

# Wiñay Mallki y Hugo Jamioy Juagibioy: palabras mayores, lucha ancestral y poética indígena

**Elizabeth Castillo Guzmán**

*Universidad del Cauca, Popayán, Colombia*

[elcastil@unicauca.edu.co](mailto:elcastil@unicauca.edu.co)

**Juan Diego López Fernández**

*Universidad del Cauca, Popayán, Colombia*

[juanlopf@unicauca.edu.co](mailto:juanlopf@unicauca.edu.co)

La poesía de Wiñay Mallki y Hugo Jamioy Juagibioy permite abarcar algunas dimensiones sociopolíticas de la literatura indígena que algunos reconocen como palabras mayores. Este artículo busca contribuir al conocimiento de algunas de sus obras, a partir de un recorrido histórico y contextual por el suroccidente colombiano para hacer énfasis en las motivaciones compartidas, así como los puntos de encuentro de los dos poetas, uno yanakuna y el otro caméntsá. El texto intenta también abordar una perspectiva bioetnográfica de los dos poetas indígenas para entablar la relación de sus obras con la lucha política y ancestral que han librado sus pueblos de origen. Este trabajo permite mostrar la potencia descolonizadora que para el campo literario colombiano viene en las poesías de los dos creadores del Cauca y Putumayo. Finalmente, es importante respaldar los debates propuestos sobre las literaturas indígenas como oralituras o palabras mayores de los pueblos originarios.

*Palabras clave:* indígenas; literatura; oralidad; palabra; poesía; suroccidente colombiano.

Cómo citar este artículo (MLA): Castillo Guzmán, Elizabeth y Juan Diego López Fernández. “Wiñay Mallki y Hugo Jamioy Juagibioy. Palabras mayores, lucha ancestral y poética indígena”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 24, núm. 2, 2022, págs. 25-53

Artículo original. Recibido: 30/11/21; aceptado: 04/04/2022. Publicado en línea: 01/07/2022.



### **Wiñay Mallki and Hugo Jamioy Juagibioy: *Palabras Mayores*, Ancestral Struggle, and Indigenous Poetics**

Wiñay Mallki and Hugo Jamioy Juagibioy's poetry allows us to understand some socio-political dimensions of the indigenous literature that is recognized as *palabras mayores* (ancestral words). The purpose of this article is to contribute to the knowledge of their works starting with a historical overview of the Colombian Southwest to shed a light on the common intentions as well as the encounters of these two poets, from the Yanakuna and Camënsá people. The text has a bioethnographic approach to the two indigenous authors to establish the relationship of their works with the political and ancestral struggle waged by their indigenous communities. This paper showcases the decolonizing power of the poetries of the two creators from Cauca and Putumayo for the Colombian literary field. Finally, it is important to us to support the opinion of indigenous literatures as *oralituras* or major words of the native people.

*Keywords:* Indigenous people; literature; orality; word; poetry; southwestern Colombia.

### **Wiñay Mallki e Hugo Jamioy Juagibioy: grandes palavras, lutas ancestrais e poéticas indígenas**

A poesia produzida por Wiñay Mallki e Hugo Jamioy Juagibioy permite-nos compreender algumas das dimensões sócio-políticas da literatura indígena que alguns reconhecem como grandes palavras. Este artigo procura contribuir para o conhecimento de algumas das suas obras, a partir de uma viagem histórica e contextual pelo sudoeste da Colômbia, para destacar as motivações comuns, bem como os pontos de encontro dos dois poetas, um Yanakuna e o outro Camënsá. O texto tenta também abordar uma perspectiva bio-etnográfica sobre os dois poetas indígenas a fim de estabelecer a relação entre as suas obras e a luta política e ancestral travada pelos seus povos de origem. Esta obra permite-nos mostrar o poder descolonizante que os poemas dos dois criadores do Cauca e Putumayo têm para o campo literário colombiano. Finalmente, parece-nos importante apoiar os debates propostos sobre as literaturas indígenas como oralituras ou grandes palavras dos povos originais.

*Palavras-chave:* indígena; literatura; oralidade; palavra; poesia; sudoeste da Colômbia.

