práctica de la crítica poscolonial. Fabio Gómez Cardona (2016) quien, en sus estudios de autores amerindios, reconoce en ellos el proceso de recuperación del alma, el espíritu y la dignidad indígenas, enfrentando las contradicciones y conflictos con la sociedad y cultura dominante, entre otros. Además del juicioso ejercicio investigativo de tesis Jerónimo Salazar Molano (2015) acerca de la poética del autor Hugo Jamioy y las prácticas chamánicas del Valle del Sibundoy y el trabajo investigativo sobre memoria y tradición del pueblo Camëntsá a la luz de la obra de nuestro autor de Daniela Arenas González (2019).

Por otra parte, abordaremos los conceptos de ontología relacional y pluriverso de Arturo Escobar (2017), así como los conceptos del sentipensar y corazonar el conocimiento de Patricio

Guerrero Arias (2019). Abordaremos el valioso trabajo etnográfico y etnológico de Gloria Garay y Carlos Pinzón (1996) acerca de los pueblos Inga y Camëntsá del Valle del Sibundoy, con el que derivaremos en un estudio más cercano del chamanismo, en el que citaremos especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia, entre ellos, Ariel José James, Guillermo Páramo, Eudocio Becerra (2004) entre otros. Citaremos el riguroso trabajo de Ma. Isabel Jacanemoy Juajibioy (2017), magíster en estudios amazónicos e integrante de la comunidad Camëntsá, quien nos permitió descubrir claves esenciales del papel de las mujeres en su comunidad. Buscaremos entablar diálogos entre el estudioso del fenómeno de lo sagrado Rudolf Otto (2009) y el teólogo, filósofo y ecologista brasileño, Leonardo Boff (2011) junto a las sabidurías de la experiencia con lo sagrado de los taitas sabedores del Valle del Sibundoy, don Miguel Chindoy, don Manuel, taita Marcelino Chicunque, entre otros.

Así bien, en un primer capítulo, se propone un ensayo en el que se busca explorar el concepto de chamanismo en el contexto del Valle del Sibundoy y las prácticas y artes chamánicas que sustentan la cultura Camëntsá a partir de la cosmovisión mítica de la planta maestra del Yagé. A la luz de las claves constitutivas de su sociedad y cultura Camëntsá y las claves ético cósmicas andinas, se ofrecen exploraciones de interpretación de los versos de los poemas de nuestro autor, en los que se manifiestan los escenarios de concreción del mito chamánico, así como en la ceremonia de la toma del Yagé, el cuidado de la chagra como espacio de resistencia, independencia alimentaria y laboratorio de un bioverso espiritual. Así mismo, como un hilo que teje sentido, exploramos el proceso de formación de taita sabedor camëntsá o médico yagecero en algunos pueblos de nuestro territorio continental para buscar desarrollar la idea del poder de la palabra, los ícaros, los soplos, las medicinas naturales, el ensueño, incluso el tejido, para así sustentar la idea

de lo sagrado cuya manifestación acontece desde la ternura, la memoria y el entendimiento del pluriverso espiritual contenido en todo cuanto existe.

En un segundo capítulo, se propone un ensayo en el que se desarrolla la idea del poder de sanación de la palabra contenida en la obra “*Bínÿbe oboyejuayëng/ Danzantes del viento*” de nuestro autor quien en muchos de sus poemas, busca establecer perspectivas de cabeza, nuevas miradas de la experiencia de saberse parte del entramado cosmogónico de un pueblo que reactualiza sus mitos y se nutre de su esencia a través de las palabras mayores, de los abuelos sabedores alrededor del fuego, así pues, exponemos que nuestro autor propone, desde la sencillez de su versos, versos que sanan porque le permiten la libertad de asumir posturas ético políticas según la visión andina del mundo, una visión que permite el vínculo sagrado entre el mito y las prácticas que lo vivifican, como la celebración del *Bëtskanaté*, Carnaval del día grande del reencuentro y el perdón, en el que tanto hombres como mujeres y taitas, hacen parte del influjo mágico místico de los relatos orales de origen, derivando en que la obra de nuestro autor, es amplificador de dichas experiencias en las que la consciencia de colectividad y vínculo con el pluriverso, sanan el espíritu agobiado.

1. Chamanismo Camëntsá: diálogo entre lo conocido y lo cognoscible

1.1. La palabra como principio de sanación social, espiritual y cósmica

Los relatos tradicionales alrededor del fuego, la palabra mítica y espiritual, el territorio que en el ritual de su recorrido es geografía sagrada, los tiempos cósmicos que lo envuelven, la defensa histórica de la dignidad de sus saberes, la memoria y la tradición, son los dominios y radios de acción de los chamanes, de los taitas sabedores, los cantores, los médicos del conocimiento ancestral, máximos guardianes de la tradición camëntsá, los principales baluartes ideológicos, éticos y pragmáticos que les ha posibilitado a la sociedad camëntsá preservarse como grupo étnico hasta la actualidad.

Aproximarnos a las prácticas de conocimiento y sabiduría ancestral de nuestros pueblos indígenas, específicamente, el pueblo Camëntsá, es hacer posible el diálogo que nos convoca a la apertura y confrontación con lo conocido y cognoscible. Significa no sólo admitir la existencia y el conocimiento de la otredad y sus formas diversas de habitar la vida y el mundo, sino abrazar la oportunidad de ampliar y resignificar en nosotros las heterogéneas posibilidades de volver a nombrar el mundo desde nuestros y otros contextos que parecen ajenos, pero que nos constituyen a su manera en nuestra naturaleza humana.

Así bien, lo que nos convocan son las fibras místicas del chamanismo camëntsá y sus amplísimos y sorprendentes alcances en sus concepciones, prácticas y saberes que, en sí mismos, sostienen la comprensión ancestral y estructural del cuerpo en su constitución interna y externa, el entorno natural y social, y la comprensión cósmica espiritual de dicho entretejido. Conocimiento posible gracias al profundo vínculo místico que sus ancestros y hombres de conocimiento lograron con todo aquello que les rodeaba, en suma, el territorio del Valle del Sibundoy, concebido en sí como un organismo vivo que ofrece, desde las plantas de poder, en especial el Yagé, la planta

tutelar de su cultura chamánica, un hondo conocimiento de la vida y sus diversas posibilidades dadas a la humanidad misma.

Situar como sitúa su lugar de nacimiento nuestro autor Hugo Jamioy Juagibioy, resulta en sí mismo un ejercicio de nombrar, desde la lengua Camëntsá que lo constituye, la fuerza y el poder que apoya la palabra proferida para su territorio, su pueblo, sus tradiciones, su familia y la extensión de sí mismo, y la revitalización ancestral y cultura contenida en su obra que, por lo demás, logra fortalecer con ella, los tejidos que estructuran su ser y estar como poeta camëntsá: Guho Bëngbe Wáman Tabanók “Nuestro sagrado lugar de origen”, ubicado en el Valle de Sibundoy, departamento del Putumayo, que pertenece al pueblo Kamuentza Kabëng Kamëntsá Biya cuya traducción, por parte del autor, resulta siendo: “Hombres de aquí con pensamiento y lengua lugar de nacimiento propia” (Jamioy, 2010, p. 23).

1.2. El biajiy o yagé como corazón de la sabiduría camëntsá, hilo del tejido de Bínÿbe oboyejuayëng/Danzantes del Viento

Siendo la cultura chamánica camëntsá uno de nuestros objetos más importantes de investigación, es el *biajiy* o Yagé como Planta Sagrada la que nos convoca, pues su sabiduría permeada en la cultura y percepción de su comunidad, es un motivo poético fundamental de la obra de Hugo Jamioy, quien desde la palabra oral y escrita que nombra, sana y endulza, nos deja entrever una extensión y prolongación de un pensamiento cósmico-místico Camëntsá. El poeta nos nombra desde este hilado de sentido profundamente espiritual de la planta maestra del Yagé, sabiduría que deviene de la relación íntima y antigua con la Medicina Ancestral en sus poemas, ofreciendo dos de las muchas prácticas que aseguran y trabajan por una continuidad identitaria, una comunicación entre las generaciones del mundo material y los mundos sutiles, espirituales, y la salvaguarda de las prácticas ancestrales de conocimiento, de manifestación de la palabra como

un camino hacia el entendimiento de una experiencia decolonial y mucho más profunda de lo que podríamos sospechar, que trasciende la herida de haber atravesado caminos de dominación, situándose como la palabra que renombra, sana, vehiculiza, reordena.

Ingresar en el corazón del chamanismo Camëntsá, es permitirse la exploración de las artes chamánicas, labores medicinales y oficios ancestrales que devienen de la experiencia de integración con el Yagé. Resulta este ejercicio una exploración que pareciese casi laberíntico pues es delicada la filigrana de relaciones de la Planta Maestra con sus prácticas cotidianas y saberes ancestrales que reactualizan la exploración de su cosmología, sus mitos, sus lenguajes, y que acontecen de una espiritualidad y relación mística con la vida, con la comprensión del cuerpo, el territorio, los procesos curativos y el conocimiento que nos permite el lenguaje de lo ordinario para nombrar lo extraordinario. Dicha actualización no sólo ocurre desde un ámbito lingüístico sino también desde la práctica vital y experiencial de quienes se sostienen en ella.

1.3. Redes de supervivencia identitaria y espiritual

Así bien, escudriñando rastros históricos de las dinámicas chamánicas del pueblo Camëntsá, las investigaciones de los últimos veinte años han arrojado datos muy valiosos sobre la magnitud de las redes chamánicas en el Valle del Sibundoy entre los pueblos Camëntsá e Inga. Según Carlos Pinzón y Gloria Garay, (1996) quienes refieren a Chaumeil (1996), como el investigador que mejor ha sintetizado este conocimiento que tenemos ahora sobre dichas redes entre dichos pueblos indígenas quienes desde la colonización española, ya habían generado e instaurado jerarquías culturales de acuerdo con la cultura chamánica,

En una revisión bibliográfica que alcanza hasta el siglo XVI, ha reconstruido las principales complejas redes de la Amazonía y los Andes que van desde Ucayalli, en el Perú hasta las Cuyanas. Estas redes nos permiten comprender tanto lo particular del conocimiento de cada

sociedad como el sustrato general que yace en todas ellas. El intercambio de curare, tabaco, coca traje y otro sinnúmero de sicotrópicos han puesto de relieve el papel que jugaron las plantas enteógenas en las relaciones de poder al interior de las redes. Pero además, nos colocan frente a una nueva ventana de cara al pasado precolombino, en donde las sociedades indígenas estaban plenamente definidas a través de sus relaciones con otras, en áreas culturales. Estas áreas serían verdaderos dominios establecidos en gran parte por jerarquías chamánicas (1996, p. 97).

Consideramos que dichas redes de intercambio cultural resultaban siendo, sobre todo, dinámicas que aseguraban procesos identitarios y de supervivencia espiritual del despojo colonizador español que, sobre todo, buscaba a través de los monjes capuchinos, una conversión o desaparición semántica de todo aquello que los nombrara y constituyera en sus particularidades sociales, culturales, ancestrales y místicas.

Todo ejercicio de libertad y expresión de sus características resultaba siendo una manifestación externa al “Lenguaje oficial” que desconoce, invisibiliza e impone su visión de mundo, desestimando por ignorancia, soberbia y/o temor, la vertiginosa profundidad de sus formas de relacionarse con el territorio a través de sus conocimientos ancestrales, conduciéndose así hacia vínculos superficiales con una sociedad colonial a través de estrategias que a su vez, buscaban sostener relaciones internas que aseguraran el hilado de humanización histórica de dichos pueblos. Asumieron pues, prácticas que respondían a la imposición violenta colonizadora, pero interiormente, “se bebía incansablemente de las fuentes de otra historia: las lagunas sagradas, el espacio ecológico, el sol, la luna, sus energías, constituyéndose todo esto en un universo escondido, pero vivo”. p. 122). Como diría Eduardo Galeano, “las antiguas culturas indias son las más futuras

de todas. Al fin y al cabo, ellas han sido capaces, milagrosamente capaces, de perpetuar la identidad del hombre con su naturaleza, mientras el mundo entero persiste en suicidarse.” (1992)⁴

1.4. Influjo colonizador desequilibrante del “Lenguaje Oficial”

Sin embargo, tanto en los territorios como en sus cuerpos y comprensión espiritual, comenzaron a albergarse contradicciones por el desequilibrio causado por los alcances de la mirada colonizadora: la doctrina cristiana erige en estos, construcciones e instituciones de la fe con el signo del bautismo, el asentamiento e integración con los blancos, el imperativo de expresarse en español, el cubrirse pundonorosamente, alejándose de las plumas y dientes de fieras que exhiban la naturaleza “salvaje” del que se encuentra lejos de ser civilizado (Pinzón, C. & Garay, G., 1996).

Desde prácticas con una doble intención de satisfacer las demandas colonizadoras y de mantener la configuración de sus espacios externos e internos, el pueblo Camëntsá comprendió que estructurar su propia historia tendría que ser producto de una autopercepción como una red orgánica donde su cultura es la comprensión de su propio territorio como su cuerpo mismo en consonancia con una colectividad. La comprensión de lo anterior es una visión dada a los taitas y hombres de conocimiento de las plantas sagradas que les permitieron una comprensión mayor de su vínculo con la vida y el territorio más allá de sus vicisitudes; son la vida y la muerte, dos importantes motivos que movilizan la práctica chamánica, su intermedio, resulta la interacción creativa del chamán con sus recursos internos y los ofrecidos por la tierra.

En este sentido, en las conversaciones realizadas con los Taitas y los *tatšëmbwá*⁵, se considera que el saber de la medicina es propio de la comunidad, los *tatšëmbwá*, sabedores o médicos tradicionales afirman con seguridad y sentido de pertenencia, “la medicina

4 Galeano, E. H. (2010). Ser como ellos y otros artículos. Siglo XXI de España Editores.

5 Tatšëmbwá término Camëntsá, que significa sabedor.

tradicional es nuestra, al igual que el hombre nació en centro de nuestra madre tierra o “*Tsbasana mamá*”⁶ donde también se encuentra “*Bëngbe Uáman Tabanóc*”⁷, nuestro lugar de origen que significa lugar del cual vamos y regresamos. Y aunque el uso y consumo del yagé haya sido producto del intercambio de saberes y plantas con otros pueblos indígenas como los Cofanes y los Sionas, por ser esta planta de tierra caliente, ha sido intercambiada entre los sabedores con plantas medicinales que no se producen en su medio. (Jacanamejoy Juajibioy, M. I. 2017, p. 35).

1.5. Cuerpo desterritorializado, y un territorio desnaturalizado: la chagra como resistencia

Desde tiempos anteriores a la colonización, el pueblo Camëntsá valora la chagra⁸ como práctica de cultivo de la tierra, no sólo para su alimento, sino para el cuidado tanto de la salud física, como la de la tierra. Cuanto cultivan como alimento, resultan siendo también su medicina, pues poseen un profundo y amplísimo conocimiento de los tiempos y procesos de diversas especies de plantas para diferentes usos, desde una concepción ecológica de vegetación, que les ofrece una variedad diversa y generosa de ejemplares de cuanto necesitan sin transgredir los tiempos de la tierra que necesita también de dicha variedad equilibrada.

El sistema económico capitalista de mayor productividad de la tierra traída por la dinámica colonizadora resulta una lucha contra el cuerpo mismo; se produce entonces un cuerpo desterritorializado, y un territorio desnaturalizado y en contravía de sus tiempos que se hermanan con los movimientos del sol y de la luna. Se naturaliza en dicho sentido, el desequilibrio, la

6 Tsbasanamamá: término Camëntsá, que significa Madre tierra.

7 BëngbeUámanTabanóc: término Camëntsá, que significa nuestro lugar de encuentro y regreso, llamado Sibundoy.

8 Chagra: Espacio de tierra ubicada cerca de la vivienda familiar en que se cultiva toda clase de plantas alimenticias, medicinales, ornamentales y maderables.

enfermedad, la disciplina de autolesión y de desnaturalización, acallando o evadiendo los llamados de sus consecuencias. Por tales motivos, la chagra ha sido, es y será el espacio en el que se conjugan los poderes propios de los taitas o sabedores quienes en ellas conjugan su comunicación con las plantas y sus entidades tutelares espirituales que las componen, observando silenciosa y sabiamente, cómo evolucionan las medicinas en ese micromundo vegetal de comportamiento diversos que sólo el taita sabedor sabría conjugar. Como exponen Carlos E. Pinzón y Gloria Garay,

El chamán dedica toda su vida a la experimentación etnoagronómica y etnobotánica, tanto en investigación dirigida a cultivos comestibles de diferentes ecologías, como a la investigación de plantas medicinales y a la producción de plantas enteógenas, base fundamental de la actividad chamánica (1996, p. 132).

Tan vasto conocimiento del *tatšëmbwá* o sabedor Camëntsá en dicho dominio del mundo vegetal, ha despertado la incertidumbre de investigadores de diversas disciplinas humanas, desde la antropología, etnología, sociología hasta las diversas miradas científicas que, pensaríamos, se quedan sin herramientas de estudio para indagar en su profundidad y misticismo. Desde épocas de la colonización hasta nuestros tiempos, tanto pobladores como chamanes del Sibundoy reconocen los saberes, prácticas y usos de las plantas de acuerdo con sus propiedades alimenticias, curativas, tóxicas, psicotrópicas como también aquellas que nos convocan, aquellas que corresponden al ejercicio propio del médico tradicional o chamán, el dominio o destreza para lograr que las plantas de poder, plantas sagradas, enteógenas⁹ o “con dios adentro”, ofrezcan sus propiedades en función

9 “Enteógeno, término que deriva de griego “Éntheos” (que tiene un dios dentro) y “genos” (llegar a ser) palabra que fue acuñada para describir mejor las propiedades de estas plantas y desligarlas de la categoría de alucinógenos, cuyas connotaciones negativas no correspondían a la realidad y, sobre todo, a la amplitud y al potencial de estos compuestos.” (Iturriaga, A y Rivera, R. 2016, p.38) Las plantas sagradas o enteógenas son aquellas que contienen enteógenos, es decir, la sustancia vegetal que, al ser ingerida, provoca estados modificados de la consciencia caracterizados por la percepción de acceder a niveles de mayor lucidez tanto interior como exterior. “Existen evidencias de que los momentos en los que se ha encontrado mayores niveles de concentración de este compuesto

de ahondar aún más en el conocimiento y alcance de las plantas mismas por y para una relación más equilibrada con la naturaleza y el entorno natural, social y espiritual. En sí, entre el chamán y las plantas de poder, de las que hablaremos más adelante, se establece la perdurabilidad del conocimiento botánico y ecológico como medicina, trascendiendo dicha dinámica a la esfera cultural de todo el pueblo Camëntsá.