## Introducción

LA PÉRDIDA DE MUCHAS LENGUAS nativas y la discriminación cultural son fenómenos que los pueblos indígenas de Colombia han denunciado al hacer referencia a las diferentes violencias que han enfrentado desde que tuvo lugar la colonización española en el siglo XVI. Como consecuencia de este proceso se produjo la invisibilización de las producciones literarias y de oralitura de estas culturas. Este artículo pretende aportar al reconocimiento y la valoración de la obra de Wiñay Mallki y Hugo Jamioy Juagibioy, partiendo de una contextualización histórica y bioetnográfica de los acontecimientos, las luchas y vivencias que inspiran sus poéticas. Aunque ambos creadores producen literatura bilingüe tanto en castellano como en sus lenguas nativas, no será objeto de este ejercicio abarcar la dimensión etnolingüística de sus obras. Más bien se intentará abordar su acto creativo en diálogo con la historia de resistencia y pervivencia de las comunidades en las cuales se formaron. Inicialmente, se explica la importancia que tiene el gran líder indígena del suroccidente colombiano Manuel Quintín Lame Chantre, una de las figuras centrales del periodo etnoliterario, quien contribuyó en las luchas reivindicativas para abrirle camino a los hijos del Abya Yala. A continuación, se analizará, en formato bioetnográfico, la obra de Wiñay Mallki para ver las motivaciones que emergen de su pueblo yanakuna. Luego, de manera similar se presenta una contextualización histórica de lo vivido en Putumayo con respecto a las misiones para entender en qué territorio nace la poesía de Hugo Jamioy Juagibioy y cómo florece en el seno de su pueblo camëntsá. Finalmente, se entabla una relación entre ambos con respecto a las luchas indígenas y sus poéticas.

### Un indio letrado y rebelde inspira un movimiento

El libro *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*, de autoría del indígena nasa Manuel Quintín Lame Chantre, representa un acontecimiento en la historia intelectual del siglo XX en Colombia. Publicado en 1939, este texto recoge buena parte de las ideas por las cuales luchó durante toda su vida. Don Manuel, un niño soldado en la Guerra de los Mil Días, a su regreso al terruño entendió su papel histórico en la defensa

de su raza, como él mismo denominaba su condición como descendiente nasa del Cauca. Aprendió a leer y a conocer la historia política detrás de las haciendas, los resguardos y el terraje contra los cuales se rebeló. Había mucho dolor e indignación en las letras que producía don Manuel, quien creció en el seno de una familia sobreexplotada por generaciones enteras y conocía muy bien los padecimientos de su gente. A su vasta y prolífica obra escrita se suma su condición de autodidacta y su papel de “abogado de los indios” en la reclamación de antiguas tierras de resguardo en Cauca y Tolima.

Sus columnas en la prensa, documentos y cartas públicas hicieron disonancia en una época de latifundismo moderno signada por discursos nacionalistas y prácticas de eugenesia. Don Manuel escogió el camino de la lucha política y militar para lo cual creó su propia guerrilla hacia 1920. A partir de los años treinta, vendrían décadas muy difíciles de represión en contra de Quintín Lame. Los “salvajes reducidos a la vida civilizada”, como se denominaba a las comunidades indígenas en la Ley 89 de 1890 vigente para ese momento de la historia, estaban bajo la tutela de órdenes religiosas en muchas regiones del país o bajo el yugo de hacendarios y terratenientes amparados en un feudalismo moderno que actuaba con beneplácito del Gobierno y la Iglesia en las antiguas tierras de los resguardos. El terraje era la mayor maldición del indígena en el Cauca<sup>1</sup> y su desmonte la gran batalla de Lame. Para mediados de los años cincuenta ya había pasado más de una noche en la cárcel y recibido más de una golpiza. En medio de su agitada vida tuvo una increíble capacidad como pensador público, por lo cual es figura obligada en los balances del siglo xx en Colombia.

Dictó con paciencia cada uno de sus textos a Florentino Moreno, su fiel escribano hasta el fin de sus días. La cuestión de la “raza indígena” y la supuesta jerarquía blanco-mestiza fueron fuente de inspiración permanentemente en su pensamiento de liberación indígena.<sup>2</sup>

---

1 El terraje fue una forma de sobreexplotación que se expandió en regiones como el Cauca desde finales del siglo xix hasta mediados del xx. Vasco explica de manera precisa qué significaba para un indígena esta condición: “Terrajero era quien pagaba terraje, y el terraje fue hasta hace unos treinta años una relación de carácter feudal, servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes, relación que subsistió hasta que fue barrida definitivamente por la lucha indígena que comenzó a desarrollarse a partir de 1970” (13).

2 Autores como Espinosa, Galindo, Romero y Vasco hacen referencia a estos aspectos en sus trabajos biográficos sobre Lame.

La letra profética de don Manuel anunció la rebelión india, una justa causa luego de un periodo independentista que solo sirvió para reforzar la formación del Estado nacional en las viejas concepciones civilizatorias y racistas. Como lo señala Espinosa, las “armas intelectuales” de Lame resultaron de una compleja convergencia de sus experiencias más dolorosas, desde su niñez en una familia sometida al terraje y la discriminación del indio hasta su vida adulta plagada de persecución, actos de humillación pública y cientos de encarcelamientos (148). A esto se sumó su voluntad de saber, que lo llevó a convertirse en autodidacta y precursor de un indigenismo emancipador.

Quintín Lame murió en el Tolima en 1967. Pocos años después, en el norte del Cauca, sus ideas serían fundamentales en el surgimiento en 1971 del movimiento indígena que hoy conocemos como Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). En paralelo vendría el movimiento Tupaj Katari en 1972 en Bolivia y el Ecuarunari en Ecuador en 1973.

Con sus ideas como estandarte, el CRIC asumió continuar con la recuperación de las tierras de los resguardos y el no pago de terraje. Sus lecciones de sabiduría y dignidad se convirtieron en las nociones emblemáticas de la organización indígena más sobresaliente en Colombia: autonomía, unidad, identidad y cultura. Se trata de una voz de resistencia colectiva sostenida a lo largo del tiempo, en medio de siglos de múltiples violencias y muchas rebeliones.

La agenda de lucha del CRIC incluyó reivindicaciones como el rescate del conocimiento y la aplicación de las leyes y la defensa de la historia, la lengua y las costumbres indígenas. Nació entonces una organización indígena con una gran vocación educadora y política. Dicha organización formó dirigentes y maestros en todo tipo de escenarios y a través de mecanismos diversos que incluyeron la tradición oral, la educación popular, la movilización y la creación en 1974 de la prensa *Unidad Indígena*, cuyos archivos amarillentos y empolvados contienen la memoria escrita de cada paso que fue dando este movimiento, referente continental de luchas sociales.

Durante el paso de los años, la figura de don Manuel siempre ha estado presente, junto con sus ideas y textos. En el seno del CRIC justamente se publicó en 1973 una edición del libro *En defensa de mi raza*. Así mismo, para el naciente movimiento indígena, la tarea de “enseñar la legislación indígena” se convirtió en eje de su proyecto de formación política. Con el tiempo, esto conduciría a acciones definitivas en la reivindicación de los derechos

indígenas consignados en la Ley 89 de 1890 y el decreto reglamentario 74 de 1898. La impronta de Lame era perfectamente reconocible, así como los diferentes ámbitos de lucha y militancia que fueron teniendo lugar al interior del CRIC.

El tema de la escuela, los internados indígenas y el control de la Iglesia era un asunto mayor en los debates del CRIC. En su quinto congreso, realizado en 1978 en el resguardo de Coconuco, se decidió “crear el Programa Educación Bilingüe, para investigar y construir una propuesta indígena con autonomía” (CRIC 39). Comenzó entonces a crecer un movimiento pedagógico indígena que fundó escuelas, formó docentes y diseñó currículos. Un caso inédito para una nación cuya educación oficial era católica, castellana y centralista. En este trasegar por otra escuela, brilla la figura de Benjamín Dindicué, líder asesinado en 1979, quien denunció en los primeros congresos del CRIC el papel nefasto de la Iglesia misionera de Tierradentro y la urgencia de contar con profesores bilingües de las propias comunidades que no estuvieran al servicio del clero.

El CRIC tejió de manera tesonera la formación de sus maestros y maestras al tiempo que creaba sus escuelas y de este modo se forjaron los principios de su “pedagogía comunitaria”. Tal como lo recuerdan en un texto escrito a muchas manos:

El mismo contexto de las escuelas —el ámbito cultural de las comunidades, sus relaciones con la madre naturaleza, sus luchas y procesos organizativos— fue constituyendo un ambiente educativo donde lo comunitario era condición indispensable del modelo pedagógico que se buscaba y donde la comunidad era la principal fuente de formación docente. (55)

A pesar de la tremenda represión que sufrieron los líderes y comuneros del CRIC, de los encarcelamientos, torturas, asesinatos y persecuciones, su lucha creció y se radicalizó. A finales de los años setenta lograron movilizar comunidades indígenas en más de cinco departamentos. A este panorama se sumaban las denuncias internacionales realizadas en la Convención de Barbados II en 1977, que referían las violentas acciones evangelizadoras de las misiones católicas y protestantes entre pueblos nativos de varios continentes. En medio de esta compleja coyuntura, el CRIC avanzó en su política educativa y echó mano de algunas normas nacionales que le fueron útiles para temas

como el nombramiento y la profesionalización de sus docentes. A finales de los años ochenta el CRIC contaba con solvencia pedagógica, cultural y política para desenvolverse como el mayor interlocutor con el Ministerio de Educación Nacional (MEN) en materia de educación de los pueblos indígenas.