1.6. El aliento hecho palabra proferida que nombra, crea y revitaliza

Para el taita, como para el poeta Hugo Jamioy, se conjugan la comprensión del mundo interno y externo a partir de la comunión con el Yagé, dicho vínculo le permite adueñarse de la palabra que nombra y actualiza tanto el mundo fuera de sí como los más íntimos que lo habitan. El chamán, como el poeta, requieren de la observación silenciosa del mundo que los compone y los rodea, como una especie de meditación que decanta todo ruido interior, inhalación y exhalación de vida consciente que los significa, dicha dinámica da luz a las sombras que los compone como sujetos creadores, que conjugan la vida íntima que se dispone interiormente e ilumina cuanto se encuentra afuera, en una especie de purificación artística. Para el oralitor, *Bínybë Oboyenjuajëng* /Danzantes del viento, es una ofrenda de su conocimiento a la vida misma, un retorno que busca ensanchar las dimensiones de quienes entran en contacto con la naturaleza viva y resonante que reverbera en los traguitos de Yagé. La luz poética y la pinta o visión del Yagé, se traducen en

endógeno en el cuerpo, han sido durante la etapa del nacimiento, en experiencias cercanas a la muerte, así como en estados de sueño profundo.” (p. 26)

Entre algunas de las plantas sagradas o enteógenas encontramos el Yagé, del cual los médicos tradicionales yageceros distinguen muchas variedades. El peyote, una especie de cactus utilizado por los Huicholes en México y por los indígenas de norte América como plantas de poder utilizadas por sus médicos tradicionales; el San Pedro, un tipo de cactus utilizado por los indígenas en la zona andina de Perú, Ecuador y Bolivia. El borrachero utilizado en gran parte de la Amazonía y muy utilizado por los Camëntsá del Valle de Sibundoy en el aprendizaje de los taitas, planta que combinan en ocasiones con el Yagé para aumentar sus efectos. La coca y el tabaco son utilizados en gran parte de la Amazonía por diferentes pueblos como los Muinane, Huitoto, Miraña, etc. El yopo por etnias de la cuenca del Orinoco y el rapé por varias etnias de la cuenca Amazónica. Salazar Molano, J. (2018)

nuestro mundo físico como llamados, cantos y soplos de vitalidad que actualizan el mundo interno y externo.

Yagé

Esta es la planta que cura el espíritu agobiado

la traigo para que la bebas.

En ella encontrarás el refrescamiento de la memoria

voces susurrando desde el interior de tus secretos

cantos envolviendo tu cuerpo hacia el camino interno de la luz. (...) (Jamioy, 2010, p. 133)

Como a cada individuo camëntsá, su legado en saberes y conocimientos en cualquier ámbito de la vida, le fue entregado desde la palabra transmitida por sus abuelos sabedores, por los mayores, taitas, comprendiendo que la naturaleza viva, selvática y misteriosa es quien los ha provisto en su principio. Tanto el oralitor como el sabedor ancestral son los encargados de amplificar dichas enseñanzas que afinan la cultura de verdaderos guías y maestros espirituales. El oralitor se apropia de la palabra y la convierte en lo que Jamioy llama *botamán biyá*, la palabra bonita, impactando al universo de la recepción de su obra. El taita, por su parte, alinea los centros energéticos que estabilizan el entramado social que embellece y perdura en la palabra del oralitor, de su entorno social, natural y cósmico.

En cuanto a la palabra, para los chamanes y, en su principio para el oralitor, no es precisamente la misma con la cual nos comunicamos en este ejercicio de investigación. Para el chamán, lo que estudia no es el origen mismo de la palabra, ni siquiera su sentido, sino su sonido creador. Para el chamán, la palabra es más que su sentido fonético, gramático o sintáctico. La palabra es creadora, dota de fuerza, da origen. Todas las cosas están hechas con palabras. En este sentido, podemos decir que el poeta en sí mismo es el creador y ordenador del mundo que nombra,

revitaliza su existencia desde la intencionalidad, porque la energía de la palabra es la que sostiene su poder.

Eudocio Becerra viene de lo más profundo de la selva amazónica, y ha sido profesor de uito de los estudiantes de lingüística y antropología de la Universidad Nacional de Colombia, perteneciente a una de las familias de abuelos sabedores más antiguas y respetadas del Putumayo. Ha sido traductor, narrador de mitos e historias, informante y seguidor estricto de las normas chamánicas de su comunidad, autor de numerosos ensayos, entre los cuales se encuentra “El poder de la palabra” (1998), “Oralidad y territorio. Sitios sagrados” (1999) entre muchos otros, nos expone, con relación a la concepción de palabra entre los chamanes del Sibundoy:

El mito dice que con las palabras el padre creador hace las cosas y piensa a la vez. El mito habla de que él a veces forma expresiones que no tienen respuesta, porque está creando, está originando las cosas, y esas son las cosas que luego, en un conocimiento tan amplio como el chamanismo, entran en detalle a desarrollarse. Pero eso es después de conocer la parte básica, que son los componentes de la vida, las plantas, el agua, la Tierra, el aire, porque eso es la vida. Si no conocemos eso, ¿cómo vamos a conjurar? Una cosa es que yo coja una hoja, una raíz para aplicarlas, pero el valor del chamanismo no está tan sólo en la planta, está en el aliento, en el calor, en el soplo. Sin el aliento de poder, no hay nada. (Becerra, E. En James, A & Jiménez D, 2004, p. 225)

1.7. Taita y poeta: guardianes de la palabra bonita botaman biyá

Entre los *tatšëmbwá* o sabedores, dos son las facultades más importantes para el despliegue de su poder e impacto de su función como sanador entre la comunidad, para el desarrollo armonioso de las ceremonias y para la continuidad de su legado al admitir principiantes y a quienes buscan de su ayuda: la de la palabra y la de la ternura, son la condensación de la sabiduría que

alberga sobre las plantas y sus propiedades y la capacidad de comprender los desequilibrios que aquejan a quienes necesitan de su asistencia o su consejo.

Como exponen Carlos E. Pinzón y Gloria Garay, según taitas del Sibundoy, la palabra del taita es una palabra dulce, ellos no hablan con la cabeza sino con el corazón. Utilizan la *dulcipanga* para el arte del convencimiento, con esta planta logran la potenciación que busca transmitir con nitidez los mensajes a quienes buscan de su asistencia. “También ayuda para que el canto no sea cualquier canto sino, que los pacientes sientan que son admitidos por los sentimientos del chamán, que se sientan tiernamente tratados, afectuosamente recibidos” (Pinzón, C. & Garay, G., 1996, p. 181).

Profundizando en la comunión entre el taita y las plantas sagradas, son ellas las que han dotado al primero de La Palabra de Poder, con la que no hay diferencia alguna entre la potencia y el acto, es la eliminación de los linderos o barreras entre lo interno y lo externo, lo dicho y lo hecho, lo imaginario y lo real. Es la realización de cuanto se profiere,

La Palabra Poder es el vehículo sígnico de lo que Kant llamaba la *apercepción*: la percepción atenta de los contenidos de lo existente, acompañada de la atención consciente. Percepción, más consciencia. Sentido más pensamiento, corazón más razón. Unidad entre la lógica del corazón y la lógica de la racionalidad. La *apercepción* que produce la palabra poder es la síntesis de todas las formas de significación y de todas las formas de inferencia. Gracias a la *apercepción*, la Palabra Poder es capaz incluso de llegar al corazón del mundo (el corazón de uno mismo) y regresar con el discurso inicial que permitió al Gran Chamán formar el Cielo y la Tierra. Para la Palabra Poder no hay división entre el signo y el objeto, entre la psique y el mundo exterior. En la semiología mágica que heredaron los taitas de

los Padres Progenitores, el signo evocado comparte la esencia del objeto que nombra, es parte del objeto, el objeto es, en sí mismo el/ un signo. (James, 2004, p.27).

De modo similar, la poesía de Hugo Jamioy es el diálogo de la vida contemplada desde una mirada que la escudriña en su íntima sencillez y sabiduría; es la conversación entre el padre sabedor y su hijo abrazado por su palabra, es el canto al calor del fogón sostenido en las tres piedras que reúne a la familia alrededor de la palabra antigua de los mayores, es la interpretación de las huellas antiguas de su pueblo; es la poesía que nombra la calma y misticismo de las lagunas inundadas de mito y tradición, es el surcar de los cielos con su mirada abarcadora y tenaz del águila, símbolo de la razón, el aliento hecho canto de apertura del cuerno que da inicio al *Bëscanaté*, La Fiesta del Perdón; su poesía es un llamamiento a la palabra bonita, porque él es *botamán biyá*, se viste con su propia lengua, la misma que deviene de una conciencia particular del Saber Antiguo, en el que el poder de la palabra que nombra el mundo es la misma que resume de una raíz filosófica que corresponde a un destino sagrado, “es una memoria poderosa que engendra y permite un ordenamiento en el cosmos y toda posibilidad de pensar, de entender el entendimiento, de *ser* mente dentro la Gran Mente” (James, 2004).

1.8. *Jajuayenán*: “sembrar la palabra en el corazón”

Bonito debes pensar

Bonito debes pensar...

Luego, bonito debes hablar,

Ahora, ya mismo,

Bonito empieza a hacer. (Jamioy, 2010, p. 59)

Se trata entonces de un llamado a la coherencia, cuidado y sensibilidad entre el pensar, sentir y actuar. La llamada impecabilidad del guerrero chamán. Un ejercicio de corazonar, de

poetizar la teoría, como diría Patricio Guerrero (2020)¹⁰. El pensar desde una mirada chamánica no es sólo el uso de la lógica y sus premisas determinadas, ni su racionalidad expresada en categorías y silogismos que resultan elementales para el saber pensar del que hablamos con relación al chamanismo. Pensar es una cualidad y una facultad del Ser, de la esencia del mundo, y lo que realmente se busca como sabedores del Saber Antiguo: “Ser mente dentro de la Mente es ser mente de la Mente, pensamiento del Pensamiento, poesía de la Poesía. Un taita del Putumayo nos recuerda: “Yo no soy mago, sólo soy parte de la magia...””(James, 2004)

Esta geografía

(...)

Los taitas

ya sabían quién los visitaría.

Mucho antes de anunciar su llegada

con la danza del Yagé

predecían quién vendría;

entonces preparaban los mejores alimentos

las mejores mantas para abrigar sus sueños

y armonizaban su encuentro

con un abrazo fraterno

y luego,

fortalecían sus miradas

10 Presentación a propósito del texto del profesor Patricio Guerrero Arias (2018): La Chakana del Corazonar: Desde las Espiritualidades y las Sabidurías Insurgentes de Abya Yala. En la sesión del 11 de agosto de 2020 del grupo de investigación de literaturas y culturas amerindias Mitakuye Oyasín, de la facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.

con el ritual del Yagé... (Jamioy, 2010, p. 153)

En este sentido, podríamos decir que el taita, además de botánico y curandero, es también poeta y músico, su ser y estar, lo impulsa a recurrir a todos los medios a su alcance con la finalidad de devolver el equilibrio a su alrededor en toda su amplitud. El llamado del Yagé es un imperativo en su destino en función del servir de puente entre el mundo físico, mental y espiritual. La planta sagrada es la que enseña, la palabra y el canto del chamán es el endulzamiento del proceso de enseñanza y sanación. “Uno ya viene preparado para ser sensible a la música, a la belleza, porque el conocimiento de nosotros es curar por la belleza” (1996, p. 167), diría don Manuel, chamán del valle del Sibundoy.

El taita facilita ese contacto íntimo y profundo entre el espíritu de la medicina y el espíritu y cuerpo que busca reestablecer la armonía de sus vehículos, sin intervenciones, distracciones, con la confianza de quien conoce la amplitud de su medicina, sobre todo porque la planta sagrada puede enrostrar mundos internos que corresponden a un profundo caos y vacío estremecedor. El taita Camëntsá Miguel Chindoy lo dice en sus palabras:

“El Yagé es una fuerza que tiene poder, voluntad y conocimiento; con él podemos ir a las estrellas, entrar en las plantas, en las montañas, en el espíritu de las otras personas, conocer su deseo de hacer el bien o el mal, descifrar el futuro de nuestra vida o la de otros, ver las enfermedades o curarlas. Con él podemos ir hasta el cielo o el infierno.” (Ramírez, M. y Pinzón, C, 1986, p. 171)¹¹

11 Entrevista realizada por María Clemencia Ramírez y Carlos Pinzón al taita Miguel Chindoy en 1979. Tomada del “Yagé y la cultura popular colombiana”, Instituto Colombiano de Antropología, América indígena, vol. XLVI, num. 1, enero-marzo de 1986, p. 171.

1.9. Camino de formación del taita tatšëmbwá camëntsá

Es inacabable el camino de formación de un taita Camëntsá, pues sus posibilidades con el bejuco sagrado y las plantas maestras son infinitas, como la configuración de la vida y sus entramados sensibles de correlación con el todo material, mental, espiritual y cósmico, lo que resulta siendo un entretejido que busca la concreción en la acción de recreación de ese mundo abstracto en la realidad visible, estableciendo así, el ámbito de la cultura, que resulta siendo el hacer en el mundo desde la cosmoacción que recrea el pensamiento o los saberes de los taitas.

Son los taitas curacas¹² quienes, después de atravesar pruebas de alta exigencia física, mental y espiritual, entre las que se encuentran: años de aislamiento y reflexión, ayunos prolongados de purificación, largas dietas que equilibran sus cuerpos, abstinencia sexual en consciencia de la energía sexual que potencia las facultades espirituales; sensibilizan sus vehículos físicos y energéticos para interactuar con las diversas experimentaciones con plantas sagradas y medicinales en contextos ecológicos múltiples y desconocidos, desarrollando así la capacidad de interpretar revelaciones y revestirse de su intuición magnificada, pues se convierten en quienes obtienen el conocimiento de cómo sanar, cómo generar transformaciones tanto internas como externas, porque en sí mismos han tenido que experimentarlas o soportarlas, en función de recibir de ellas su sabiduría manifestada bien sea en sueños, visiones o pintas¹³.

12 Médicos tradicionales yageceros de todo el piedemonte amazónico.

13 La visión después de la toma de medicina del Yagé resultan siendo la percepción de configuraciones simbólicas muy complejas y elaboradas -muchas de las cuales provienen del hemisferio derecho del cerebro- que nos revela aspectos ocultos, antiguos, contenidos de nuestro pasado tanto personal como colectivo en el sentido junguiano, que nos permiten localizar las raíces de nuestro comportamiento y actitudes que causan el desequilibrio físico, mental y espiritual, ofreciendo nuevos reconocimientos para el restablecimiento del equilibrio y la salud. A diferencia de las alucinaciones, las visiones que produce la ayahuasca son de gran utilidad, pues no se limitan a una biografía individual y colectiva, sino que incluso, en ocasiones muy especiales, pueden revelar los aspectos de una realidad mayor de dimensiones trascendentales que desde el origen de los tiempos han suscitado en nosotros las más profundas y relevantes inquietudes de orden espiritual. (Iturriaga, A & Rivera, R. 2016)

Don Sebastián, chamán ingano, nos refiere que,

Hay que conocer y conocer por las pintas todas las cosas, tomar poder para curar, para defenderse, para evitar desgracias, para conocer el futuro, volver a unir la gente que ya no se quiere, asegurando a tanta gente las cosechas, la cacería, la suerte. ¡Tantas planticas que hay para todas esas cosas! (Pinzón, C & Garay, G, 1996, p.164).

Sabedores y curacas, autoridades espirituales de estos pueblos, reconocen que la esencia de su sabiduría reside en la savia cocinada del “bejuco del alma” o “liana de la muerte”, el bejuco del Yagé (*Banisteriopsis caapi*), el *Biajiy* para el pueblo Camëntsá, la cual es entidad vegetal femenina y masculina, el rey de los vegetales y la madre de las plantas medicinales para los taitas de diversas comunidades del piedemonte amazónico. Su preparación está acompañada de las pequeñas hojas de un arbusto llamado “chacrana” (*Psychotria Viridis*) u “hoja de la pinta”.

Por su parte Don Manuel, chamán del Valle de Sibundoy, manifiesta que,

Hay dos maneras de volverse un yagecero. La primera es por la sangre, cuando uno tiene la sangre india se facilita, pues uno alcanza poderes que vienen de la gente de antigua. La otra, es para cualquier persona que tenga el deseo y el buen corazón de aprender, aunque también hay gente con mal corazón que aprende para la hechicería, empiezan a leer libros de magia negra, y entonces hacen pactos con el demonio. Eso ya no es un saber natural. Lo de nosotros es ciencia natural, nosotros no aprendemos nada en libros. Yo vengo de una familia donde casi todos hemos sido taitas, pero fíjese que a mí no me enseñó mi papá. A mí me enseñó mi abuelo, Ángel el flautero. Pero mi papá ya me había marcado el destino. Cuando yo nací lo primero que me dieron fue tres gotas de Yagé. A la gente le decimos que es por el Espíritu Santo, por el Padre y por el Hijo, pero en realidad es por el Yagé de

sol, luego por el de la luna y al final por el del tigre. Así la sangre entonces comienza a pintarse. (ídem)

Toda facultad que el chamán desarrolla en función de la comunidad se encuentra en el Yagé. La interacción entre el aprendiz de chamán y el taita resulta siendo fundamental en la enseñanza de los saberes ancestrales acerca de la medicina natural, mas no es determinante en el aprendiz pues, según sus facultades específicas con las Plantas Sagradas y su vínculo sensible con ellas, desarrollará o profundizará en la sabiduría e intuición plena para reconocer las medicinas, protecciones, conjuros necesarios según los casos respectivos en contextos específicos. Es un diálogo incluyente, un “pensar con el corazón” hacia el otro. Como diría Alonso del Río, Maestro del Camino Sagrado en una de sus entrevistas:

El recuerdo de haber podido colocar la conciencia en este centro es tan potente que finalmente es como que ya recuperas la brújula. El tener el sabor de saber lo que significa el verdadero amor va a ser algo que va a marcar y cambiar tu vida para siempre. (Iturriaga, A & Rivera, R. 2016, p. 65).

1.10. La pinta o la visión, conexión con lo sagrado

El corazón en conexión con lo Sagrado es lo que permite, sentir, pensar y hacer, tejer la existencia. Es donde habita la memoria. Para los taitas Camëntsá todo cuanto existe tiene una pinta y según los abuelos, esta se muestra según el taita sepa ser buen flautero, cantar y hacer música. Todo tiene músicas y colores diversos, se muestran cuando el Yagé recorre la sangre y descubre sus mensajes de tiempos antiguos y sabidurías ancestrales que sustentan su relación sagrada con el entorno. Sabidurías invisibles que son ahora insurgencias de alimento espiritual. Somos estrellas con corazón en consciencia. En palabras de Don Manuel:

“Eso lo supe cuando tomé por primera vez yagé con mi abuelo. Era un yagé especial, que se prepara con los bejucos del yagé del sol, la charupanga, y se le echan flores de andaquí. (...) Entonces, lo que yo vi fue la gente del sol. Eran hombres pequeñitos dorados como el oro, con coronas de plumas de aves, con hermosos collares de miles de brillantes colores. Pero no como los colores del día o de las películas. Son los verdaderos colores naturales los que están por dentro de todas las cosas. Los hombrecitos traían flautas y tambores como en un carnaval que celebramos nosotros. Cada hombrecito tocaba una melodía distinta, pero todas las melodías estaban acompañadas, no era un ruido, y cuando llegaban a la tierra, cada hombrecito se metía en cada objeto, en las piedras, en los animales, en todas las plantitas que tengo sembradas en el jardín. Algunos hombres tocaban más fuerte y más hermoso que otros. Ellos entraron en los bejucos del yagé y otros volaron hacia las estrellas, hacia el sol, la luna, y el cielo se pintaba de colores, y sonaba una bella música que cambiaba y cambiaba, iba de pinta en pinta. Yo sentía que mi cuerpo era un instrumento de música, de él salía toda la claridad del mundo, y yo cantaba y cantaba y a medida que cantaba, los ríos, las piedras, las flores, la tierra se pintaban de colores y se volvían música. Yo me sentía feliz, cada vez más feliz, mi abuelo me tarareaba al oído y como cantando me preguntaba si estaba viendo cosas lindas, yo le decía que sí y él se puso a cantar conmigo y así duramos como tres horas pintando todo lo que por allí pasaba. Eran cosas muy linditas, no se puede imaginar.” Al otro día, mi abuelo me dijo que esa era la ciencia natural, y que sentirse feliz de ver la belleza del mundo y de poder crearla con el canto de uno, con el soplo de uno, esa es la fuerza de curar. Hay que curar por la felicidad, por la belleza, y ese es el bien. Por eso yo respeto tanto las plantitas que tengo en el jardín, porque ellas me enseñaron a cantar y a curar. (Pinzón, C & Garay, G. 1996, p.167)

Buena tierra

Cada árbol con su raíz

hace brotar los colores de su origen;

en buena tierra

siembra tu semilla... (Jamioy, 2010, p. 123)

En versos cuya organicidad llega como caricia vegetal, nuestro poeta Camëntsá nos recuerda el saber cotidiano de los Hombres de Conocimiento de su comunidad, no sólo estamos hablando de la expresión de color de las flores y sus carnosas formas de habitar y embellecer nuestra realidad concreta, sino que nos recuerda e invita a saber sembrar cuanto nos constituye, porque somos color y música y así mismo sabríamos proyectarnos hacia la vida y su expansión y altura ¿Sabríamos reconocernos en nuestra particularidades que responden a una raíz musical, a tonos de colores insospechados?

La sinestesia que expone el taita Manuel en la que las músicas y los colores de cuanto nos rodea son vehículos de conexión y comprensión de una sensibilidad sagrada de la vida en continua comunicación con nosotros, define a los taitas Camëntsá no sólo como sabedores de un conocimiento profundamente ancestral y sagrado, sino guardianes de un conocimiento supremo que los impele a desarrollar su propia música de comunicación, con lo que podemos decir que, la palabra, desde su intención y aliento inicial, tiene una energía que se proyecta en el cosmos, afectando músicas y coloridos, lo que lleva a endulzar a cada tanto su influjo en el bioverso que lo compone a través del canto propio, soplos, murmuraciones, vibraciones.

1.11. Corazonando un bioverso multiléctico

La vida no es una sola fuerza. Occidente hizo del universalismo un concepto para el dominio de todas las culturas. Pluriverso, bioverso, la vida en la diversidad y la diferencia. Todo vibra, todo

tiene corazón, el haber olvidado eso es lo que nos ha traído como consecuencia el mundo actual. Buscamos comprender las cosmovisiones. En el mundo andino los runas, no solo miran o piensan el mundo, sino que lo viven, lo celebran, reconocen una pachacausa, por lo tanto se encuentra una cosmovivencia, el cosmosentir, el cosmopensar, el cosmosdecir. No es un encontrar procesos de una dialéctica sino procesos de la multiléctica. (Guerrero, P., 2020)¹⁴

El conocimiento del bioverso y entrettejido energético que lo compone se manifestó siglos atrás en culturas y religiones orientales antiguas como el hinduismo, en el que la comprensión de dimensiones que superaban el alcance de lo concreto, alcanzados a través de profundos estados de meditación, los llevó a realizaciones en torno a los centros energéticos o chakras, vórtices de energía inconmensurable situados en el cuerpo, les permitió a su vez comprender la influencia de los mantras, los cuales podrían definirse como palabras o frases cuyo canto o vibración restablece la naturaleza orgánica y equilibrada de las funciones de dichos vórtices energéticos que estructuran y equilibran nuestro cuerpo físico, mental y espiritual. Todo cuanto existe cuenta con centros energéticos, incluida la Tierra misma. El objetivo tanto de la meditación como del canto del mantra es afectar la frontera de la conciencia ordinaria en función de una transformación necesaria para un vivir en armonía con la disposición Divina de la vida, logrando así una multiléctica.

A lo largo del desarrollo histórico del ser humano, el habla original podría decirse era un canto primigenio. En el lenguaje de hoy tenemos: el elemento consonántico y el vocálico. Cuando generamos un sonido musical o verbal en realidad todo nuestro organismo está implicado, nuestro cuerpo físico es en sí un instrumento musical. Nuestro cuerpo es como el instrumento que se tañe, propiciando los sonidos consonánticos, mientras que las vocales corresponden al mundo espiritual,

14 Guerrero Arias, P. (Agosto, 2020) Corazonar el conocimiento. Conferencia presentada en el Grupo de Investigación en literaturas y culturas Miyakuye Oyasín. Universidad del Valle.

al conjugarse entre sí, nos da la sensación de que en cada vocal subyace algo anímicamente vivo. No es de extrañar que, en tiempos antiguos, se hablara del más grande artista Orfeo, que en realidad dominaba tanto lo anímico que no sólo podía utilizar como instrumento el cuerpo humano ya conformado, sino que, con sus notas, podría incluso hacer que la materia adoptase formas que se correspondían con esos sonidos. (Steiner, 2013)

1.12. El Ícaro como sonido primigenio de comunicación con el *biajiy*

Así pues, la expresión sonora más importante del chamanismo Camëntsá son los ícaros del taita, una especie particular de cánticos que proyectan y amplifican la energía armoniosa de la vibración curativa de la planta sagrada del yagé. El ícaro es un canto de invocación, agradecimiento y bienestar al espíritu de la planta sagrada.

El siguiente poema de nuestro poeta Hugo Jamioy (2010) podría considerarse un ícaro según el primer verso en el que nos ofrece la aclaración de que el resto de versos son un canto con armónica o loína. En este ícaro, se permite no sólo invocar al taita Yagé, sino también nombrarlo en su manifestación sagrada como principio del saber, como ser humano, naturaleza, comunidad. Lo nombra en su principio mágico como puente para tiempos antiguos de vidas anteriores, con el que se revitaliza la vida espiritual desde la danza, desde el vuelo del espíritu, desde la búsqueda de conocimiento, de verdad. Les canta además a las demás medicinas que acompañan el ritual¹⁵: la

15 Elementos utilizados en el ritual del Yagé: Habanos, veladora, guairachinga, yagé, armónica, copa, aguas siete esencias, una caneca de aguardiente preparado con plantas medicinales, dos bancos de madera, imágenes religiosas e imágenes de animales como el tigre o jaguar, Loina, Cascabel. (Jacanamejoy Juajibioy, M. I. 2017, p. 64).

música, la guaira¹⁶, el copal¹⁷, el palosanto, el fuego. Y dulcemente le pide acompañarlo en su viaje espiritual y sensible.

Yagé III

Con canto de *loína**

¡Oh, Taita Yagé!

Gran taita dueño del saber,

eres hombre

eres planta, eres gente.

Planta sagrada de la luz

bejuco mágico,

cantando vas al mundo de vidas pasadas

con canto de loina danzas

con viento de guaira vuelas

con tu espíritu vas buscando.

¡Oh, Taita Yagé!

Hoy hago humo y recojo copal,

busco palosanto,

hago fuego y camino a la vez

con incienso;

16 Término en quechua que significa viento, entre los taitas yageceros Camëntsá, la “Waira Sacha” u “hojas del viento” son unas hojas que utilizan los Taitas para realizar sus curaciones, “ventiar” al paciente y sacar la enfermedad del cuerpo. Son centrales en las tomas de yagé, y los aprendices y los Taitas siempre las tienen consigo en las curaciones. (Salazar Molano, J. 2018)

17 Los taitas sabedores sahumerean con diferentes plantas, entre ellas con una resina aromática que llaman copal, entre los cofanes es un incienso que encuentran en los árboles que le dicen pegote y al quemarlo con una braza saca un humo de penetrante olor selvático.

a ti, Taita, en tu viaje,
te quiero acompañar. (2010, p. 75)

Algunos ícaros son sólo melodías y otros son melodías con versos específicos. Algunos taitas sólo los entonan a viva voz y otros con el acompañamiento de algunos instrumentos musicales, entre ellos, maracas, sonajas de semillas y cortezas de árboles, así como loínas o harmónicas, flautas, trozos de árbol ahuecados, instrumentos que resuenan por el aliento que los vivifica. Así mismo, el tambor que resuena buscando la conexión con el corazón, está ligado a los símbolos de la mediación entre cielo y tierra. Los ícaros transmiten, despiertan y amplifican la energía autosanadora que producen el cuerpo y la mente durante la sesión ritual. Los taitas cuyo repertorio es variado y de distintas texturas son muy apreciados, pues estos ícaros proyectan los sonidos y las palabras que expresan un poder y significado místico propio del espíritu de las plantas maestras.

Los ícaros de los taitas, que son una música surgida de la mente vegetal, no tienen como función entretener, sino reverberar en la consciencia cósmica de quienes reciben su influjo, así como las manifestaciones artísticas que parten de la experiencia de visión del Yagé, todas resultan siendo revelaciones o realizaciones traídas de la unicidad con El Gran Espíritu al que fue vinculado e inspirado internamente para la manifestación artística. Dicha expresión artística es en sí misma un llamamiento al restablecimiento de la energía armónica de la vida. Lo fundamental de los ícaros no reside en su mensaje, ni en la lengua en que son interpretados, sino la vibración vocálica de la música y la posibilidad de conexión y comunicación espiritual. Aquellos ícaros monocordes, de sencillez en sus versos, melodías y tonos, cobran contundente vitalidad porque condensan ternura y fuerza del alma del taita en diálogo con la fuerza de la Planta Sagrada. (Iturriaga, A. & Rivera, R. 2016)

1.13. La música como arte chamánico: “la música física no es más que un reflejo de la realidad espiritual”

Según Steiner, el padre de la antroposofía¹⁸, cuando el ser humano está artísticamente activo en el sonido, es como si se hallara con su oído en el corazón de la naturaleza misma. Percibe la voluntad de la naturaleza y reproduce esa voluntad en la secuencia de su creación musical. De ese modo, el ser humano se halla en una relación confiada con las cosas en sí y así penetra en la esencia más íntima de las mismas. Y como en la música el ser humano se siente cerca de la esencia, siente por ello esa profunda satisfacción en lo musical. La meditación y la concentración le permiten un desarrollo de sus facultades interiores, experimentando además una transformación en el mundo de sus sueños. Sus vivencias oníricas van adquiriendo cada vez más claridad. Él recuerda que en ese mundo de luz y color se encuentran cosas y entidades que se distinguen de los demás objetos por el hecho de que uno puede atravesarlas con la mirada y no ofrecen resistencia. Aprende a conocer una suma de entidades cuyo elemento, cuyo cuerpo son los colores, entes que se manifiestan, se encarnan en el color. Poco a poco, el ser humano extiende su conciencia sobre el mundo y al despertar recuerda que él estuvo allí, presente y activo. El paso siguiente consiste en que trae consigo esa esfera al mundo diurno, y entonces aprende a ver paulatinamente lo que llamamos el cuerpo astral humano. Experimenta un mundo que es mucho más real que el mundo físico habitual. El mundo físico es una especie de condensación, una cristalización o materialización del mundo astral. De ese modo, el ser humano tiene entonces dos niveles de conciencia. La consciencia vigílica diurna, y la consciencia onírica o de sueños. (2013)¹⁹

¹⁸ La antroposofía es un sendero de conocimiento que quisiera conducir lo espiritual en el hombre a lo espiritual en el universo. Pueden ser antropósofos quienes sienten determinadas cuestiones sobre la esencia del hombre y del mundo como una necesidad tan vital como la que se siente cuando tenemos hambre y sed. Steiner, Rudolf. Anthroposophical Leading Thoughts (1924).

En este orden de ideas, sostenemos que los taitas u Hombres Medicina, así como el artista creador que trabaja con el sonido, transforma en sonido físico el ritmo, las armonías y melodías que se graban en su cuerpo astral durante la estancia onírica y, en el caso del taita curaca, hombre de conocimiento que tiene el dominio del mundo espiritual del ensueño durante la vigilia misma y que retrotrae sus mensajes conjugándolos durante la chuma producida por la planta Maestra, logra una sola música de poder y sanación con el viento de la guaira, los cascabeles, la armónica y los ícaros que la planta misma le inspira en su conexión con ella y con las pintas ofrecidas por la medicina: como sostiene el taita Marcelino Chicunque “[...] cuando se está chumado llega la pinta, si yo tomé tigrehuasca le canto a la fuerza del tigre; al cielohuasca se le canta a la luna, a las estrellas”. (Alegoría, E. 2018, p.68)

El músico posee inconscientemente el modelo del mundo espiritual que él convierte en sonidos físicos. “El arquetipo, el modelo de la música se halla en el mundo espiritual, la música física no es más que un reflejo de la realidad espiritual” (Steiner, R. 2013, p. 12). Cuando el ser humano vive en lo musical, vive en un reflejo de su hogar espiritual. En la sombra o imagen reflejada de lo espiritual, el alma encuentra su máxima exaltación, su máxima relación con el elemento primigenio del ser humano. Por eso la música actúa con tanta profundidad, incluso en el alma más sencilla. Con dicho recuerdo propio de la permeabilidad del mundo espiritual, los ícaros del taita Camëntsá dirigen a quienes se encuentran bajo los efectos del yagé por los senderos del conocimiento y comprensión de sus propias experiencias extáticas.

Los cantos traen consigo diseños con los cuales los sabedores están revestidos. La enfermedad es la distorsión del diseño. El colibrí, por ejemplo, produce una música que reestablece el diseño, con lo que podemos decir que la estética hace parte del proceso terapéutico. Los vecinos ingas usan el ideograma de kindi o colibrí en sus chumbes, y “el diseño podría decirse que está

conformado por pedazos de Indi-Llajtu (Sol, plumaje) que significa Dios, poder o autoridad” (Jacanimoy, 1993 citado por Rocha, M. 2018, p. 164) los abuelos ingas cuentan que soñar con un colibrí entrando a la casa significa que un hombre sabio visitará tu casa muy pronto. El colibrí es símbolo de sabiduría y fuerza divina. Es expresión del amor, la comunicación y la poesía. En la cultura antigua mexicana Azteca, el colibrí es la representación del corazón, el colibrí de la izquierda.

Yagé I

Sé quién eres.

Te he mirado

en el Yagé,

en el mágico mundo colorido.

La geometría borracha

ha mostrado las figuras perfectas,

el sueño pensado

la alucinación, el tránsito

el viaje al otro mundo

donde reposan todas las verdades,

el mundo donde nada

se puede esconder

donde nada se puede negar,

el mundo donde todo

se puede saber.

A ese mundo he llegado en mi viaje

y en mi camino tu imagen he visto.

Todo lo que he mirado

a través de la guasca

que da poder

no te lo puedo decir;

solo quiero que sepas

que te he mirado. (Jamioy, 2010, p. 71)

Nuestro poeta Hugo Jamioy, en el poema anterior, se permite una voz poética regida por Otra verdad del mundo invisible espiritual, reconociendo a otro en la segunda persona del singular, un tú que reconoce porque lo ha visto en su viaje medicinal, es un “te he mirado” como muestra de los linderos trascendidos por la planta sagrada de *biajiy*. Desde un temor reverencial, profiere la verdad del color, la sagrada geometría que se presenta en las pintas o visiones de las que ya hemos hablado, y profiere el sueño pensado, como aquella realidad profunda e íntima del sueño pensado por el Gran Espíritu a través de la planta maestra que se conecta con un saber antiguo y total al descubierto, pero que no puede nombrarse completamente.

1.14. El sueño y la generosidad de lo sagrado

Es el sueño o el ensoñar el escenario y actividad chamánica de interacción y comunicación con las entidades de la naturaleza, guías ancestrales, seres espirituales y parientes ya fallecidos. El ensoñar es otra de las facultades de los chamanes que se profundiza con la ingesta e interacción con el *biajiy* o Yagé. En el sueño se liberan sustancias enteógenas naturales de nuestra constitución física y química humana, permitiéndonos experiencias muy cercanas a las pintas de la Medicina de la Planta Sagrada: “Uno cuando sueña transita por estos caminos y estamos reunidos con

personas que ya murieron o que están muy lejos, que nos dan mensaje o que nos anuncian cosas de las que van a pasar.” (Pinzón, C & Garay, G, 1996, p. 168).

Nos interesa anotar brevemente que la singularización del sueño como experiencia insólita y anormal, surge de la dialéctica misma de lo sagrado, resultan siendo hierofanías²⁰ de quienes son "escogidos" como receptáculo de una manifestación de lo sagrado (Eliade, M., de Champourcin, E., & Zavala, L. J. 1976) El taita Manuel del Valle del Sibundoy nos expone que:

“Nada de lo que uno sueña es vano, todo tiene un significado. Si una persona se va a morir uno lo puede ver en los sueños, puede saberlo. Si una persona se va a ofender con uno, uno también puede saberlo. Iguales cosas pasan con el yagé, sólo que es más fuerte. Puede ver el corazón de las personas, su pasado, su presente y su futuro. El yagecero es alguien que ha aprendido a ver las pintas despierto y a controlarlas. Hay indígenas que se asombran de las cosas que les pasan. Pero es que ya se les olvidó leer las señales de los sueños. Esas señales también están en las cosas afuera, pero sólo en ciertas cosas de poder. Los cantos de ciertos pájaros anuncian visitas o desgracias. El indio está atado a la sangre de sus ancestros y esa fuerza es la conciencia del tiempo. Lo que uno puede ver en los pensamientos, en los sueños, son esos lazos de sangre.” (Pinzón, C & Garay, G, 1996, p. 168).

Entre los guerreros chamanes mesoamericanos, el sueño es un escenario tan real como el mundo físico. Ampliamente lo expone el autor Carlos Castaneda (2001), en varias de sus

20 El término fue acuñado por Mircea Eliade, en su obra "Tratado de historia de las religiones", para referirse a un ejercicio de consciencia de la existencia de lo sagrado, cuando se manifiesta a través de los objetos de nuestro mundo habitual como algo completamente opuesto al mundo profano. (Eliade, M. 2005). Eliade, M. (2005). Tratado de historia de las religiones. Ediciones Era.

producciones de rico contenido antropológico, en el que describe su camino de iniciación en el nahualismo tradicional tolteca:

“Un guerrero es un cazador inmaculado que anda a caza de poder. No está borracho ni loco y no tiene tiempo ni humor para fanfarronear ni para mentirse a sí mismo, ni para equivocarse en la jugada. La apuesta es demasiado alta, lo que pone en la mesa es su vida dura y ordenada que tanto tiempo la llevó perfeccionar. No va a desperdiciar todo eso por un estúpido error de cálculo o por tomar una cosa por la que no es.

“El soñar es real para un Guerrero, porque allí puede actuar con deliberación, puede escoger y rechazar. Puede elegir entre una variedad de cosas, aquellas que llevan al poder y luego puede manejarlas y usarlas. Mientras que en un sueño común y corriente no puede actuar con deliberación.

Si se trata de hacer comparaciones, yo diría que a lo mejor es más real en el soñar, tienes poder. Puedes cambiar las cosas, puedes descubrir incontables hechos ocultos, puedes controlar lo que quieras.” (2001, p. 136)

El proceso del nahualismo comprende la entrada en trance o sueño inducido del brujo, hechicero, gobernante o chamán, ya que, en el pensamiento indígena, el sueño constituye el canal de comunicación entre realidades alternas, es decir el sueño sirve como espacio liminal entre lo ecuménico y lo anecuménico,

“En el ecúmeno habitan todas las criaturas conformadas por materia densa, pesada, tangible y perecedera, entre estas criaturas se comprende a los humanos, la corporeidad de dichas criaturas contiene a la sustancial sutil, ligera, divina y eterna que anima el ámbito anecuménico. Por lo que, para el pensamiento indígena antiguo, el cuerpo humano es un

contenedor de entidades anímicas, dentro de las cuales están una pequeña fracción de la sustancia sutil de una deidad y otras almas que accionan las funciones vitales del cuerpo, por ello son imprescindibles y se concentran en lo que López Austin denominó “centros anímicos”, así también hay otras sustancias que se pueden adherirse al cuerpo de manera transitoria. “La fugaz y nocturna partida de uno de sus componentes explicaría los sueños; una partida prolongada, la enfermedad y su partida definitiva, la muerte.” (Domínguez Ángeles, A. 2020, p 6)

Encontramos estrechas similitudes entre la concepción del sueño en el nahualismo y la concepción Wayúu exploradas por Michel Perrin²¹ sobre el sueño y el alma, como escenario y vehículo que se permite viajar en la una estancia onírica y, cuando este viaje se prolonga, o el alma pierde el camino de regreso, se produce la enfermedad o la muerte misma.