Desde los primeros años estuvo claro para el CRIC que el riesgo de extinción de las lenguas indígenas era resultado de muchas causas, entre ellas el colonialismo interno que nos hace una nación racista y clasista. Por esa razón, el derecho a la educación bilingüe estuvo desde el comienzo en las deliberaciones de los masivos congresos del siglo xx. Esta mirada trascendió en la tarea política de recuperar la lengua para recuperarlo todo: el territorio, el pensamiento y la memoria ancestral. Gracias a esta decisión política, el lenguaje que “piensa con el corazón” sobrevivió al cambio de siglo y la diversidad etnolingüística del Cauca se materializa en cientos de cartillas, cursos, libros, programas radiales, pódcast, canciones, prensa escrita y un tejido de comunicación intercultural virtual, con los cuales se revitalizan las lenguas nativas de los siete pueblos que conforman la región.

El CRIC avanzó en las últimas décadas en la consolidación de su sistema de educación propia. Como resultado de grandes movilizaciones durante el presente siglo, el CRIC obtuvo importantes logros jurídicos y políticos, tales como la administración directa de recursos para implementar su política educativa en la mayoría de los territorios indígenas de la región y la institucionalización de la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN), reconocida en el 2018 como la primera universidad pública de carácter especial en Colombia.

A cincuenta y cuatro años de la muerte de Quintín Lame y medio siglo de existencia del CRIC, reconocemos la vigencia de sus ideas descolonizadoras. El indio que se educó en la montaña y defendió a su raza abrió un sendero insospechado con sus textos escritos en los que siguen excavando los estudiosos de la cuestión indígena en Colombia y los hijos del Sur, como el poeta Wiñay Mallki, cuya obra dialoga sensiblemente con la lucha indígena contemporánea.

### **Wiñay Mallki, cantos y memoria yanakuna**

En medio de las convulsionadas luchas del Cauca durante la segunda mitad del siglo xx, en el seno de la nación Yanakuna Mitmak, que quiere

decir “gente que se sirve mutuamente en tiempos de oscuridad”, nace Fredy Chicangana en 1964. Su vida brota en el resguardo de Río Blanco, Cauca, en medio de los cantos de la naturaleza, el imponente León Dormido (volcán Sotará) y el maíz. Huérfano de padre desde muy niño, creció caminando los diferentes territorios yana en Cali, Popayán y el Cauca. Fredy Chicangana decide autonombrarse Wiñay Mallki, nombre en lengua quechua cuyo significado es “raíz que permanece en el tiempo”. Fue su determinación asumir como propia la lengua quechua.

Al igual que muchos otros pueblos del suroccidente colombiano, los yanakunas vivieron la experiencia de la imposición de un modelo educativo para el indígena concebido como un proceso civilizatorio de su “humanización” mediante prácticas como la castellanización, su evangelización, integración y disciplina, un modelo que ha sido reconocido por Castillo y Caicedo como la Iglesia-docente (116). Durante el siglo xx estas comunidades vieron la llegada de la escuela como parte de un proyecto nacional que pretendía integrarles bajo el manto de una lengua, una cultura y una raza. Debido al influjo religioso y partidista, muchas de estas comunidades transitaron por un largo momento de desmonte de cabildos en sus territorios y renuncia a su condición indígena. Para los años noventa del siglo xx, inició un proceso muy importante de reindigenización que poco a poco condujo al reencuentro con sus raíces ancestrales y la creación en 1992 del Cabildo Mayor Yanacona, organización que definió la tarea de “reconstruir la Casa y la Familia Yanakona” (10). En medio de este complejo tránsito, creció y surgió el poeta Wiñay Mallki.

A los veinticuatro años viajó a Bogotá para comenzar sus estudios de antropología en la Universidad Nacional de Colombia a finales de los años ochenta. Fueron tiempos difíciles para el país debido a la violencia incontenible contra la izquierda y la antesala a la era multicultural y la nueva Constitución de 1991 en la cual se reconocieron a los pueblos indígenas como sujetos de derecho y actores políticos en los territorios. El choque cultural en la ciudad fue terrible para Wiñay Mallki. Su cuerpo acostumbrado al verdor de los Andes caucanos, el rugir del viento y el río, se vio atrapado en la selva de asfalto. Se desfiguraba la ciudad ante sus ojos, como un escenario desenfrenado y ruidoso. Encontró en el arte refugio y fundó en compañía de un amigo peruano un colectivo de música andina. Viajó por el sur del continente y la vida universitaria se articuló con sus búsquedas interiores.