Podríamos decir que el tiempo de los sueños y el de las pintas son sensibles a la capacidad de los chamanes de detenerlos y dirigirse a discreción hacia donde sea pertinente dar con precisión hacia el conocimiento necesario según los imperativos del contexto dado:

“El tiempo del reloj es distinto al tiempo de las pintas. En el tiempo de las pintas, uno puede viajar más allá de su propia vida y hablar con taitas que ya murieron porque cuando el espíritu de uno “sale”, al tomar yagé, uno entra por otros caminos, que no son caminos de tierra, son caminos de pintas. A veces, las cosas le llegan a uno por esos caminos, las situaciones, las personas. Otras veces uno va por esos caminos. Hay caminos que ya están hechos y que nos unen a todos los que somos indios. Son los caminos de la vida. Uno está

21 En su texto Practicantes del Sueño, Michel Perrin aborda la cosmovisión y prácticas del pueblo Wayúu alrededor del sueño.

unido a ellos por la sangre. Uno cuando sueña transita por estos caminos y estamos reunidos con personas que ya murieron o que están muy lejos, que nos dan mensaje o que nos anuncian cosas de las que van a pasar. Eso es el tiempo de los indios.” (Pinzón, C. & Garay, G., 1996, p. 167-168)

Por consiguiente, la conexión del pueblo Camëntsá con el sueño es estrecha, el sueño y la capacidad de interpretarlo no es exclusivo sólo de los chamanes. Según los sabedores, todo sueño en donde aparezca la carne es sinónimo de desgracia, catástrofe o muerte. Por el contrario, si aparece lo vegetal, el sueño augura fortuna y suerte. Las mujeres en embarazo suelen tener sueños con relación al destino y el futuro de los hijos que pronto darán a luz. “Este puede morir si ellas sueñan que están comiendo carne o pelando un pollo pequeño. En cambio, si se sueña con flores de colores, el embarazo y el parto serán benéficos y prodigarán salud a la mujer y al feto”. (Ibidem)

1.15. Vomito, luego existo: el vaciamiento de la muerte para la vida

Vasija ferviente

Taita,

esta pócima que invade mi alma

me hace ver tu cuerpo emplumado.

En cada pluma veo el rostro de muchos ancianos:

unos danzan, otros cantan, otros soplan, otros curan,

otros chupan,

otros ahuyentan siluetas negras que rondan sus pasos.

Más allá, en el fondo

veo hombres, mujeres y niños

que con las manos me llaman,

*veo a mi padre con su wayra
veo a mi madre con su cascabel,
su pelo blanco hablando de un largo camino.*

En una vasija ferviente

veo a mis hermanos

veo a mis hijos.

Taita, busco, busco y no me veo.

Siento mi cuerpo temblando de frío

y no entiendo,

si sentado junto al fogón escucho tu canto. (Jamioy, 2010, p.137)

La voz poética de nuestro autor en este poema titulado *Vasija ferviente* es la de aquel que se encuentra bajo el influjo divino de la medicina ancestral del Yagé. Su título sugiere la devoción con la que recibe la medicina y la visión espiritual que posteriormente enuncia. Es un brebaje que baña su alma y le permite ver con claridad la capacidad de transformación del taita curaca en otros seres de la naturaleza, en este caso, uno emplumado. Las plumas, como elementos propios de los taitas, llevan consigo la sabiduría de quienes pueden verlo todo desde las alturas como las aves, pero en esta ocasión se encuentran en ellos personificados los rostros de sus ancianos ancestros, de antiguos sabedores, quienes, en la chuma de la voz poética, danzan y exploran con el aliento sanador de limpieza y sanación, cantan, soplan, chupan²².

22 Durante el ritual del Yagé, los taitas sabedores chupan partes del cuerpo del paciente, bien sea física o energéticamente, como extrayendo con el aliento la energía de bloqueo que genera la enfermedad. Se ha observado que chupan sobre los vórtices de energía que en las culturas orientales se les conoce como chakras. Posteriormente, los *taišëmbwá* tienden a vomitar lo chupado.

Como voz poética, logra ver a su comunidad que lo llama siempre al *Bëngbe Uáman Tabanoc* que traduce Nuestro Sagrado Lugar de Origen, lugar de partida y llegada. Divisa a sus padres con los elementos de poder como la guaira y el cascabel, generando el viento y el sonido para ahuyentar las sombras de entidades maliciosas. Reconoce humildemente el cabello cano de su madre que connota las hebras de sabiduría y experiencia con las que teje y, a su vez, en la vasija, puede ver a sus hermanos e hijos, el tiempo pasado, presente y futuro contenido en ella. Así mismo, el temple de ánimo del poema da cuenta de una voz poética que sufre el arrobamiento de no hallarse a sí mismo, porque posiblemente, esté sobrellevando lo que para los Camëntsá significa la enfermedad,

“un tropiezo de vivir, una pérdida momentánea de identidad, un dilema, una solución inconclusa, una experiencia de ajuste. En esa misma medida la enfermedad no puede caer en un acto de orquestación magnífica y absoluta, como si el chamán fuera un director de orquesta y el paciente un músico que disuena en la armonía de la orquesta por haberse perdido en la partitura.” (Pinzón, C & Garay, G. 1996, p.176)

A pesar de encontrarse frente del *shinyak* o fogón escuchando el canto reordenador del taita, la voz poética se enfrenta a su sombra y la Planta Maestra del Yagé le muestra generosamente a dónde y a quiénes pertenece. Esta propuesta poética del artista busca manifestar desde la palabra y el verso, una experiencia que podría simbolizar la muerte como experiencia mística chamánica, en la que el *biajiy* conduce a ciertos estados de vacío o muerte del ego, en el que los presupuestos que nos configuran desaparecen, pues bien pueden ser los causantes de la desarmonización del cuerpo. La planta hace un llamado al vaciamiento para aprender de la virtud del silencio como principio creador. Así, el vómito y la diarrea que produce la medicina son la vía para deshacerse de un exceso de yo.

La muerte

UNO

La muerte,

de ella no se habla en cualquier momento

sino cuando alguien se va por este nuevo camino;

los camëntsá no tienen tiempo

para hablar de ella,

solamente piensan, hablan y hacen la vida

mientras se pueda.

DOS

Si hablamos de ella

la estamos llamando.

Pueda que nos lleve. (Jamioy, 2010, p. 53)

Además de ocuparse de la vida y revitalizarla, el autor, mediante la palabra oral de consejo, tan característica en su propuesta de oralitura, afirma el poder evocador y materializador del verbo cuando advierte no mencionar la muerte, personificando la posibilidad de que ésta llegue por quien la alienta con la palabra.

1.16. La mujer camëntsá: medicina del cuidado y guardiana de los mensajes espirituales a través de tsombiach o chumbe

Según Ma. Isabel Jacanemoy Juajibioy (2017), magíster en estudios amazónicos e integrante de la comunidad Camëntsá, las mujeres cumplen un rol importante en el tratamiento de ciertas dolencias y enfermedades entre su comunidad; dolores de muela, resfriados, dolores musculares, diarreas, jaquecas, a partir del uso de plantas y elementos medicinales, pues como

integrantes fundamentales de la comunidad, comprenden profundamente del cuidado y diversidad de la chagra en cuanto a las plantas tanto alimenticias como medicinales. Luego, si las enfermedades se tornan crónicas, es el taita quien, a través del ritual del Yagé, diagnostica, formula y en la mayoría de los casos suministra los remedios necesarios para la sanación de quien los necesita. Las funciones de las mujeres son preventivas frente a la enfermedad, las del hombre son de orden curativas.

La mujer Kamëntsá también desempeña otras funciones medicinales como es la atención prenatal de las embarazadas, el arreglo o composición de huesos dislocados del cuerpo humano, por lo que reciben el nombre de sobanderas y/o parteras, quienes en idioma Kamëntsá se les llama juajuaná y así mismo se dedica a la preparación y suministro de remedios líquidos y caseros preparados por las mamás cumpliendo así la función de hierbateras. (2017, p. 55).

Encontramos fundamental mencionar dentro de las artes chamánicas, además de los principios de cuidado, prevención y armonización de las familias al interior del territorio, la labor que ejercen las mujeres con la práctica del tejido. Así como los taitas sabedores poseen un conocimiento práctico medicinal del mundo espiritual vegetal, sabiéndose puentes de comunicación, las mujeres resguardan dicho conocimiento e historia del *Bëngbe Uáman Tabanóc* “Sagrado lugar de origen” al representar con el antiguo conocimiento del tejido de los chumbes o *tsombiach*, la cotidianidad y vivencias diarias del Kaugsay suyu yuyay: Vida y pensamiento de un lugar cuyo eje es la sabiduría del mundo natural espiritual:

Lo real, lo imaginario, lo espiritual, lo político, lo económico, lo ambiental y todo lo que implica vivir en un *Kaugsay Suyu Yuyay*: determinado lugar de vida y pensamiento, es lo que ha permitido en el caso de mi pueblo el desarrollo del “arte de tejer”. Por esto la

creatividad -en cuanto a “escribir el chumbe” la propia historia- depende de la percepción o comprensión subjetiva “del lugar de vida” que tenga cada una de las mujeres que se dedica a esta labor. (Jacanamijoy, B. 2017, p. 74)

Las mujeres tejedoras, desde sus silencios meditativos, preservan dicho conocimiento en el espacio espiritual de sus vientres y corazones y, desde dicha altura de sus cuerpos y manos, sin que pase por la categorización mental propia de Occidente y sus tecnificaciones, brota un ejercicio orgánico meditativo de tejido riguroso y metódico de continua creación del microcosmos que sustenta el pueblo Camëntsá en términos culturales y cuyo producto es el tejido de los chumbes o *tsombiach*²³

El conocimiento en un primer momento llega al “vientre o estómago” considerado como un “espacio espiritual” donde se guardan los secretos más íntimos del ser humano, posteriormente pasa al corazón, luego al cerebro y finalmente sale por la boca como palabra de “poder y conocimiento” que guía a una persona, una familia, varias familias o todo un pueblo, así, transmitiendo y compartiendo “conocimientos” con querer, aprecio o amor, serán más fácilmente comprendidos por quién o quienes deseen tener entendimiento sobre un determinado tema. (Jacanamijoy, B. 2013)

En diálogo con Patricio Guerrero (2020), podríamos decir que el tejido de la mujer es la representación de y desde la matriz donde nace todo, matriz de la vida en el cuerpo de la tierra, en el cuerpo de las mamas. La matriz de correspondencia y totalidad. Todo tiene relación con todo pues somos interseres. Desde una hormiga hasta a una estrella tiene una relación. Todo lo que le ocurre a la tierra, le ocurre a la humanidad. Necesitamos volver a los caminos del corazón y la sabiduría. El *tsombiach* o chumbe conserva la complementariedad andina de parejas, arriba- abajo,

23 Se trata de las largas fajas o bandas con las que las mujeres rodean su cintura, llamadas también chumbes.

retomando las dimensiones de complementariedad de lo pictórico y lo abstracto. Hugo Jamioy cita de memoria a su madre, mamá Pastora Jaujibioy: “Ella insistía: Aprendan a tejer de esta manera, nunca van a sufrir en la vida, si olvidan el tejido nunca van a entender lo que es vivir en comunidad, porque cada hilo representa un hombre Camëntsá y cada dibujo simboliza la vida...” (2012, p 150).

El chumbe es contención del caos. Resguardo del vientre gestado y expresión regulada del tiempo. Es, efectivamente, un círculo. Al enrollarse completo, resulta en tal sentido imagen del centro, espacio-temporal. Cordón umbilical, placenta, vientre, fogón, mujer, memoria, comunidad, pertenencia (...) El chumbe expresa, por tanto, la idea de un ritmo propio, el del tiempo articulado al origen, la madre, la familia, la Comunidad. (Rocha, M. 2018, p. 136)

1.17. Chamanismo camëntsá: lucha por la ternura, la diversidad y la memoria

Fluyendo con la energía femenina que teje el producto de su silenciosa meditación, podemos decir finalmente que, todas las prácticas culturales del pueblo Camëntsá están regidas por la sabiduría del corazón otorgada por el sagrado bejuco, *biajiy* o Yagé, planta enteógena que conecta al ser humano con un principio Divino: La salud es la posibilidad de vibrar en la energía el amor. El cultivo de la chagra, los silencios meditativos que tejen, la palabra poética que se desgaja en versos, la palabra cantada que se comunica con la pinta, la vocal cargada de alma del ícaro, los soplos de la guaira y el aliento con la loína o harmónica, son manifestaciones que buscan la armonía y equilibrio natural cósmico, mental espiritual y físico con su entorno.

La diversidad de las artes chamánicas es una lucha por la ternura, contienen una espiritualidad como dimensión política profunda de vida, no es una espiritualidad encerrada en sí misma, es un fuego que cuando se enciende, lo ilumina todo. Estas artes de nuestro pueblo

Camëntsá son la respuesta creadora para la reafirmación de la vida, son la memoria como el acumulado social de la existencia, son la revitalización de la cultura, son la identidad como discurso de preguntas vitales desde los actores vitales de la memoria.

2. Bínýbe oboyejuayëng /Danzantes del viento:

Una experiencia poética de decolonización y sanación a partir de la cualidad sagrada del mundo andino

*Por las noches
se sentaba junto al fogón,
en sus manos
giraba una hoja de coca
y sus labios iban diciendo
lo que en ella miraba.*

Hugo Jamioy

En el presente capítulo enfocaremos nuestra atención en la propuesta poética de la obra *Bínýbe oboyejuayëng/ “Danzantes del viento”* (2010), de nuestro autor indígena camëntsá, Hugo Jamioy Juajibioy²⁴, cuyo primer lanzamiento fue en el año 2005, y fue reeditado y publicado en 2010 y 2018. Obra poética con la que propondremos un ejercicio de reflexión en torno a algunas

24 Hugo Jamioy Juajibioy, oralitor y autor de “No somos gente” (2001), “Mi fuego, mi humo, mi Tierra y mi Sol” (1999). Proveniente del Valle del Sibundoy, Putumayo, es agrónomo e investigador de la oralidad y la cultura camëntsá y de otras sociedades indígenas, quien hoy reside en la Sierra Nevada de Santa Marta, junto a su esposa, Ati, quien integra el pueblo indígena Arhuaco en Pueblo Bello, específicamente en Nabusimake. Ganador de becas de investigación (2006) y de creación en oralitura (2008) otorgadas por el Ministerio de Cultura. Fue dinamizador de todo el proceso de implementación de la Biblioteca Indígena y Casa de la Memoria de la Sierra Nevada de Santa Marta, desde el 2018, impulsando los programas de formación en bilingüismo y comunicación, con el apoyo del Ministerio de Cultura, la Biblioteca Nacional de Colombia y otras instituciones, proyecto posible gracias al diálogo y la disposición de las Autoridades Tradicionales, los Mamos y la comunidad, mediados por el Ministerio y la Biblioteca Nacional, materializándose en el 2021. Es hoy el Centro de Memoria donde se despliegan talleres, tejidos, música, producción audiovisual y terrazas para la recuperación de la agricultura propia de la Sierra. Estos programas benefician a alrededor de 1.500 personas, que viven en los centros poblados más cercanos. Sin embargo, a través de los programas de extensión bibliotecaria, se busca que la biblioteca visite escuelas y territorios que son lejanos, a más de dos días de camino, para realizar actividades de lectura y de tradición oral. Nuestro autor, ejerce además como delegado para la Confederación Indígena Tayrona ante la Comisión Nacional para la Comunicación de Pueblos Indígenas de Colombia, y como asesor de Juabna de América Ediciones Indígenas, proyecto editorial para la socialización de las obras de escritores en lenguas indígenas americanas.

concepciones, motivos, figuras, arquetipos, saberes, rituales y prácticas que se inscriben y se sustentan dentro de una cosmovisión mítica, chamánica andina en su poesía, discurrir en el que buscaremos establecer diálogo con la palabra que nombra lo sagrado y, al hacerlo, se fortalecen las redes de interconexión con la cosmogonía andina que se dinamiza y concreta en la concepción de bioverso, buscando así sustentar que la obra de nuestro autor tiene en sí misma una especial potencia de descolonización, pues puede ser comprendida como una experiencia de poder de sanación de la palabra que se revitaliza, se reactualiza desde la poesía, sanando los procesos de identidad y conexión con el *jajuayenán*, género verbal camëntsá, la siembra de la palabra bonita en el corazón, no sólo en el corazón que corresponde a los cimientos de la identidad, sino también de quienes a partir de la lectura de sus versos, son permeados por su influjo espiritual.

Buscaremos enmarcar teóricamente nuestra hipótesis a partir de los conceptos de oralidad, oralitura, heterogeneidad, decolonización y por supuesto, el chamanismo, con los que pretendemos explorar la sabiduría contenida en los versos de nuestro autor, los diálogos con algunos otros autores representativos de nuestro continente, y las prácticas y artes chamánicas que se manifiestan más allá de la extensión de aliento antiguo y profundo de la voz de los abuelos que llega hasta nosotros como olores/lectores de la poesía de nuestro autor, desde la repetición de las claves míticas que se experimentan nuevamente en la reunión de la escucha alrededor del fuego, como una de muchas prácticas, muestras de resistencia que, al explorarlas, reconocemos que se recuperan a sí mismas de la lógica del proceso de colonización, en el que la desfiguración, distorsión y destrucción del pueblo oprimido, su historia y sus epistemes, insemínó violentamente la idea que dichas prácticas propias de esta sociedad indígena son expresión de barbarie. La colectividad camëntsá procura la concreción del mito, el mismo que les permitió el alcance y supervivencia hasta nuestros tiempos, por lo tanto, los versos del maestro Jamioy son la repetición

de un legado que asegura su permanencia en el tiempo y el tejido identitario de su comunidad que, en el ejercicio mismo de autoperibirse y nombrarse, sana su entorno, sana sus tiempos al mirar de frente su historia, revitaliza su lengua, se apropia de su territorio donde quiera que se encuentre.

2.1. El Chamanismo como principio de ontología relacional

La cosmovisión chamánica camëntsá del mundo, como la abordamos en el capítulo en el que nos permitimos ahondar en su potente influjo estructural en la comunidad del Valle del Sibundoy, es el conjunto de saberes y prácticas ancestrales alrededor del mundo espiritual contenido en todo cuanto existe y la relación de dicho conocimiento con el equilibrio de sus elementos, lo que asegura la comprensión de los procesos naturales de la salud, la enfermedad, el nacimiento, la muerte, derivándose de lo anterior una fuerza espiritual autóctona, que corresponde a una “ontología relacional”, como sostiene Arturo Escobar (2014), en la cual los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural, reforzando de esta manera fundamentos ideológicos, axiológicos y praxiológicos, lo que nos invita a comprender que de dichos principios relativos al espíritu, las artes chamánicas, incluida la poesía de nuestro autor, resultan siendo prácticas que han asegurado la supervivencia de nuestros pueblos indígenas, incluida la comunidad camëntsá. Sobre todo, porque muchas de estas sociedades indígenas de nuestro continente, han mantenido las prácticas de comunidad, relacionalidad y pluriverso a lo largo de los siglos desde la conquista europea, lo sostiene así el pensamiento tradicional de muchos de nuestros pueblos amerindios. Álvaro Ulcué Chocué, líder de la comunidad Nasa, lo diría en estos términos: “la palabra sin acción es vacía. La acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad son la muerte.”