Escribió y encontró un lugar para su palabra en un concurso universitario del cual fue ganador en 1993.

En el trasegar del tiempo, los sentires y pensares de Wiñay Mallki se convirtieron en el motivo de su obra a mano alzada. En ella, él reflexionaba sobre su historia, su memoria y su territorio, con el fin de reconocer sus raíces y de escudriñar su identidad como yanakuna: así se fue esculpiendo uno de los poetas más representativos del suroccidente colombiano. Para Wiñay Mallki, la poesía es la magia que heredaron de los ancestros para comprender el paso por el mundo. Por tal motivo, considera que se necesita otro tipo de literatura que aporte en los procesos comunitarios de recuperación cultural y transmisión de conocimientos a las nuevas generaciones y, por ello, en su obra tiene un papel fundamental dar a conocer las voces de su gente, sobre todo la de los abuelos, y hacer hincapié en recordar la memoria.

Las culturas indígenas como la yanakuna son culturas orales y para ellas es importante la narración para transmitir y preservar los diversos conocimientos que poseen. En la medida en que el pensamiento como una producción de carácter individual se construye por medio del lenguaje, es pertinente decir que este es primordial para entablar comunicación y, por lo tanto, para poder construir sociedades, realidades e incluso mundos imaginarios: “El lenguaje, además de permitir al sujeto construir el Mundo, le permite tomar posesión de sí mismo” (Marina 70). También es fundamental decir que este proceso se hace por medio de la palabra, la cual “es una función básica del pensamiento y la más importante e intrincada posibilidad del ser humano”. A través de ella se puede socializar al ser un elemento vital en la comunicación entre los interlocutores, llegando a catalogarse como un producto sociocultural, porque “es la manera más generalizada, cotidiana y directa para comunicar(se), expresar(se), significar y representar” (Yepes *et al.* 110).

Narrar de manera oral y escrita son procesos concomitantes en la experiencia de Wiñay Mallki. En este sentido, oralidad y escritura son parte de un fenómeno de mutua determinación, pues la escritura nace de la oralidad y, a su vez, en cierto sentido, también es oralidad. Cuando la oralidad se transforma en texto escrito adquiere una forma nueva que fija la memoria del habla. Se trata, entonces, de dos maneras de memoria entrecruzadas, especialmente, en sociedades tradicionales.

En un término más crítico e histórico, Rocha señala que se trata, entonces, de una oralidad extendida en el pensamiento y en el mito que permite al poeta entretejer su memoria y sus aprendizajes al lado de los mayores (89). Es así como Wiñay Mallki, más que un poeta, se considera un “oralitor”, porque ve en la relación de la oralidad y la escritura una forma de conservar la memoria, las voces de su pueblo y los sonidos de la naturaleza que los han acompañado desde el germen de la vida. Es conveniente resaltar que Rocha toma del poeta mapuche Elicura Chihuailaf la noción de “oralitura”, que hace referencia a la escritura que nace a partir de la oralidad de los mayores y ancestros, es “la Palabra sostenida en la memoria, movida por ella, desde el hablar de fuente que fluye en las comunidades” (Chihuailaf 62); por lo tanto, Wiñay Mallki la usa para referirse a su propio trabajo en estos términos, pues considera que los yanakuna son seres Chakaruna, que en lengua quechua significa “hombre puente”. Con este pensamiento plantea una vocación para transmitir saberes, culturas y tradiciones en relación. Así se concibe la oralitura, un movimiento de múltiples direcciones intergeneracionales, casi un hecho intercultural.

Con el sentir y la palabra, Wiñay Mallki ha tejido varios libros, entre ellos *Kentipay llattantutamanta* (*El colibrí de la noche desnuda*) en el año 2008, el primer libro que publica en quechua y castellano, y *Samay Piscocok pponccopi muschcoypa* (*Espíritu de pájaro en pozos del ensueño*) en 2010. Con su obra ha sido galardonado con varios reconocimientos, tales como el Premio de Poesía Humanidad y Palabra de la Universidad Nacional de Colombia en el año 1993. Según los registros, es el primer escritor indígena en el país en ganar un premio universitario de literatura. Más tarde, para el año 2008, obtiene uno de los tres premios Nosside de Poesía Global Multilingüe en Roma, hecho que se convierte en un hito al ser el primer premio internacional concedido a un escritor indígena colombiano. Del mismo modo, sus poemas han sido publicados en distintas revistas, periódicos, páginas web y antologías a nivel nacional e internacional. Su obra no solo ha impactado en la literatura al dar a conocer su tradición y origen como indígena, sino que también ha influido en el trabajo comunitario de recuperación y fortalecimiento de la identidad cultural. Ejemplo de ello es la construcción de espacios sagrados para la nación Yanakuna Mitmak, como es la Yachay Wassi, que quiere decir “casa del saber y la palabra”, una maloca ubicada en el departamento del Huila que pretende ser un centro de investigaciones para descubrir información

sobre los yanakuna en diferentes campos, entre ellos la historia de luchas y resistencia por parte de esta comunidad. Wiñay Mallki, además, es fundador y representante del grupo Yanamauta, un espacio ocupado en promover y difundir los conocimientos y saberes yanakunas. Su obra esculpe memoria en torno a figuras como la Cacica Gaitana, Manuel Quintín Lame y Juan Tama, contribuyendo a la identidad cultural de los yanakunas, fortaleciendo su relación con la madre naturaleza y realizando un viaje interminable a sus raíces a lo largo de su vida a través de la espiral del tiempo.

En su análisis sobre la obra “En verbo ajeno” de Wiñay Mallki, Ceballos destaca que en esta el poeta expresa la tremenda tensión interior que ocurre cuando se tiene conciencia del hecho colonizador como un evento violento (14). El proceso del pueblo yanakuna surge justamente como una implosión identitaria ante la invisibilidad a la que fueron sometidos por siglos los pueblos del macizo colombiano. El poeta ha sido protagonista de este camino desde mediados de los años noventa, cuando en su condición de estudiante de antropología de la Universidad Nacional de Colombia hizo parte de una generación que se propuso recuperar la etnicidad negada por ser considerados un pueblo sin lengua, sin cultura y sin memoria. Durante años batallaron para lograr ser reconocidos como un Cabildo Mayor; así mismo, echaron mano de algunos estudios etnográficos e históricos que mostraban su antigua relación con el mundo inca y la referencia a su existencia como yanaconas en algunos documentos del periodo colonial. Lo propio y lo ajeno se nombran en esa relación dolorosa que viene cuando se reconoce el despojo, la pérdida de algo esencial, al tiempo que se reafirma la creación que produce versos “sin venganzas ni odios” para hablar desde la colectividad que encarna el despertar de su canto:

*En verbo ajeno*

Hablo de lo propio

con lo que no es mío;

hablo con verbo ajeno.

Sobre mi gente

hablo y no soy yo

escribo y yo no soy.

En mí,

han llegado espíritus navegantes

del espacio lejano  
con cientos de lunas sobre sus cuerpos;  
vienen desde el dolor  
y desde el eco de un tiempo;  
son tierra, son sol,  
son esperanza para una patria nocturna.  
Vienen y entonces yo canto,  
levanto mis versos sin venganzas ni odios,  
sin labios mordidos  
solo buscando un rincón a mi canto dormido,  
a la voz de mi gente  
desde un verbo prestado. (Wiñay Mallki 102)

Su creación poética tiene en el agua, las montañas, las semillas, los rituales y las voces de los abuelos junto a la tulpá sus mayores motivos de inspiración y denuncia. La obra de Wiñay Mallki es también la de una oralitura que denuncia y recuerda los hechos violentos contra su pueblo, los tiempos de despojo cuando no eran visibles y se hablaba del territorio que habitan como un lugar sin gente. Una frase del Cabildo Mayor Yanacona de la década de 1990 decía “aunque no estemos ni en los mapas, ni en los libros, existimos” (120). Ahora el reclamo, en quechua y en castellano, retumba en esta hoja de papel que palidece ante la verdad de la historia no contada. Como lo resalta Ceballos en el análisis de la obra de Wiñay Mallki, se trata de cierto modo de la *mitopoeia*, “la refundación de sus pueblos por medio de la memoria colectiva puesta en funcionamiento de la recuperación de identidad en memoria” (40). En su obra poética, Wiñay Mallki otorga al territorio y a la memoria un lugar central para afirmar la identidad yanacona como un devenir colectivo. En el poema “Memorias de agua”, el territorio es el cuerpo colectivo y simbólico de la memoria. La casa yanacona es donde la colonización ha dejado cicatrices y donde, al mismo tiempo, ha tenido lugar el festejo de la vida.