Consideramos pertinente ampliar un poco más el concepto de relacionalidad y pluriverso, pues encontramos que la cosmogonía camëntsá experimenta interrelaciones esenciales entre lo que podríamos considerar, vínculos constitutivos que trascienden la dualidad. Según Escobar (2014), “en la ontología moderna —llamada dualista pues se basa en la separación tajante entre naturaleza y cultura, mente y cuerpo, occidente y el resto, etc.— el mundo está poblado por “individuos” que manipulan “objetos” y se mueven en “mercados”, todos auto constituidos y auto regulados.” (p.57) Para nuestras sociedades indígenas, no occidentales o no modernas, no existe dicha división entre cultura y naturaleza y, mucho menos, entre individuo y comunidad. Dichos conceptos nos permiten trascender la mirada dualista, alterizante e instrumental del pasado, reconociendo que el mundo es un incesante y siempre cambiante flujo de formas y de prácticas, una multiplicidad de mundos. De esta forma, pluriverso son los entramados comunitarios, alternativas al desarrollo para la transformación del mundo y las transiciones a modelos diferentes a modernidad/tradición; dominadores/dominados; occidente/mundos otros. Lo que está en juego, en otras palabras, es la existencia continuada del pluriverso, el cual los zapatistas explican como “un mundo en que quepan muchos mundos”.

2.2. Versos de un pluriverso con raíces

No somos gente

No somos gente de mundo ajeno

Con anhelo de seguir viviendo;

No somos gente de territorio

De quienes mañana se escuche hablar

Que nosotros fuimos

No somos pueblo venido de otros lugares,

Nuestras raíces son de aquí.
Somos árbol-hombre, somos gente somos pueblo,
Nacidos del fondo de la tierra,
Árboles caminando por el lugar
Heredado de nuestros taitas,
Gente cuidando la armonía y equilibrio natural,
Pueblo construyendo la casa
Para que nuestros hijos
Vivan felices y de manera natural. (Jamioy, 2010, p.79)

Desde su título, el sujeto poético en plural del poema de nuestro autor, hace el llamado a reconocer que los camëntsá no son sólo gente, son un pluriverso que se auto percibe raíces mismas del territorio que hoy habitan, no vienen de otros lugares, son semilla primigenia que se hace árbol y se autonombra desde versos, desde axiologías que habitan hoy como una apuesta por la descolonización epistémica y estética en su poética y en sus prácticas, pues se trata de una fertilización orgánica simbólica que, como señala Cornejo Polar (2019), hay un equilibrio entre lo estético y lo supraestético, borrando en cierta medida las fronteras entre “lo literario” y “lo extraliterario”, proponiendo más bien lecturas de movimientos internos entre estas dos abstracciones: Desde la sencillez del verso que, a su vez es experiencia y voz de sus mayores, funda una “conflictividad implícita en una literatura producida por sociedad internamente heterogénea” (p. 12),

Jamioy recurre a la lengua puente que es el español, asegurando a su vez la publicación bilingüe de en lengua camëntsá, ensanchando sus posibilidades de volver a nombrar las estructuras de su sociedad desde la reverberación de oralidad de sus padres y abuelos alrededor del fuego, en

la chagra, en la ceremonia, a quienes rinde respeto y suma admiración al extender hasta ellos su propuesta en lengua madre, escrita en español, la lengua de *skenás*, de los extraños que no habitan el *Bëngbe Uáman Tabanoc*, Nuestro Sagrado Lugar de Origen. En el momento que se expone a sí mismo en sus intenciones artísticas ante sus padres, Pastora Juajibioy, tejedora tradicional y el taita Ramón Jamioy, sabedor de la medicina del Yagé, practicantes ambos de la cultura de su pueblo; va en la búsqueda de claridad y de aprobación de cuanto está representando de su comunidad, pues su voz es la de todo su pueblo, así como él, ellos entretejen y retroalimentan su propuesta, exigiendo rigor en cuanto a sus creencias y legados, dicho intercambio es lo que se cuece ofreciendo al mundo, más que poesía, el arte verbal del pueblo camëntsá.

Dicho intercambio es alivio y alimento para nuestro autor, cuando de sus mayores se trata, sin embargo, él logra identificar las dinámicas de conflicto en la recepción de las diversas dimensiones discursivo-simbólicas en lo que respecta a otro tipo de lector, pues en la oralitura de Jamioy, como en la de muchos otros representantes indígenas, el discurso, el sujeto y la representación, resultan siendo núcleos problemáticos, los tres hondamente imbricados. (Cornejo Polar, 2019)

“Lo que se queda por fuera es una falta de reciprocidad y eso provoca una desigualdad. Cuánto me gustaría que ustedes hablaran mi lengua, eso facilitaría muchas cosas. Mis padres fueron los primeros que escucharon mi poesía, entonces al leerles sentía a mi padre y a mi madre como sabios, pues sentía que me nutrían, sentía que todos los vacíos que empezaban a existir serían llenados, y todo lo que sobraba, sería limpiado, es como cuando uno va a un cultivo y le quita la maleza, fortalece las plantulitas débiles, ellos no mentirían si hacía falta algo. Ellos tuvieron mucho qué ver y me llamaron la atención frente a lo que estaba mal dicho o era impreciso. Podía saber qué sentía mi padre cuando le leía

un poema en mi lengua, algún gesto con sus manos y cabeza, sentía que estaba entre iguales, reconociendo su distancia en conocimiento y sabiduría. Se entregaba totalmente a lo que yo buscaba en ese momento, yo creo que sí había como una posibilidad de dialogar y de podernos fortalecer mutuamente, aquí no, aquí estamos en una desigualdad, ustedes no hablan la lengua, está mediado por el español, para poder entender el mensaje. Desde allí tenemos que dimensionar desde esa lengua puente, tenemos que dimensionar qué estamos logrando ¿será que yo estoy logrando entregarles el mensaje?” (Jamioy, 2022)²⁵

Así pues, identificamos el conflicto en la construcción del efecto de oralidad en el discurso literario que contiene a su vez, una afiliación sociocultural disímil e históricamente densa por ser portadora de tiempos y ritmos sociales, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia: “el mito prehispánico, el sermonario de la evangelización colonial, o las más audaces propuestas de modernización, para anotar sólo tres casos, pueden coexistir en un solo discurso y conferirle un espesor histórico, sin duda turbador.” (Cornejo Polar, 2019, p. 179) En el poema a continuación, en un tono de ironía, el sujeto poético refiere la comprensión de una doctrina religiosa colonizadora que desconoce el vínculo orgánico y espiritual con la naturaleza, señalando una vida eternizada en la sed, por lo tanto, la muerte;

La sed abunda en lo alto

Jamás llueve para arriba

La sed abunda en lo alto

Qué condena ir al cielo. (Jamioy, 2010, p. 141)

25 El maestro Jamioy nombra uno de dichos conflictos de la oralitura en el conversatorio de “Viernes de Letras” el 21 de abril de 2022, en el que es invitado por el grupo de investigación de literaturas y culturas Mitakuye Oyasín, coordinado por el profesor Fabio Gómez Cardona, en cooperación con la Escuela de Estudios Literarios, la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle y la Red de Bibliotecas Públicas de Cali.

2.3. La metáfora de las márgenes y quienes habitan en ellas

Nuestro oralitor se sabe sujeto que nombra su colectividad, que recoge una tradición oral que no pudieron silenciar los españoles, en su empresa colonizadora hace cinco siglos atrás y que, ciertamente, no es la misma realidad la que profiere, es otra llena de fisuras y superposiciones. Los poetas indígenas contemporáneos son sujetos letrados que han incorporado la escritura alfabética de caracteres latinos como tecnología útil a sus comunidades, por lo tanto, estamos ante un ejercicio de la palabra que resulta ser una polifonía, una heterogeneidad que se sitúa en una apuesta ético-política.

En el poema a continuación, el sujeto poético contempla las diferencias axiológicas que lo sustentan con relación al mundo otro que quiso imponerse. En la primera estrofa alude al abuelo como representante de su propio pueblo, el sujeto vinculado estrechamente a su colectividad, trazando su camino en consciencia de sí mismo desde la metáfora de los pasos limpios y a su propio ritmo. En la segunda estrofa se da un paralelo con el afán de un mundo, quizá el de la modernidad europea que no se vivió orgánicamente en el continente latinoamericano, a quienes nos prestaron o impusieron desde su fundación las ideas de revoluciones ajenas, una libertad, una fraternidad y una igualdad en un mundo profundamente pluriversal, por ejemplo, desconociéndose, incluso hasta nuestros tiempos, la diversidad propia de las culturas indígenas y afrodescendientes que fundan nuestros orígenes. En las últimas estrofas, el sujeto poético se sitúa, desde un ejercicio ético-político, en la mirada de sus abuelos para así asegurar la visión de su futuro, leer las líneas de su rostro como los caminos andados por antiguas generaciones de su pueblo, desde la ternura de su reconocimiento, buscando la coherencia con el bienestar y la vida de sí mismo, quien traza y teje la continuidad de su comunidad.

La historia de mi pueblo

*La historia de mi pueblo
tiene los pasos limpios de mi abuelo,
va a su propio ritmo.
Esta otra historia va a la carrera,
con zapatos prestados
anda escribiendo con sus pies
sin su cabeza al lado,
y en ese torrente sin rumbo
me están llevando.
Solo quisiera verme
una vez más en tus ojos, abuelo.
Abrazar con mis ojos tu rostro,
leer las líneas
que dejó a su paso el tiempo,
escribir con mis pies
solo un punto aparte
en este relato de la vida. (Jamioy, 2010, p. 105)*

Jamioy representa en sus versos una ansiedad de una sociedad heterogénea en su constitución, visibilizando desde su sencillez, el malestar que llega hasta nuestra época, con relación a la estigmatización o violencia epistémica de los discursos otros. Esta ansiedad puede ser un signo de peligro, pero también puede ser un signo de que algo nuevo está emergiendo. Desde sus versos, nos convoca a desplazarnos a la metáfora de las márgenes ¿Quiénes habitan en la

marginalidad? Por lo tanto ¿Qué se ubica en el centro? “no existe nada que sea central. El centro se constituye siempre en términos de su propia marginalidad” (Sarup, M. 1999, p. 38) con lo que podríamos decir que Jamioy, como otros de nuestros autores indígenas contemporáneos, desde sus oralituras, representan, citando a Silvia Rivera Cusicanqui, aquello

“que pone en jaque a las élites pensantes, provocando un malestar epocal por el desorden que introduce en las formaciones discursivas existentes. Debo aclarar, sin embargo, que lxs sujetxs de esa nueva esfera de sociabilidad no tendrían por qué pensarse en términos de nación, sino ante todo como una pluralidad de horizontes de sentido, prácticas colectivas y discursos críticos, encarnados en moldes organizativos y políticos también diversos, tanto ancestrales como reinventados. Podríamos decir, entonces que, tanto en Bolivia como en otros países de la región, todo aquello que antes había estado ausente del registro verbal de lo decible y de lo políticamente concebible, aparece súbitamente en escena en el último cuarto de siglo.” (Rivera Cusicanqui, S. 2019 en Lânes, P. 2019, p. 210-217)

2.4. Profiriendo la palabra que nombra para potenciar el aliento que vivifica: ahora en la tecnología de la escritura

En este ejercicio investigativo, nos encontramos entretejiendo las categorías críticas ya descritas con su poética, para así intentar aproximaciones que nos permitan sostener nuestra hipótesis en la que buscamos defender que la palabra que se reaviva en la oralitura de nuestro autor, corresponde pues a un proceso decolonizador, que sana sus comunidad, fortalece su identidad camëntsá al proferirlas, pues en sus versos están recogidos los saberes profundos de sus comunidad, de la medicina del Yagé, base del chamanismo camëntsá y praxiología de dicho conocimiento ancestral, lo que incluye las artes chamánicas, además de la potencia sanadora de la

palabra bonita que se siembra en el corazón, siendo esta la forma de referirse al arte verbal camëntsá dotado de poder creador a quien recibe su influjo.

La palabra en el pluriverso indígena, es una palabra de poder, viva y activa y que sostiene una relación singular con aquello que nombra. Como ya se desarrolló en el capítulo anterior, trasciende su relación significado/significante, pues es la vibración que vincula el nombre con lo nombrado. Así pues, la palabra es sagrada por su capacidad creadora, facultad que compartimos con los dioses: la capacidad de crear mundo a través del acto de la palabra. Por tanto, la palabra que deviene de la oralitura devela, como dice Enrique Lihn que, “somos contemporáneos de historias diferentes”, al renombrar a su comunidad, también se revelan nuevos mundos,

“el sujeto que surge de una situación colonial que está instalado en una red de encrucijadas múltiples y acumulativamente divergentes (...) y el mundo latinoamericano, y el andino específicamente, es de una violencia extrema y de una extrema disgregación. Aquí todo está mezclado con todo y los contrastes más gruesos, se yuxtaponen cara a cara cotidianamente.” (Cornejo Polar, A. 2019, p. 179)

La obra de Jamioy, como la de otros autores indígenas contemporáneos, es expresión de la condición múltiple, plural, híbrida, heterogénea o transcultural del Abya Yala. Fabio Gómez Cardona en su libro “*Escritores indígenas de Colombia. Cuatro textos fundacionales*” (2016), define y conceptualiza en torno a un corpus de producciones textuales y escriturales amerindias, caracterizando en ellos la diversidad, la heterogeneidad, las marcas de la interculturalidad, la heteroglosia y la confrontación entre los universos de la oralidad y de la escritura, con implicancias en las circunstancias de creación o producción, circulación y consumo o recepción de los textos. En su estudio señala que investigadores especializados, antropólogos, lingüistas, folclorólogos, han publicado recopilaciones de relatos de diversas culturas del conjunto de las tradiciones míticas

amerindias en Colombia, las cuales son sumamente ricas y complejas, sin embargo, indica que este importante acervo poético, lingüístico cultural, no se incorpora plenamente en el canon de la literatura colombiana, “en el cual se privilegia la visión hegemónica eurocéntrica del arte, la sociedad de la cultura y le asigna las tradiciones narrativas amerindias un lugar nulo o marginal.”

(p.11) Determinado además que,

“la cuestión se torna más crítica cuando se trata de reconocer que hacia finales del siglo XX, fueron surgiendo gradualmente escritores indígenas con nombre propio, quienes, una vez apropiados de la tecnología de la escritura, la han puesto al servicio de la producción intelectual comprometida con los procesos históricos y sociales de sus propios grupos étnicos; estos autores indígenas han sido o son líderes de sus comunidades, maestros luchadores, a quienes les ha tocado enfrentar no sólo las contradicciones y conflictos propios de cada grupo humano considerado en su interior, sino también las contradicciones y conflictos. Frente a la sociedad dominante. Al erigirse en voceros de su grupo son figuras claves en el proceso de recuperación del alma, el espíritu y la dignidad indígenas.” (p. 12)

La propuesta poética de Jamioy, desde su sencillez y verdad tradicional camëntsá, problematiza la construcción epistemológica del “objeto” literatura, avocada a una respuesta a nuevas maneras de leerla como potencia descolonizadora, porque en su nombrar, vibra una reivindicación de sus axiologías y prácticas. Jamioy diría:

Analfabetas

A quién llaman analfabetas,

¿a los que no saben leer

los libros o la naturaleza?

Unos y otros

algo y mucho saben.
Durante el día
a mi abuelo le entregaron
un libro:
le dijeron que no sabía nada.
Por las noches
se sentaba junto al fogón,
en sus manos
giraba una hoja de coca
y sus labios iban diciendo
lo que en ella miraba. (Jamioy, 2010, p. 179)

El arte verbal camëntsá busca nombrar el mundo directamente, la intencionalidad de nuestro autor es genuina al nombrar lo que sin ambages genera tensión, nos sitúa en lugares equivalentes “*Uno y otros /algo y mucho saben*”, su interés no es la defensa, es el reconocimiento de saberes heterogéneos, es la visibilización de la agresión simbólica de una cultura dominante que carece del sentido del sentipensar el saber profundo de la naturaleza, de lo sagrado que en ella habita y que imbrica todos los seres y las cosas: Se trata del aliento mediante el cual se transmite e intercambia la esencia misma del ser camëntsá. En inga lo llaman *samai*: “Es el ‘poder de la palabra’ que está en el corazón de los ‘mayores’ y de allí sale convertido en *Samai*: aliento o espíritu, palabra de saber o conocimiento, que guía la historia de las futuras generaciones. *Samai o aliento de corazón* es, entonces, una forma espiritual de comunicación entre todos los seres que convivimos en el universo” (Jacanamijoy B., 2017 en Arenas, D. 2019, p. 37)

2.5. ¿Quién soy yo? Una pregunta y una respuesta viviente en lengua madre y en español

Encontramos en su obra “Bínÿbe oboyejuayëng/ Danzantes del viento” influencia de diferentes autores indígenas de diferentes rincones del continente, entre ellos, el poeta maya k’iche’ de Guatemala, Humberto Ak’abal, cuya poesía se inspira en la potencia de la oralidad de su pueblo, pero en español, la lengua del colonizador:

El canto viejo de la sangre

*Yo no mamé la lengua castellana
cuando llegué al mundo.*

*Mi lengua nació entre arboles
y tiene sabor de tierra;
la lengua de mis abuelos es mi casa.
Y si uso esta lengua que no es mía,
lo hago como quien usa una llave nueva
y abre otra puerta y entra a otro mundo
donde las palabras tienen otra voz
y otro modo de sentir la tierra.*

*Esta lengua es el recuerdo de un dolor
y la hablo sin temor ni vergüenza
porque fue comprada
con la sangre de mis ancestros.*

*En esta nueva lengua
te muestro las flores de mi canto,*

te traigo el sabor de otras tristezas

y el color de otras alegrías...

Esta lengua es solo una llave más

para cantar el canto viejo de mi sangre. (Ak'abal, H. 2009, p. 9)

Ak'abal admirablemente recoge en el poema anterior, como sostiene Ma. de las Mercedes de Ortiz, el dilema de una conciencia de que el uso del español trae consigo las huellas de una historia de dolor e invisibilización que, a su vez, el guatemalteco revierte su sentido hoy día, permitiéndole el ingreso a otros mundos con una nueva perspectiva del suyo propio, visibilizando su comprensión de ambos.

“El bilingüismo de su poesía hace que él sea un escritor de, en sus palabras, confluencias.

Confluencia excluye aquí el predominio de una lengua sobre otra y de una cultura sobre otra que caracterizó tanto la realidad colonial como la republicana, y pone a las lenguas y a la cultura coloniales e indígenas en un plano de igualdad; es más, se aprovecha de la lengua colonial para expresar de manera novedosa su mundo maya k'iche'.” (Ortiz Rodríguez, M. D. L. M. 2019, p. 109)

Así mismo, Jorge Miguel Cocom Pech, escritor maya yucateco, influye en gran medida en la poética de nuestro autor camëntsá, sobre todo en lo que tiene que ver con la poesía conversacional entre dos generaciones, niños y mayores, inspirado en su libro “Secretos del abuelo” (2006).

Los ojos

Taita,

¿qué son los ojos?

Hijo, los ojos

*son las flores que brotan
del jardín del alma.
Taita,
¿y esas flores amarillas
de ese árbol del alma
de quién son?
Hijo,
son de un taita que ya caminó.
Taita,
¿y él cultivaba
flores en su alma?
Sí, así es, hijo.
Taita,
¿y yo puedo cultivar
flores en mi alma?
Sí, hijo,
tus ojos son el brote floral
y debes regarlo cada día
para que miren en ellos
el color puro de tu alma. (Jamioy, 2010, p. 41)*

La ternura de la interacción entre el niño que admira la sabiduría del taita sabedor, nos permite ingresar en la confianza del niño en las palabras que resultan palabras mayores, las palabras de sabiduría, las palabras que se expresan en un lenguaje formal ante el niño, porque hay

una confianza del taita en el alma misma del niño que transitará los caminos de todos los camëntsá, asegurando así su continuidad, y hay devoción y alivio del niño en las palabras antiguas de su taita. A su vez, nuestro autor diría que, “si a un niño se les habla con palabras de sabiduría, él entenderá, es una energía que va mucho más rápido que la palabra de comunicación, ya hay una transmisión de energía” (Jamioy, 2022). El poema anterior es muestra de la hermosura de *botaman biyá*, “la palabra bonita” y el *jajuayenán*, género verbal camëntsá que traduce, sembrar la palabra en el corazón.