*Memoria de agua*

Por estas tierras  
deambulan las voces de nuestros muertos yanakunas.  
Andan con cuerpo de río

y memoria de agua,  
vibrando como árbol al viento.  
Por eso canto  
para que canten las flores y los caminos,  
los cerros y las lagunas;  
para que sepa la luna que soy yanakuna  
hombre del agua y el arco iris. (Mallki 83)

Queremos traer ahora una pieza muy importante de la obra de Wiñay Mallki, que conecta de manera armoniosa la memoria política y la emoción ancestral. Se trata de un poema que dibuja una figura colectiva, en movimiento espiral y conectada con la madre tierra. Es la metáfora de un pueblo en resistencia serena y silenciosa, de larga data, consistente en su fuerza interior. Son versos de reivindicación cultural, que muestran la resiliencia milenaria en la que se sumergen los distintos pueblos oprimidos, como el yanakuna, ante la inminente amenaza de la aculturación y dominación para continuar en el sendero de la “lucha interminable” y caminar la palabra:

*La cabeza*

Y desde la Madre Tierra habló una cabeza  
No hemos muerto, dijo.  
Estamos en el silencio de las estrellas  
En el cielo azul y las nubes rojizas  
En el silencio de la noche  
En la pluma que habla sobre el agua  
En la cascada que golpea la piedra  
Estamos como ayer:  
En lucha interminable. (Mallki 103)

Los pasos del poeta Wiñay Mallki acompañan la minga y las tareas en los territorios. En este caso, se sabe hijo de un pueblo que le demanda su palabra sosegada para pensar mejor el porvenir. No es raro encontrarlo por los caminos del Huila o del Cauca, o en casas de paisanos en Cali, Bogotá o Armenia, tras la huella de su pueblo, que siembra territorios en el Sur y también en las grandes ciudades. Su esencia poética tiene los colores de la chakana y los sonidos de la ocarina de los Andes. Mucho hay que agradecer

a este tesonero oficio de tejer palabra y fuego para alimentar la vida misma. El siguiente poema aborda el conflicto que por años se ha suscitado por la expropiación de la tierra a aquellas comunidades que tienen que someterse a las políticas de destierro por parte de los terratenientes u otros agentes del poder, lo que causa múltiples violencias no solo a los desterrados, sino también al mismo territorio. La parte final de esta obra: “cerré entonces la mano, la hice puño y decidí pelear / por aquello que otros nos arrebataron” son unos de los versos más poderosos de todo el poema. En ellos se encuentra la consigna popular de lucha de los pueblos indígenas: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”. Porque la tierra, el tul, la chagra, el yatul se convierten es un instrumento de resistencia, porque en él converge la cosmovisión para el fortalecimiento cultural, y justamente defender la tierra es defender la identidad cultural:

*Puñado de tierra*

Me entregaron un puñado de tierra para que ahí viviera.

“Toma, lombriz de tierra”, me dijeron,

“Ahí cultivarás, ahí criarás a tus hijos,

ahí masticarás tu bendito maíz”.

Entonces tomé ese puñado de tierra,

lo cerqué de piedras para que el agua

no me lo desvaneciera,

lo guardé en el cuenco de mi mano, lo calenté,

lo acaricié y empecé a labrarlo...

Todos los días le cantaba a ese puñado de tierra;

entonces vino la hormiga, el grillo, el pájaro de la noche,

la serpiente de los pajonales,

y ellos quisieron servirse de ese puñado de tierra.

Quitó el cerco y a cada uno le di su parte.

Me quedé nuevamente solo

con el cuenco de mi mano vacío;

cerré entonces la mano, la hice puño y decidí pelear

por aquello que otros nos arrebataron. (Mallki 21)

Para finalizar queremos dejar abierta su perspectiva más andina, la del silencio de la montaña sagrada, del gesto de respeto ante la vida misma, de

contemplación y alegría interior. Justamente las montañas narran el trasegar de la vida de la gente, en ellas se encuentran los saberes y secretos de los ancestros. Aquí reside esa simbiosis de luz y agua con que nos describe el movimiento de la gente yanakuna por el sistema de páramos donde habitan sus espíritus:

*Las montañas*

Las montañas continúan la mirada  
de nuestros abuelos  
los amores secretos de nuestros padres  
y los sueños de nuestros hijos. (Mallki 101)

## **Tiempos de misión, tiempos de barbarie**

En 1886, luego de un duro conflicto al interior de los Estados Unidos de Colombia y bajo una determinación política y económica entre los sectores que promovieron el proceso independentista (propietarios, hacendatarios, antiguos esclavistas, comerciantes, militares) en las primeras décadas del siglo XIX, se estableció el marco jurídico e ideológico para crear la República de Colombia. Con la nueva Constitución de 1886 se consagró la confesionalidad del Estado y de la educación. En este contexto, la Iglesia-docente asumió las riendas de la tarea civilizatoria: integrar a la población indígena se convirtió en su tarea imperiosa. De esta manera, el siglo XX tendría desde sus primeros años proyectos misioneros a lo largo y ancho de la geografía de los denominados *territorios nacionales*. Este fenómeno resultó también de la tremenda debilidad del Estado para hacerse cargo de las zonas de frontera con Brasil, Ecuador, Perú y Venezuela, así como de los pueblos amazónicos y de la Orinoquia que habitaban dichas regiones. La misión como administradora *in situ* de estos territorios indómitos sería una estrategia formidable que combinó el extractivismo y la evangelización (Castillo y Caicedo 113).