Pon tus huellas

Se van cruzando

estos caminos

creados por tus abuelos;

son para encontrarse y darse la mano.

Pon tus huellas hijo,

así, seguirán viviendo. (Jamioy, 2010, p. 83)

En la presentación del libro “Mukult'an in nool”/ Secretos del abuelo (2006)²⁶ del autor yucateco, Miguel León Portilla describe lo que significó para Cocom Pech escuchar al abuelo; era acercarse a la antigua palabra, la que a su vez don Gregorio había recibido de sus ancestros y no fue un mero escuchar. Jorge Miguel aprendió a preguntar sobre qué eran las flores, las nubes, las cigarras, las libélulas, los sapos, así mismo, con apremio y angustia, hizo una última pregunta, ¿Quién soy yo? A lo que su abuelo le contestó a manera de designio:

“Tú eres una pregunta viviente, tú eres una traviesa interrogación ambulante en busca de una respuesta sin fin”. Así ha sido nuestro amigo Cocom Pech, sigue siendo una pregunta

26 Pech, J. M. C. (2006). Secretos del abuelo: Mukult'an in nool. Universidad Autónoma de México.

viviente su propia nueva palabra prosigue en el interior de sí mismo, el diálogo con los relatos ancestrales que ahora le pertenecen como maya. (...)

Así, al recibir las páginas que aquí nos entregan su palabra da nueva forma de existencia a la antigua, pero por encima de todo, creación literaria es la suya, en la que se escucha el lenguaje de los pájaros. Se entrevé la presencia de los dioses. Se contemplan las flores y mariposas que se elevan, como en los ciclos del tiempo, de que tratan los viejos libros mayas. Hay aquí también muchas formas de reencuentro, sabiduría del pasado y compromiso con el presente.” (Portilla, M.L 2006, p. 16)

El autor camëntsá no imaginó nunca que la lengua escrita en español le permitiría no sólo reforzar sus rasgos identitarios al fragor de la lengua madre de sus mayores, sino que también se permitiría las preguntas que varios de nuestros autores amerindios se vienen formulando, buscando en la exploración del diálogo con sus mayores, una resignificación de su práctica como poetas, extendiendo sus clarificaciones y contradicciones al viento que nos roza la piel a todos cuanto habitamos la tierra. Reactualiza el lenguaje del agua, de los pájaros, de las flores, del fuego, de la Luna, de la música, de la vida misma, auspiciando el reencuentro del pasado ancestral con un hoy que nos convoca en la búsqueda de belleza que conmueve, trae alivio y sanación insospechada de la palabra bonita impregnada de sencillez, sabiduría y profundidad.

2.6. El fogón como testigo de lo innombrado hecho palabra

Es casi un imperativo mencionar la influencia del poeta mapuche Elicura Chihuailaf en la obra de nuestro autor camëntsá, pues se ha pensado el ejercicio mismo de recoger de la oralidad de su pueblo, los motivos de su oralitura, reflexionando en torno al género que resulta de una riqueza en la que la intuición desborda las categorías críticas, porque hay alrededor del fuego, una intimidad y misterio que se teje desde el cálido aliento antiguo de quienes se entretejen en su

contenido. En 1995, Chihuailaf en un Encuentro de Escritores Indígenas de América, en la ciudad de Tlaxcala, México, sostuvo una conversación con su hermano, el poeta Jorge Cocom Pech, a quien le expresa ser un oralitor, porque su poesía transcurría al lado de la oralidad de su gente, de sus mayores, en el respeto hacia ellos, hacia ellas: a su pensamiento sin artificios de la palabra.

“Dije que mi “oralitura” –en lo atinente al mundo de lo nombrado– habla a partir de lo que conozco y puedo reconocer en cualquier lugar donde esté: como el aroma de las flores y de las hierbas y plantas medicinales de nuestras montañas. De allí también mi permanente y profundo agradecimiento por la maravillosa revelación de lo innombrado que media entre la oralidad (su verbalización y el misterioso sonido del silencio) y la escritura.” (Chihuailaf, E. citado por Salazar Molano, J. 2018)

Para nuestro autor, el *shinjak*, tulpa o fogón es considerado el lugar sagrado de las tres piedras que sostienen la vida en comunidad; siempre se encuentra encendida, así parezca dormida, alrededor de ella se forja íntimamente el carácter del hombre camëntsá. Junto al calor del fuego confluyen las intenciones de la vida familiar, de la vida en comunidad: se preparan los alimentos que en su principio fueron cosechados o intercambiados de la chagra familiar. De igual manera,

“también se sazonan la antigua y la nueva palabra, alimento que llena el espíritu de nuestra vida. Junto al fogón se sientan los abuelos, las tías, los tíos, los papás y nosotros los hijos; mientras se asan el choclo y las arepas de maíz, o se tibia la chicha, o se cocina la sopa del veshán, el abuelo cuenta sobre nuestro origen, sobre los lugares sagrados, sobre las plantas medicinales, sobre los principios de vida. Es allí donde nos alimentamos de la antigua palabra, aprendemos y empezamos a inventar la nueva palabra para no morir en el transcurrir del tiempo”. (Jamioy, 2012, p.149)

Escarba las cenizas

Hijo, abandonado está el fogón de donde desprendiste tu nombre

mientras con frío buscas abrigo fuera de tu propia energía.

Regresa,

siéntate en el círculo donde las palabras del abuelo giran.

Pregúntale a las tres piedras, ellas guardan silenciosas el eco de

antiguos cantos.

Escarba en las cenizas, calientita encontrarás la placenta con que

te arropó tu madre. (Jamioy, 2010, p. 135)

En el poema anterior, denotamos cómo se manifiesta la poesía visión-práctica en nuestro autor, es decir, la poesía en función de sus principios axiológicos y la praxiología camëntsá desde un énfasis narrativo intergeneracional. Así pues, la voz poética es la de la madre o el padre que le recuerda al hijo, la desgarradura de abandono que provoca el saberse lejos del fuego que convoca la vida en familia y colectividad, el olvido del territorio, el olvido del totem u oráculo que resulta siendo el fogón que contiene su identidad primigenia, la del abrigo de sus mayores, el círculo energético que lo constituye, la música vibratoria de los antiguos cantos de los sabedores. La voz de madre o del padre imperativa y a su vez, profundamente amorosa, le pide al hijo regresar, porque percibe su confusión frente al mundo heterogéneo en el que se encuentra, le pide escarbar en las cenizas sensibles al devenir del viento, del tiempo, del destino, de las transformaciones históricas y culturales, porque sabe que en ellas se sustentan la vida y el poder de su fuero interno.

Por muy cenizas frías que aparentan ser, en su sentido literal y metafórico, las cenizas de una *tulpa* que nunca se apaga, son el indicio de un fuego que se avivó ofreciendo luz espiritual materializada en el círculo de la palabra de los mayores, para cocer los alimentos de la chagra

familiar o para que fuera resguardo de la placenta enterrada en el momento de su nacimiento, la misma con la que se conformó en un principio en el vientre fértil de su madre, quien hoy le recuerda que dicha placenta, fue también alimento de la tierra en la que descansa dicha tulpa o fogón, pues una de las prácticas o rituales en la sociedad Camëntsá, además de acercar al recién nacido al fuego y cortar cerca de él el cordón umbilical, la placenta se entierra debajo del *shinyak* o cerca del mismo, a veces acompañada por un tizón de carbón, simbolizando el calor de la amistad, asegurando con este ritual, una vida social activa y feliz, rodeado de amigos y calor humano²⁷. Así mismo, dicho ritual simboliza la semilla enterrada en la madre tierra *Tsëbatsana Mamá*, sustento que lo fortalecerá desde dicho momento hasta volver a ella en el momento de la muerte. El escarbar en las cenizas es pues la representación de identidad, integración y resistencia del pueblo camëntsá, es el abono natural de la vida y la tierra que, su madre y padre, la promesa amorosa de protección del universo, se lo recuerdan.

2.7. Canto de poeta colibrí: experiencia espiritual de lo sagrado

Danzantes del viento son los mismos Camëntsá, toda su comunidad, sus padres, los taitas sabedores, los médicos yajeceros, las mujeres dadoras y tejedoras de vida y arte, los músicos que amenizan el día grande del reencuentro anual del *Bëtscanaté* o fiesta o carnaval del perdón. A todos ellos y, ante todo, al Creador *Bëngbe Bëtsá* y la Madre Tierra *Tsëbatsana Mamá* es dedicado el libro *Bínýbe oboyejauyéng*. Hasta el momento, nos hemos detenido a reflexionar en torno a las representaciones poéticas alusivas a los taitas sabedores, eje cultural de su pueblo, quienes además nos ayudan a comprender el mito que se enriquece en las experiencias mágicas propias de sus ceremonias de sanación, sin embargo, es pertinente mencionar que los danzantes del viento, como

27 La placenta se entierra entre otras razones, para evitar brujerías sobre la familia. (Pinzón, C. & Garay, G., 1996, p. 147)

los nombra nuestro autor, animan cada uno artes que resultan del saber chamánico, asegurando, los procesos de sanación física, mental, espiritual y cósmica.

A partir de la palabra bonita, nuestro autor propone en sus versos imágenes sensuales de la naturaleza misma, define la poesía como si fuese esta una energía que conecta y moviliza a los danzantes mismos hacia las manifestaciones de la vida misma, hacia los fenómenos sutiles de la naturaleza. La poesía es para la voz poética, la misma energía del viento compartido de sus ancestros, en versos personificado, dotado de habla y memoria, el viento está hecho de lo mismo que el aliento de sus mayores, dueños de las huellas antiguas que han dejado caminos a su paso. La poesía es manifestación de las sinestesias propias del principio de vida que se expresa en la naturaleza, es capullo de flor, color, sabor y aroma, todas posibles por la danza del aire mismo que lleva consigo la promesa de vida en el polen. La energía espiritual que interconecta los seres del pluriverso.

Somos danzantes del viento

La poesía

es el viento que habla

al paso de las huellas antiguas.

La poesía

es un capullo de flores hecho palabra;

de su colorido brota el aroma

que atrapa a los danzantes del aire.

En sus entrañas guarda

el néctar que embriaga al colibrí

cuando llega a hacer el amor.

La poesía
es la magia de las orquídeas.
Sus bellos versos hechos colores
se nutren de la vida pasada de los leños viejos.

La poesía
es el fermento de la savia para cada época;
los mensajeros llegan, se embriagan y se van
danzando con el viento. (Jamioy, 2010, p. 61)

Según el paradigma clásico, el universo posee la cualidad de mostrarse y por ello, ser descrito y analizado por las ciencias de la naturaleza, como también posee la cualidad de la interioridad y espiritualidad, investigada por las ciencias espirituales. Nuestro autor reconoce orgánica e intuitivamente, a partir de su conocimiento del chamanismo, herencia de sus taitas sabedores, que el universo es pluriverso, es la comunión de ambas y otras realidades que se imbrican armoniosamente, la separación dual es inconsistente, ya que el espíritu pertenece a la naturaleza y la naturaleza a su vez se presenta espiritualizada. Lo anterior descrito son avances logrados a su vez por la física cuántica, posterior obviamente a la sabiduría de los taitas yajeceros,

“El universo y cada fenómeno son contemplados como el resultado de una cosmogénesis.

Una de las características de la cosmogénesis es la *auto-poiesis*, tal como la denominan algunos cosmólogos. *Auto-poiesis* significa la fuerza de auto-organización presente en el universo y en cada ser, desde los elementos más primordiales de la creación.” (Boff, L. 2011, p. 45)

Con el apartado anterior del teólogo, filósofo y ecologista brasileño, Leonardo Boff, consideramos que muchas de las sociedades ancestrales, incluidas la de nuestro autor, son

conscientes de la experiencia fundante de lo sagrado “el universo se transforma en un sacramento, en un espacio y en un tiempo de manifestación de la energía que atraviesa todos los seres, en la oportunidad de la revelación del misterio que habita la totalidad de las cosas.” (2011, p. 149) En versos de nuestro autor “*Todo cuanto nuestras manos palpan/ tiene espíritu*”, y en este conocimiento de la energía espiritual vibratoria de la naturaleza, es donde radica la comprensión de la potencia de la palabra intencionada que se proyecta sobre el mundo, por lo tanto, son en sí mismas, palabras de poder, palabras que más allá de su eficacia simbólica o de transmisión de los sentidos del mundo, que “los narradores y cantores tradicionales prefieren hablar de *poderes* y *consejos* porque pueden movernos desde adentro y cambiar o restablecer el modo en que vemos y sentimos las cosas colectivamente.” (Rocha Vivas, Miguel, 2010, p. 33)

2.8. La gente del sol: el mito vivo de lo sagrado de las cosas

Piedra

I

*Frío silencio de tu cuerpo
en el centro de tu imagen
retumba el eco
hablando
los secretos de mi gente.*

II

Mírala fijamente:

sentirás la mirada de antiguos pobladores. (Jamioy, 2010, p. 157)

La voz poética del poema anterior es una voz contemplativa que reconoce en la materia de la piedra, un silencio vivo, un silencio de quienes meditan un secreto, el de los ancestros que

habitan en ella, los primeros Camëntsá, contenidos a su vez en el relato oral de “La gente del Sol”, citado en nuestro capítulo anterior, en el que don Manuel, en ese entonces, aprendiz de taita, describe la experiencia de pinta con el Yagé, en el que reconoce a los hombrecitos del Sol, seres cósmicos dorados, con plumas y collares hermosos de intensos colores, quienes portaban a su vez, flautas y tambores, trayendo con ellos diversas músicas y colores, seres cósmicos que descienden a la Tierra e ingresan a su vez en los bejucos del Yagé, las estrellas, el Sol, la Luna, las piedras. Cuando la voz poética en la segunda estrofa invita a posar los ojos en ella, contenedora de los hombres del Sol, busca volver a sentir la mirada de las raíces mágicas que los compone, porque fue a ellos a quienes se manifestaron, para recordarles que también son música, también son color y desde la vibración del aliento cantado, ingresan en la sinestesia del mundo autopoietico camëntsá.

Schelling sostiene que la mitología “por su profundidad, su duración y su universalidad, solo pueden compararse con la naturaleza misma”. En sus versos de sencillez y profundidad insospechada, nuestro poeta camëntsá reúne en su oralitura, aquello que parte de un principio de consciencia del aliento hecho palabra, bien sea en la música o la poesía que se forma en el corazón o en la cabeza del cuerpo, del territorio, de la colectividad, y se moviliza, se inhala, se exhala, se le deja ser, impactar, componer, se le deja volver, porque la oralidad se complementa, se redondea, como dicen los misak misak o guambianos. Así, recurre a los relatos orales de los taitas sabedores en la ceremonia de Yagé o al círculo de la palabra de los mayores en el *shinyak*, pues al mito se vuelve para “hacer vibrar nuestros dones entendiendo que hemos perdido el contacto inmediato con las grandes realidades del mundo espiritual del que forma parte todo aquello que es genuino de la mitología.” (Jung, C. G., & Kerényi, K. 2004, p. 15)

Según Bronislaw Malinowski citado por Jung y Kerényi (2004),

“el mito en una sociedad primitiva, es decir, el mito en su forma viva y espontánea no es meramente una historia explicada, sino una realidad vivida. No pertenece al género del inventado como aquello que leemos en las novelas de nuestros días, sino a una realidad efectiva, viva que pudo producirse en las épocas más antigua y desde entonces persiste en influir el mundo y en los destinos humanos... Esas historias no se mantienen vivas por una vana curiosidad, ni por pertenecer a cuentos inventados, pero tampoco por tratarse de relatos verdaderos. Para los indígenas constituyen la expresión de una realidad originaria más poderosa e importante. A través suyo queda determinada la actual vida de la humanidad, sus actividades presentes y su futuro destino, su conocimiento, por un lado, les procura a los seres humanos la motivación para proceder a sus actos rituales y morales, y por el otro les proporciona las adecuadas instrucciones para su ejecución.” (p.20)

Así bien, la ancestralidad del Valle del Sibundoy es multicultural, pues ha sido lugar de transición entre selvas amazónicas, valles andinos y las costas del océano Pacífico. Históricamente, tanto ingas como camëntsá se han visto afectados por misiones evangelizadoras, la más agresiva fue la de los monjes capuchinos quienes impusieron sus términos ideológicos y prácticos desde 1893 hasta 1969, lo que derivó en que muchos de los relatos míticos, tengan hoy resoluciones con elementos o valores católicos. A partir de lo anterior, queremos insistir en que son los rituales, las ceremonias del Yagé, los círculos de la palabra, el carnaval del Perdón, los escenarios en los que el mito se reactualiza y cobra sus hondos sentidos prácticos de colectividad, logrando un influjo de sanación de las heridas coloniales, del desgarramiento de confusión identitaria o de los procesos de aculturación propios de la modernidad. Lo anterior, lo sustenta el poeta Jamioy, a propósito de la palabra que vincula a la colectividad alrededor del mito de creación y cómo se actualiza en la

comprensión de la palabra que deja huella por su circularidad y repetición, por la dinámica de participación de los miembros que se erigen y sanan a través de ella:

“La visión lineal versus visión circular: Cuando nos reunimos, formamos un círculo, donde te toque sentarte, los ves a todos, así funciona el pensamiento, una repetición para cuidar la tradición, es una circularidad de un todo siempre. Permite la fortaleza de la identidad a partir de las prácticas de quiénes somos. Se evidencia en un pasado, presente, futuro. Desde el presente se vivencia el pasado en los relatos de origen de algún abuelo. Ellos lo dicen como si estuviesen todos presentes en ese momento de creación. No es necesario decir hace cuánto ocurrió, cómo se inventó el mundo desde una asamblea que convocó a cada madre y a cada padre eran quienes tenían en su espíritu encomendado algo. Asistió la madre del agua y el padre de los alimentos quienes tenían en su espíritu para alimentar el mundo. Ya el mundo existía, ya existía el espíritu. No asistió el padre el Sol, por lo tanto, no se vio lo que inventaron. Cuando hace el aporte de la luz, se comienzan a ver todos los fenómenos físicos: montañas, ríos. La palabra tiene esa fuerza. ¿qué tenemos para aportar si usted también pertenece aquí? La palabra tiene una fuerza, una energía, un poder. Ocurrió hace cuanto tiempo atrás, tiene vigencia. Esa fuerza y poder de la palabra se sostiene si nos encontramos en comunidad. La individualización de la vida, hace que se pierda toda la fuerza posible como pueblo, como humanos. Y está influencia de los medios por individualizarnos, nos hace débiles, nos enferma espiritualmente. Todo es más llevadero en comunidad. Cuando vemos de manera lineal, la memoria falla, las cosas importantes se olvidan, lo que no se repite, debilita la identidad.” (Jamioy, 2022)

Luego, es pertinente decir que la visión circular del tiempo, no se refiere a un círculo cerrado que se repite indefinidamente, sino a un movimiento en espiral que, en la cosmovisión

andina, no es un tiempo que se repite, sino un tiempo que regresa cíclicamente, *kutik* y en ese retorno se dan nuevos fenómenos que trae la fuerza de la transformación para recrear la danza cósmica del mundo, de ahí la noción de *Pachakutik*, siendo *pacha*, el cosmos, el tiempo, espacio y sentido. (Guerrero, Arias. E. P, 2018) Por consiguiente, la obra de nuestro autor incluye los distintos campos textuales que permiten defender la base cultural que exalta su lengua, sus prácticas, pero que también invita a la noción de visiones de cabeza, el giro conceptual que busca reactualizar el pensamiento propio en diálogo constructivo con la otredad no indígena, buscando la fibra humana de la que estamos hechos, estableciendo un llamamiento, porque todos tenemos un espíritu con una encomienda por aportar en el círculo donde todos nos vemos y somos escuchados, invitando de esa manera a reflexionar en torno a las dinámicas de poder y las regulaciones que tienden a jerarquizar lo sensible y condicionar la experiencia.

2.9. Batás, personificación de los principios ético cósmicos andinos

Jamioy se sabe puente y amplificador de su cultura, por lo tanto, propuso una división en su primera edición de “Danzantes del viento” (2005) por *uigsas* o ideogramas, tejidos propios de los chumbes o *tsömbiach* que, como lo habíamos mencionado en el capítulo anterior, son un tipo de faja tradicional, en el que las mujeres tejedoras del Valle del Sibundoy despliegan pictogramas en su tejido, en los que representan elementos de la naturaleza y cotidianidad Camëntsá: la Luna o aquello que nos da la vuelta o madre Luna (*Juashcón*); el Sol, padre dador de la luz en el tiempo (*taita Shinÿe*), o motivos cotidianos como el flautero (*flautëfj gëhuaya*), el agua (*bëjay*), seres míticos como Taita de los brazos derechos o taita oso (*Taita Buacuandërëch*) y por último, el nido o canasto de huevos (*Oshmëmnayshá*). El tejido nace de un silencio contemplativo femenino a manera de transmisión del saber que dichos ideogramas encierran, porque las mujeres o *batás*

hacen parte fundamental de la sabiduría camëntsá, facilitando el reencuentro y la reconciliación con la cultura en términos colectivos, familiares y personales.

En su poema *Mujeres Camëntsá*, nuestro autor propone una voz poética caracterizando su influjo en la sociedad camëntsá, en cada uno de los espacios significativos que los caracteriza, las mujeres juegan un rol fundante: sostienen espiritualmente el tejido humano desde su principio sensible, rigen en el hogar, siendo las guardianas de la tulpá, del fogón, de los alimentos. Rigen en la chagra familiar, en la que trabajan la tierra, procurando el alimento que también es medicina, porque buscan el equilibrio con los tiempos de la luna, en comunión con los tiempos del bioverso, se encargan de su cuidado y de la transformación de los alimentos ahí cultivados. Sus manos son capaces de lo que el poeta no alcanza a nombrar, por lo inabarcable y fundamental: sostienen desde su constitución espiritual todas las facetas de la cultura, en la que la medicina ancestral, la de las parteras, la de las sobanderas, constituye una sabiduría que brota del servicio a la comunidad, producto de la experiencia antigua de sus madres y abuelas, hilado de generaciones sostenida por la palabra intuitiva y de conexión con la vida y para la vida que se resuman en sus prácticas diarias.

Mujeres camëntsá

(...)

IV

Paciencia a toda prueba.

A todos nos miran

como a sus propios retoños;

parece que hubieran gestado

miles de camëntsá.

Nos arrullan con sus palabras;

*y sus manos, mientras trabajan,
van moldeando nuestra vida.*

*Así son las batás,
silencio en pensamiento profundo,
prudencia en sabiduría camëntsá,
manitas inquietas*

por hacer el bien. (Jamioy, 2010, 163-165)

Son las mujeres quienes representan y aseguran orgánica y espiritualmente, los principios ético-cósmicos andinos, después del taita sabedor quien, a partir de su estrecho vínculo con la liana de los muertos o el Yagé, debe no sólo regirse por dichos principios, sino asegurar en su palabra bonita, la siembra de estas en los corazones con quienes tiene contacto. Las mujeres aseguran dichos principios desde sus acciones y prácticas, porque el silencio meditativo hace parte de sus rituales cotidianos: En *Saywa*, aseguran la *vitalidad* de sí mismas y de su entorno, crían, cuidan, respetan y preservan la vida en todas sus manifestaciones posibles, muy en función de sus hijos a través del *amor* hacia ellos y la madre tierra, cumpliendo el principio del *Munay*. Expresan la sabiduría de sus madres y abuelas y emplean el *cosmocimiento* irradiando su entorno, *Yachay*, como lo dijimos anteriormente, con la comprensión del cuerpo, la vida en gestación, la constitución del cuerpo en consonancia con las plantas propicias para su sanación física, practicando de esta forma el principio del *Ushuay*: el poder de la madre tierra contenida en todo cuanto las circunda, las fortalece, manifestando un poder de sabiduría intuitiva que les permite ayudar a los demás, porque llevan consigo el *poder espiritual* de la naturaleza. *Ruray*: el *principio de lo femenino* del mundo que se traduce en los principios anteriores, en el hacer desde la reciprocidad, la generosidad, desde el corazón, desde su naturaleza femenina que se manifiesta también en las artes, los

tsombiach, arte camëntsá del ritmo propio, articulado al origen, la familia, la comunidad y de enorme valor simbólico en otras regiones de los Andes. Las mujeres camëntsá aspiran a la belleza del buen vivir en voz abaja, conciben culturalmente que el grito no impresiona a la eternidad, asegurando la impecabilidad como raíz cósmica desde la práctica silenciosa, contrario a los taitas, quienes buscan el mismo camino de coherencia entre el pensar, el sentir, el decir, el hacer, desde las medicinas del canto y la palabra bonita, propiciando así el equilibrio cósmico de los contrarios.

2.10. Bëtscanaté, festejo del sagrado sentido de la existencia

“A los Danzantes del viento, por regalarnos su inspiración en la flauta y el tambor; a los batás por sus bellos versos, en el recuerdo profundo de un Bëtscanaté, «Día grande de reencuentro y de perdón».” (Jamioy, 2010)

En su dedicatoria, Jamioy se dirige a los danzantes del viento quienes son todos los convocados al Carnaval del perdón, *Bëtscanaté*, contexto clave para la transmisión y reproducción de la memoria, fiesta en la que se celebra la cosecha, el reencuentro y la abundancia de una nueva siembra, fiesta en la que se reaviva el mito que caracteriza las sabidurías y artes del Valle del Sibundoy. Se inicia el sábado antes del miércoles de ceniza. Este Carnaval es escenario de tradiciones y manifestaciones sensibles que nos recuerdan “el sentido integral de narraciones míticas, danza, música, medicina y teatro, expresiones consideradas en conjunto por algunos de los estudiosos de la literatura indígenas mesoamericanas.” (Rocha Vivas, M. 2010, p. 50)

Hugo Jamioy nos narra el mito que funda el Carnaval del Gran Día:

“Cuando el *Mëtëtsén* (personje mítico) bajó de lo alto, *Shinyë* (el Sol) le prestó sus rayos y *Suftcuacuatjo* (el Arco Iris) le prestó sus bellos colores para adornar su corona; *Vinyia* (el

Viento) le prestó el silbido y *Tsëbatsana Mamá* (Madre responsable/Madre Tierra) le regaló una tunda (caña para flauta) para que se hiciera música y danzara ritmos que hoy el pueblo Camëntsá aún vive en el *Bëtscanaté*. El *Mëtëtsén* bajó de lo alto y al igual que los ojos de *Shinyë*, su rostro es un misterio, no se lo puede ver; bajó con corona de bellos colores, vestido de blanco, adornado con un *Këfsaiyá* (sayo o ruana), y cubierto su rostro con una máscara de madera roja; en sus manos, un cascabel (hoy una campana) que llama al encuentro y un cuerno que despierta el ánimo de los Camëntsá. Así, bajó el *Mëtëtsén* y el pueblo camëntsá le enseñó su música, su danza, su verso, para que todos juntos, hombres y mujeres, ancianos y niños cantaran danzaran y versaran juntos en la fiesta del *Bëtscanaté*.” (Jamioy, 2012, p. 149)

Para nuestro autor, el *Mëtëtsén* o representación de matachín, símbolo de la fuerza espiritual, es quien convoca a toda la comunidad al carnaval, al compartir de los colores de las máscaras, de los chumbes, del plumaje colorido de las coronas, los sonidos del tambor y de las flautas. “*Al paso de las huellas antiguas*” se da lugar al carnaval como concreción del mito que da sentido a la fiesta de integración entre dioses encarnados y humanos, en el que se celebran los rituales y ceremonias que convocan arquetipos tan antiguos como los del resto de culturas ancestrales alrededor del mundo, el *Mëtëtsén* como el “niño divino” es un arquetipo que se trata quizá de un niño maravilloso, no humano, que nace y crece en circunstancias totalmente extraordinarias, “El niño mitológico aparece en las variantes de dios, gigante, hombrecillo, animal, etc., que remite a una causalidad que es todo menos racional o concretamente humana.” (Jung, C. G., & Kerényi, K. 2004, p. 236). Vemos cómo este niño también recibe de los rayos del Sol y del arcoíris, para dotar de colores y luz el mundo consigo.

El *Bëtscanaté* es el espacio en el que los Camëntsá despliegan sus dotes artísticos, el *ruray*, el sentido estético andino de la vida y el mundo. Se usan las máscaras que durante meses atrás se prepararon en madera con diversos gestos, los artesanos del Valle del Sibundoy pueden tallar hasta doscientas caras con diferentes gestos de dolor y alegría y pintarlos de infinidad de colores, a propósito de la máscara del *Mëtëtsén*, los chumbes, las coronas de plumas de colores vivos, los collares de chaquiras de múltiples colores. Es el arco iris, el mismo al que no pueden apuntar porque es de mal augurio, y las pintas del Yagé, las que le recuerdan a la sociedad camëntsá el principio de diversidad sinestésica del mundo sensible y sagrado que los constituye, así mismo la música, la cual tiene un sentido espiritual inteligible, generadora de gozo y satisfacción, como el mitologema mismo del *Mëtëtsén* que abre el carnaval. Como en la ceremonia del Yagé, en el carnaval también se precisa un oído especial, como el de las plantas de poder y del taita sabedor que se comunican mutuamente a través de la música para poder vibrar al unísono con la colectividad que festeja el reencuentro, el año nuevo lunar para poder tener la capacidad de fluir en un mismo éxtasis.

El perdón y el enamoramiento como dos de los varios rituales del Carnaval resultan siendo indicios contenidos en los versos de nuestro autor camëntsá, visibilizando un mundo de cabeza a partir de la práctica del concepto filosófico del *jajuayenán*, “sembrar la palabra en el corazón”, ya que dicho día es propicio para reconocer que se han cometido faltas, generar los acercamientos para reconocerlas ante el otro y restaurar así el hilado de comunidad y reciprocidad. “Hay un ansia de reconocer que hubo una equivocación” (Jamioy, 2022). Así mismo, ese día también es propicio para enamorar. Los jóvenes previamente han preparado melodías para interpretar en sus flautas y si ellas asienten a dicha declaración, ellas preparan sus mejores versos, ingresando así en la danza del enamoramiento:

“Los abuelos dicen que si toca lindo a la flauta es porque le ha dedicado tiempo y así mismo dedicará tiempo a sus hijos y así mismo los versos de las niñas, si les ha dedicado tiempo, significa que cultiva y tiene una palabra bonita para enseñárselas a sus hijos. Nuestros abuelos fueron tan sabios porque a cada situación le buscan un respaldo desde la palabra.”
(Jamioy, 2022)

2.11. La potencia sagrada de la palabra como principio de sanación

Como hemos querido señalar a lo largo del ejercicio de investigación, Hugo Jamioy, como el colibrí en la visión andina, busca con sus versos, ofrecernos la consciencia de lo sagrado en el mundo que habita y que lo habita a su vez, simbólicamente, nos poliniza con dicha consciencia, llevándonos a una inquietud silenciosa de nuestra relación con el principio divino, con la cualidad sagrada que lo contiene todo. El poeta ofrece los significados profundos de su lengua, significados de vida, etimologías que actualiza y contextualiza la soberanía de su pueblo a través del recuento de sus historias orales de profunda carga espiritual, la revalidación de las propias formas de escritura en comunión con la oralidad de la palabra de poder, dicha forma antigua de tejer antiguos pueblos ancestrales, transmitiendo sabiduría sagrada, trascendiendo las herramientas lingüísticas que hoy nos ofrece el mundo contemporáneo. Su influjo nos arroja y nos inquieta.

Los versos y relatos de nuestro autor, como los de otros poetas indígenas contemporáneos, traen consigo un cosmocimiento heredado de sus abuelos, con los cuales avivan la cualidad mística de la conexión con el territorio que es a su vez un llamado a la recuperación de la dimensión de lo sagrado de la vida y sus diversas manifestaciones, esa cualidad de cuanto existe que nos habla de lo profundo de nuestro ser y nos transmite la experiencia de respeto, de temor y veneración. San Agustín se aproximó en su descripción a la emergencia de lo sagrado: “¿Qué es aquello que se manifiesta en mí y que sin daño hiere mi corazón y me produce repulsión y atracción? Siento

rechazo en cuanto que me percibo como diferente de él y atracción en cuanto que me percibo semejante a él” (Boff, L. 2011, p. 150). A continuación, una historia sobre los orígenes: “Aliento de ambi uasca”, *Ambi uasca samai*

“En el tiempo primigenio toda la Tierra estuvo a oscuras. Ya estaba poblada de todos los seres, incluido el hombre, pero éste carecía de inteligencia y erraba a tientas buscando alimentos. Realizando esta tarea, los hombres tropezaron con el bejuco del Yagé, lo partieron justo por la mitad y le dieron a probar a las mujeres y ellas tuvieron la menstruación. Cuando ellos lo probaron se quedaron extasiados, viendo cómo el pedazo que les sobraba empezó a crecer y a trepar hacia el cielo. Poco a poco las sombras tomaron contorno y las siluetas empezaron a dar pequeños destellos y vieron que el viaje penetraba una flor inmensa que, al ser fecundada, se transformó en el Sol. De allí bajaron los hijos del sol, cada uno tocando una melodía distinta, con sus flautas y tambores, y cada melodía se transformó en un color distinto. Cuando llegaron a la Tierra se dispersaron y cada uno depositó la luz y el color en cada ser y cuando el mundo estuvo totalmente iluminado. Toda esa sinfonía de colores y música hizo brotar el entendimiento en todos los hombres, creándose así la inteligencia y el lenguaje. (Jacanimijoy, 1998 en Rocha Vivas, M. 2010, p. 117).

El fragmento de relato oral fundacional es la viva representación de la permeabilidad del hombre antiguo ante el pluriverso que lo constituye, y son los rituales y ceremonias, la actualización de su sentido sagrado. *Samai* es “el aliento de vida” que se manifiesta en la palabra, en el canto, en el soplo curativo y armonizador. El Yagé se convierte en el gran fecundador de la visión sagrada del mundo al dotar de ojos a los hombres a tientas, fecundando a la gran flor que se convierte en Sol, la flor de *andakí*, la flor del borrachero, utilizada por muchos chamanes para

descubrir nuevas visiones de plantas medicinales que hacen su aparición a través de colores y músicas, adquiriendo formas humanas de apariencia monstruosa o seductora, denotando su peligrosidad o bondad. La dispersión de los hijos del Sol es un motivo recurrente en las literaturas indígenas de América, y la sociedad Camëntsá reactualizan el mito a través del *Bëtscanaté*, representando sus hondas sabidurías sagradas recogidas en la fiesta ceremonial de la música, los versos, el colorido, el intercambio, la reciprocidad y el perdón.

La experiencia de lo sagrado, según Rudolf Otto (2009), un clásico estudioso del fenómeno, nos hace estremecer por su magnitud y por el desbordamiento de nuestra capacidad para soportar su presencia, que nos hace huir debido a su arrasadora intensidad. Y, al mismo tiempo nos fascina, lo que nos hace experimentar lo que nos concierne absolutamente. Lo sagrado es como el sol: su luz nos arrebata y nos llena de entusiasmo, y al mismo tiempo nos obliga a desviar la mirada y a huir al amparo de una sombra que nos resguarde.

En Jamioy y otros poetas que han tejido sus palabras con las de los ancianos, procuran la concreción de la palabra, la apropiación de los contenidos que componen su cosmología propiciando así la irrupción de lo sagrado en la cotidianidad, traducidos en emoción y experiencia, una vez asumido, lo sagrado nos hace despertar de un entumecimiento propio de un autoexilio de nuestra naturaleza orgánica espiritual en conexión con todo cuanto nos rodea y nos retrotrae con la casa que habíamos abandonado. Sólo una relación personal con la Tierra nos hace amarla. Las músicas de viento y percusión que avivan las danzas, prácticas de pura gratitud y levedad, materializan la vocación originaria del ser humano, en la medida en que él obedece a su ser profundo, se humaniza, se integra y se realiza. Si todo existe para irradiar su energía, el ser humano existe para festejar y danzar su resplandor. Este es el mensaje permanente de la espiritualidad autóctona de nuestros pueblos indígenas.

“La tradición oral tiene una fuerza que tiene que concretarse físicamente. La repetición se da a través de la ritualidad, pagos, y todo tipo de actividades desde la comunidad. Prácticas milenarias que obedecen a ese ser independiente de las amenazas. El tiempo mismo no corresponde a la lógica occidental, corresponde a estar permanentemente en contacto con la tierra. Cada año está dividido en 4 tiempos. Desde el 23 de diciembre al 21, 22, 23 de enero no se puede hacer ninguna actividad, todo queda quieto, porque el Sol entra en un momento de descanso, el Sol es una casa donde se energiza toda la vida, y el Sol siendo una casa que tiene una puerta, hay un tiempo que mantiene abierta, y de a poco la va cerrando, no recibe ni entrega nada. Esas condiciones son espirituales, está dentro de la palabra y tiene una lógica en la práctica. Por lo tanto, en ese tiempo se dedica a la reflexión, no al trabajo físico. Cuando llegamos a 21, 22, 23 de enero, presentamos nuestra intención que tenemos para entregarle. Marzo, primer ritual de solsticio, luego viene junio, septiembre y diciembre. Cuatro tiempos en los que se determinan nuestras actividades. En el Sol se cumplen estas estaciones. Se crean códigos de referencia que influyen todos los aspectos de la vida: la siembra, la preparación de la tierra, separación de semillas, queda impregnado en todas las prácticas de la comunidad. Esto fortalece el pueblo y sus prácticas, en situaciones en las que sea necesario defender el territorio. Se ha creado un lenguaje y todos estos son rituales que giran en torno a una madre Tierra.” (Jamioy, 2022)

Lo sagrado se manifiesta empapándolo todo. La tradición oral de nuestro poeta nos trae sus claves en las que se siente inmerso en el mundo de los dioses y de los antepasados que viven con ellos en otras dimensiones, accesibles en los sueños, en las pintas de Yagé, en la palabra de los abuelos, en las fiestas y ceremonias o rituales de la cotidianidad. En el pluriverso indígena, todo tiene un potencial de teofanía, de hierofanía, está vivo y es vivificador y en su principio de vida,

buscan la permanente comprensión de equilibrio y constante transformación interna según el devenir de los tiempos en la repetición de sus micro y macro ceremonias, a manera de “método-sabidurías”. Como nos dice mama Nicolasa Toctaguano (2007).:

En el *Pacha* todo vive porque tiene espíritu, todo tiene corazón, energía, y el espíritu vive, en todo lo que vive, por eso todo es sagrado, desde una estrella, hasta la más pequeña hormiga tiene espíritu, corazón y por lo tanto todos estamos hermanados, las montañas, los ríos las cascadas y en ellos habitan las energías y los espíritus de las fuerzas sanadoras, pero también la energía de las fuerzas que nos enferman. (En Guerrero Arias, E. P. 2018, p. 462).

Como sostiene Patricio Guerrero (2018) Los pueblos de Abya Yala²⁸ saben del poder de la dimensión estética de la sabiduría de la palabra. “Una muestra de ello es que los tlamatinime o “sabios conocedores de las cosas” entre los náhuatl, que eran mujeres y hombres dedicados a cultivar la palabra, hicieron de la poesía, a la que llamaron “lenguaje del corazón, flor y canto”, el mejor camino para llegar a la sabiduría.” (p. 140) por lo tanto, sus versos, como los de nuestro autor, traen consigo las claves sagradas de la espiritualidad que lo sostiene como miembro de su comunidad, dicha espiritualidad es garantía de que el principio divino de las cosas sea tocado por la palabra articulada, al menos desde su aliento, a partir de la metáfora, la verdad mística del mundo es alcanzable, procurando la posibilidad de reconexión con la vida en armonía con el pluriverso, en consciencia de la permanente circunstancia y necesidad de equilibrio y sanación.

28 Abya Yala, es el nombre dado por el pueblo Kuna (Panamá) a nuestro continente y significa “tierra en plena madurez”, “tierra en pleno florecimiento”, “tierra de sangre vital”. Abya Yala es esa territorialidad material, simbólica y política, desde donde se habla, se sueña, se lucha y se teje la vida, desde donde los pueblos runas están sembrando su espiritualidad y su sabiduría, corazonando sus luchas por una geopolítica distinta no solo del conocimiento, sino del vivir. (Guerrero, Arias. E. P, 2018)

Conclusiones

Las exploraciones concebidas al interior de este trabajo de investigación, a partir de los versos y relatos orales de nuestro autor camëntsá Hugo Jamioy contenidos sobre todo en Bínýbe oboyejuayëng/ Danzantes del viento, fue una apuesta por creer que de sus sencillez, se erigen palabras de antiguos sabedores que potencian las prácticas culturales del pueblo Camëntsá, las mismas que se encuentran tejidas por la sabiduría del corazón otorgada por el sagrado bejuco, biajiy o Yagé, planta enteógena que conecta al ser humano con un principio sagrado: La salud y la armonía es la posibilidad de vibrar en la energía el amor, por lo tanto, de interconexión con el pluriverso que lo sustenta.

Desde la cosmovisión y artes chamánica, el pueblo Camëntsá ha concretado su potencia equilibrante en la que el cultivo y exploración espiritual de la chagra, los silencios meditativos de las mujeres tejedoras, la palabra poética que se desgaja en versos, la palabra cantada que se comunica con la pinta, la vocal cargada de alma del ícaro, los soplos de la wayra el aliento con la loína y el tambor, son manifestaciones que buscan la armonía y equilibrio natural cósmico, mental espiritual y físico con su entorno, logrando así procesos identitarios que han sobrevivido y revitalizado el espíritu camëntsá a lo largo del tiempo, ondeando su cultura por la espiral del tiempo de la constante repetición que comprende sus transformaciones internas.

La diversidad de las artes chamánicas que sustentan el pueblo camëntsá y que nuestro autor sirve de amplificador es una lucha por la ternura, por una espiritualidad como dimensión política profunda de vida que, cuando es representada en sus versos, es entonces una ofrenda de espiritualidad que lejos está de encerrarse en sí misma, es un fuego que cuando se enciende, lo ilumina todo. Estas artes de nuestro pueblo Camëntsá son la respuesta creadora para la reafirmación de la vida, son la memoria como el acumulado social de la existencia, son la

revitalización de la cultura, son la identidad como discurso de preguntas vitales desde los actores vitales de la memoria.

Por otra parte, este ejercicio de interpretación de la oralitura de Jamioy nos permitió esclarecer que su actitud poética encuentra su fortaleza en los cimientos ideológicos, axiológicos y praxiológicos de su pueblo derivando en su entramado cultural, lo que a su vez significa un ejercicio del oralitor de autoperibirse y nombrarse, sanando su entorno, sanando sus tiempos al mirar de frente su historia, revitaliza su lengua, apropiándose de su territorio donde quiera que se encuentre, pues como él, identificamos el conflicto en la construcción del efecto de oralidad en el discurso literario que contiene a su vez, una afiliación sociocultural disímil e históricamente densa por ser portadora de tiempos y ritmos sociales, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia. Jamioy representa en sus versos una ansiedad de una sociedad heterogénea en su constitución, visibilizando el malestar que llega hasta nuestra época, con relación a la estigmatización o violencia epistémica de los discursos otros. Esta ansiedad puede ser un signo de peligro, pero también puede ser un signo de que algo nuevo está emergiendo. Desde sus versos, nos convoca a desplazarnos a la metáfora de las márgenes.

Por consiguiente, podemos decir que la obra de nuestro autor incluye los distintos campos textuales que permiten defender la base cultural que exalta su lengua, sus prácticas, pero que también invita a la noción de visiones de cabeza, el giro conceptual que busca reactualizar el pensamiento propio en diálogo constructivo con la otredad no indígena, buscando la fibra humana de la que estamos hechos, estableciendo un llamamiento, porque todos tenemos un espíritu con una encomienda por aportar en el círculo donde todos nos vemos y somos escuchados, invitando de esa manera a reflexionar en torno a las dinámicas de poder y las regulaciones que tienden a jerarquizar lo sensible y condicionar la experiencia.

A su vez, establecimos que los aportes de la oralitura de nuestro autor camëntsá, es una invitación a devolverle el corazón a la naturaleza sagrada de nosotros mismos, pues “*Todo cuanto nuestras manos palpan/ tiene espíritu*”, y en este conocimiento de la energía espiritual vibratoria de la naturaleza, es donde radica la comprensión de la potencia sagrada de la palabra intencionada que se proyecta sobre el mundo, porque son en sí mismas, palabras de poder, palabras que más allá de su eficacia simbólica o de transmisión de los sentidos, somos quienes la articulamos más allá de la razón, afectando así la realidad que nos constituye, haciéndonos partícipes de la experiencia de sanación, pues a partir de ella y en consonancia con un pluriverso, actualizamos un conocimiento inaprehensible, en la que brotan un diálogo y una confrontación con los supuestos racionales que nos conforman.

Finalmente, podemos concluir que, diversos son los llamados de nuestros poetas indígenas contemporáneos que, desde la ternura y belleza de sus versos, cuestionan indirectamente la lógica lineal, cerrada, conclusiva de Occidente, invitando a reconocer en Abya Yala, la potencia que nos constituye desde sus macro y micro ceremonias de vida. El influjo de la cosmovisión chamánica y la comprensión de la palabra sagrada de los abuelos sabedores son garantías de lo que, podríamos considerar, una filosofía de y para la vida de trascendencia espiritual de cada grupo humano que considere lo divino como fuente inagotable de sentido y libertad, donde el placer de existir en plenitud es la verdadera aspiración suprema.

Bibliografía

- Alegoría, E. (2018). *Los Ícaros: Caracterización del Elemento Musical como medio de Sanación en el ritual de toma de Yagé del Taita Marcelino Chicunque. Sibundoy, Putumayo* <http://hdl.handle.net/10893/12259>
- Arenas González, D. (2019). *Binybe oboyejuayëng/Danzantes del viento: tejido oraliterario de memoria y tradición camëntsá. Pontificia Universidad Javeriana.* <http://hdl.handle.net/10554/44751>
- Becerra, E. En James, A & Jiménez D. (2004) *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia. Instituto colombiano de antropología e historia.
- Boff, L. (2011) *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Editorial Trotta.
- Cas(z)a de Letras. 98 | Hugo Jamioy (28 de noviembre de 2022). <https://www.youtube.com/watch?v=txWAZIosfuE&t=352s>
- Castaneda, C. (2001) *Viaje a Ixtlán*. Fondo de cultura económica.
- Castro-Gómez, S., Guardiola-Rivera, O., & Millán de Benavides, C. (1999). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santafé de Bogotá.
- Chindoy, M. (1986) *Yagé y la cultura popular colombiana*, Instituto Colombiano de Antropología, América indígena, vol. XLVI, núm. 1

- Cornejo Polar, A. (2019). *Papeles de viento. Ensayos sobre literaturas heterogéneas*. Selección y estudio preliminar de Katia Irina Ibarra Guerrero. México: Editora Nómada.
- Domínguez Ángeles, A. (2020). *Autosacrificio y desmembramiento en el plano onírico. La renuncia a la corporeidad en el sueño inducido*. <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2020.i45.06>
- Eliade, M., de Champourcin, E., & Zavala, L. J. (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (No. 04; BL2370. S5, E5 1976.). México: Fondo de cultura económica.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 4.
- Galeano, E. H. (2010). *Ser como ellos y otros artículos*. Siglo XXI de España Editores.
- Gómez Cardona, F. (2016) *Escritores Indígenas de Colombia. Cuatro textos fundacionales*. Universidad del Valle, programa editorial.
- Guerrero Arias, P. (2018) *La chakana del corazonar*. Universidad politécnica Salesiana. <http://repositoriointerculturalidad.ec/jspui/handle/123456789/9581>
- Iturriaga San José, A & Rivera Cachique, R. (2016). *Ayahuasca de la selva su espíritu*. Rumi Ediciones.
- Jacanamejoy Juajibioy, M. I. (2017). *Ritual del yagé, elemento central de la medicina kamëntsé*, Sede Amazonía.

Jacanamijoy Tisoy, B. (2017). *El Chumbe Inga. Una forma artística de percepción del mundo.*

Edição Especial e ampliada, feita com recursos próprios.

Jamioy, Juajibioy. H. (2010) *Bín̄ȳbe oboyejuayëng/* Danzantes del viento. Ministerio de Cultura.

<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll8/id/6>

Juajibioy Chindoy, A. (1989) *Relatos ancestrales del folclor camëntsá.* Fundación Interamericana

Juajibioy, J. (2012). *Pensando, Hilando y tejiendo los símbolos de la vida. Lenguaje creativo de las etnias indígenas de Colombia.* Bogotá: Suramericana.

Jung, C. G., & Kerényi, K. (2004). *Introducción a la esencia de la mitología: el mito del niño divino y los misterios eleusinos* (Vol. 33). Siruela.

Lânes, P. (2019). ‘*Un mundo ch’ixi es posible*’, de *Silvia Rivera Cusicanqui*. Revista Epistemologias do Sul, 3(1), 210-217.

Ortiz Rodríguez, M. D. L. M. (2019). *Una selva de palabras: Literaturas indígenas contemporáneas de Brasil, Guatemala y Colombia.* Programa Editorial Universidad del Valle.

Otto, R. (2009). *Ensayos sobre lo numinoso.* Trotta.

Pech, J. M. C. (2006). *Secretos del abuelo: Mukult’an in nool.* Universidad Autónoma de México.

Pinzón, C. & Garay, G. (1998). *Inga y kamsá del valle de Sibundoy. Geografía humana de Colombia.* Región Andina Central, 4.

Rocha Vivas, M. (2018) *Mingas de la palabra. Segunda edición: Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Universidad de los Andes.

Salazar Molano, J. (2018). *Antigua y nueva palabra en la obra de Hugo Jamióy Juagibíoy*.

Steiner, R. (2013) *La esencia de lo musical. Una vivencia tonal en el ser humano*. Antroposófica.

Anexos

Yagé

Esta es la planta que cura el espíritu agobiado
la traigo para que la bebas.
En ella encontrarás el refrescamiento de la memoria
voces susurrando desde el interior de tus secretos
cantos envolviendo tu cuerpo hacia el camino interno de la luz.
Verás tu rostro transformado en la energía que desconoces
irás a los rincones donde yacen escondidos los secretos de la vida;
un anciano, una anciana
aguardan sentados en el rincón del olvido,
pacientes esperan por tus pasos.
Tenderán sus manos para guiarte a las fuentes de donde bebieron
los secretos de la vida
caminarás entre plantas y animales que dan poder y resistencia
tomarás las que dicte tu espíritu
rugirás para limpiar el camino.
El equilibrio de tus pasos lo sostiene tu espíritu.
Tus pies solo caminan. (Jamioy, 2010, p.133)

Bonito debes pensar

Bonito debes pensar...
Luego, bonito debes hablar,
Ahora, ya mismo,
Bonito empieza a hacer. (Jamioy, 2010, p. 58)

Esta geografía

Esta geografía me está diciendo
que las líneas dibujadas por sus límites
me alejan de la casa de mi hermano

y no puedo abrazarlo,
porque vive al otro lado de la orilla
donde la gente se viste
con las leyes de otro gobierno.

El pasaporte de los antiguos,
cuenta mi taita,
era su propia forma de vestir
su propia lengua
sus propios alimentos:
así se reconocía al visitante.

Las fronteras
no eran líneas que separan
eran puntos de encuentro.

Los guardianes de los territorios antiguos
en las entradas
celebraban al visitante
con un regalo en sus manos.

Los visitantes,
cuando eran pasajeros,
llevaban en sus gigras un regalo de transeúnte.

Pero si sus pasos
marcaban la danza de la estancia
a sus espaldas cargaban
los frutos de su trabajo hecho maíz,
los símbolos de la vida
dibujados en una cobija
para abrigar los sueños
en la tierra de sus hermanos.

Los taitas
ya sabían quién los visitaría.
Mucho antes de anunciar su llegada
con la danza del Yagé
predecían quién vendría;
entonces preparaban los mejores alimentos
las mejores mantas para abrigar sus sueños
y armonizaban su encuentro
con un abrazo fraterno
y luego,
fortalecían sus miradas
con el ritual del Yagé... (Jamioy, 2010, p. 151-153)

Buena tierra

Cada árbol con su raíz
hace brotar los colores de su origen;
en buena tierra
siembra tu semilla... (Jamioy, 2010, p. 123)

Yagé III

Con canto de loína*
¡Oh, Taita Yagé!
Gran taita dueño del saber,
eres hombre
eres planta, eres gente.
Planta sagrada de la luz
bejuco mágico,
cantando vas al mundo de vidas pasadas
con canto de loína danzas
con viento de guaira vuelas

con tu espíritu vas buscando.

¡Oh, Taita Yagé!

Hoy hago humo y recojo copal,

busco palosanto,

hago fuego y camino a la vez

con incienso;

a ti, Taita, en tu viaje,

te quiero acompañar. (Jamioy, 2010, p. 75)

Yagé II

Sé quién eres.

Te he mirado

en el Yagé,

en el mágico mundo colorido.

La geometría borracha

ha mostrado las figuras perfectas,

el sueño pensado

la alucinación, el tránsito

el viaje al otro mundo

donde reposan todas las verdades,

el mundo donde nada

se puede esconder

donde nada se puede negar,

el mundo donde todo

se puede saber.

A ese mundo he llegado en mi viaje

y en mi camino tu imagen he visto.

Todo lo que he mirado

a través de la guasca

que da poder
no te lo puedo decir;
solo quiero que sepas
que te he mirado. (Jamioy, 2010, p. 71)

Vasija ferviente

Taita,
esta pócima que invade mi alma
me hace ver tu cuerpo emplumado.
En cada pluma veo el rostro de muchos ancianos:
unos danzan, otros cantan, otros soplan, otros curan,
otros chupan,
otros ahuyentan siluetas negras que rondan sus pasos.
Más allá, en el fondo
veo hombres, mujeres y niños
que con las manos me llaman,
veo a mi padre con su wayra
veo a mi madre con su cascabel,
su pelo blanco hablando de un largo camino.
En una vasija ferviente
veo a mis hermanos
veo a mis hijos.
Taita, busco, busco y no me veo.
Siento mi cuerpo temblando de frío
y no entiendo,
si sentado junto al fogón escucho tu canto. (Jamioy, 2010, p.137)

La muerte

UNO

La muerte,

de ella no se habla en cualquier momento
sino cuando alguien se va por este nuevo camino;
los camëntsá no tienen tiempo
para hablar de ella,
solamente piensan, hablan y hacen la vida
mientras se pueda.

DOS

Si hablamos de ella
la estamos llamando.
Pueda que nos lleve. (Jamioy, 2010, p. 53)

No somos gente

No somos gente de mundo ajeno
Con anhelo de seguir viviendo;
No somos gente de territorio
De quienes mañana se escuche hablar
Que nosotros fuimos
No somos pueblo venido de otros lugares,
Nuestras raíces son de aquí.
Somos árbol-hombre, somos gente somos pueblo,
Nacidos del fondo de la tierra,
Árboles caminando por el lugar
Heredado de nuestros taitas,
Gente cuidando la armonía y equilibrio natural,
Pueblo construyendo la casa
Para que nuestros hijos
Vivan felices y de manera natural. (Jamioy, 2010, p.79)

La sed abunda en lo alto

Jamás llueve para arriba

La sed abunda en lo alto

Qué condena ir al cielo. (Jamioy, 2010, p. 141)

La historia de mi pueblo

La historia de mi pueblo

tiene los pasos limpios de mi abuelo,

va a su propio ritmo.

Esta otra historia va a la carrera,

con zapatos prestados

anda escribiendo con sus pies

sin su cabeza al lado,

y en ese torrente sin rumbo

me están llevando.

Solo quisiera verme

una vez más en tus ojos, abuelo.

Abrazar con mis ojos tu rostro,

leer las líneas

que dejó a su paso el tiempo,

escribir con mis pies

solo un punto aparte

en este relato de la vida. (Jamioy, 2010, p. 105)

Analfabetas

A quién llaman analfabetas,

¿a los que no saben leer

los libros o la naturaleza?

Unos y otros

algo y mucho saben.

Durante el día
a mi abuelo le entregaron
un libro:
le dijeron que no sabía nada.

Por las noches
se sentaba junto al fogón,
en sus manos
giraba una hoja de coca
y sus labios iban diciendo
lo que en ella miraba. (Jamioy, 2010, p. 179)

Los ojos

Taita,
¿qué son los ojos?

Hijo, los ojos
son las flores que brotan
del jardín del alma.

Taita,
¿y esas flores amarillas
de ese árbol del alma
de quién son?

Hijo,
son de un taita que ya caminó.

Taita,
¿y él cultivaba
flores en su alma?

Sí, así es, hijo.

Taita,
¿y yo puedo cultivar

flores en mi alma?

Sí, hijo,

tus ojos son el brote floral

y debes regarlo cada día

para que miren en ellos

el color puro de tu alma. (Jamioy, 2010, p. 41)

Pon tus huellas

Se van cruzando

estos caminos

creados por tus abuelos;

son para encontrarse y darse la mano.

Pon tus huellas hijo,

así, seguirán viviendo. (Jamioy, 2010, p. 83)

Somos danzantes del viento

La poesía

es el viento que habla

al paso de las huellas antiguas.

La poesía

es un capullo de flores hecho palabra;

de su colorido brota el aroma

que atrapa a los danzantes del aire.

En sus entrañas guarda

el néctar que embriaga al colibrí

cuando llega a hacer el amor.

La poesía

es la magia de las orquídeas.

Sus bellos versos hechos colores

se nutren de la vida pasada de los leños viejos.

La poesía
es el fermento de la savia para cada época;
los mensajeros llegan, se embriagan y se van
danzando con el viento. (Jamioy, 2010, p. 61)

Piedra

I

Frío silencio de tu cuerpo
en el centro de tu imagen
retumba el eco
hablando
los secretos de mi gente.

II

Mírala fijamente:
sentirás la mirada de antiguos pobladores. (Jamioy, 2010, p. 157)

Mujeres camënt" sá

I

Cuando van de visita
bajo esa mantita verde
a veces roja o azul
se guardan humildemente
dos manitas.

Quién sabe
de qué son capaces.

Para saberlo
hay que sentarse con ellas
a hablar tomando chicha,
trabajar en el jajañ
o visitarlas con las manos llenas

en su yebna.*

II

Si les hablas en español
en camëntsá te van contestando.
Inevitable,
hablar la lengua
es la clave del saber camëntsá.

III

Sus miradas gachas
guardan el brillo
de la esperanza.
De tanto engaño
saben leer tus intenciones
y si les inspiras confianza
sus ojos abrazan tus ojos.

IV

Paciencia a toda prueba.
A todos nos miran
como a sus propios retoños;
parece que hubieran gestado
miles de camëntsá.

Nos arrullan con sus palabras;
y sus manos, mientras trabajan,
van moldeando nuestra vida.

Así son las batás,
silencio en pensamiento profundo,
prudencia en sabiduría camëntsá,
manitas inquietas

por hacer el bien. (Jamioy, 2010, 163-165)