El afán de integrar a los indios al proyecto político de la nación sería un rasgo común en las formas de gobernar y legislar en el continente. Como lo ha señalado Ossenbach, lograr dicha integración hacía parte de las “condiciones nacionalitarias básicas” para la configuración de los Estados (99).

Los estudios<sup>3</sup> realizados en torno a este fenómeno de las misiones católicas entre poblaciones indígenas muestran que las intervenciones culturales y lingüísticas de estas congregaciones buscaban crear una nación periférica, gobernada por religiosos encargados de castellanizarlos y convertirlos en católicos. Uno de los episodios que mejor refleja el tránsito del siglo XIX al siglo XX, en lo que a poblaciones indígenas se refiere, es la Casa Arana y la bonanza cauchera. En la primera década del siglo XX, el empresario peruano Julio César Arana fundó la Casa Arana y Hermanos para dedicarse a la explotación natural del caucho en vastas zonas de la Amazonia colombiana. En 1907 era un modelo empresarial y se llamó la Peruvian Amazon Company, con sede en Londres. Su funcionamiento fue cuestionado por las denuncias hechas en un periódico británico sobre los vejámenes a que fueron sometidos los indígenas de la región, esclavizados, torturados y exterminados por la Casa Arana. Como lo señalan Pineda et al., más de cuarenta mil uitotos y miembros de otros clanes murieron luego de ser obligados a trabajar, expuestos a hambrunas, maltratos y toda clase de enfermedades (1).

En el año 1914 el Estado colombiano mediante el Decreto 1484 estableció las normas para gobernar bajo la autoridad de la misión a los indígenas del Caquetá y Putumayo. Dicha norma definió que la misión tenía potestad para fundar pueblos de indígenas y gobernarlos hasta que “a juicio de la Junta de Inmigración establecida en Pasto, hayan adquirido el suficiente desarrollo”. En la práctica las misiones actuaron como fundadoras de pueblos, luego de una larga tarea de avanzada y convencimientos para que las familias se concentraran en un lugar bajo el modo de vida social y de organización territorial que orientaban los religiosos. Igualmente, este decreto estableció dentro de las funciones de la misión la de “cuidar de que asistan a la escuela todos los niños de ambos sexos, de la vecindad, y cumplir y hacer cumplir las órdenes que emanaren de los Inspectores de Instrucción Pública”.

La situación de las misiones religiosas en territorios como Putumayo sería objeto de grandes debates a nivel nacional, debido a estudios como

---

3 Nos referimos, especialmente, a los siguientes trabajos: *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo* de Víctor Daniel Bonilla (1968); *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950* de Gabriel Cabrera (2002); *Por obligación de conciencia: los misioneros del Carmen descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941* de Aída Gálvez Abadía (2006); *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970* de Augusto Javier Gómez López (2010); y *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1983-1929* de Misael Kuan Bahamón (2015).

los de Víctor Daniel Bonilla (1968) y Misael Kuan Bahamón (2015), que mostraron la dimensión de horror y violencia que subyacía a los objetivos civilizatorios de la escuela castellanizadora de los capuchinos. Sobre una amplia base documental y descriptiva de la vida cotidiana en internados y escuelas de los religiosos, estos autores pusieron al descubierto un fenómeno que con el paso del tiempo se convertiría en la principal razón política de la lucha indígena en Colombia:

La imposición de otros sistemas de creencias y valores, y de otros patrones socioeconómicos, lingüísticos y, en general, culturales, tenidos por “civilizados”, conllevó el derrumbe espiritual y físico de las sociedades indígenas, declive que ocurrió al ritmo del avance, sobre sus territorios, de la extracción de recursos forestales y faunísticos, la agricultura y la ganadería. Todas estas actividades implicaron el establecimiento casi siempre compulsivo de relaciones de contacto, las cuales, además de propiciar el contagio de ciertas enfermedades que redujeron la población, tanto como la imposición de patrones de “endeude”, servidumbre y esclavitud, redundaron en el despojo gradual de sus territorios y el desplazamiento de los sobrevivientes hacia recónditos refugios selva adentro o hacia los pueblos y concentraciones urbanas que fueron surgiendo en la región a lo largo del siglo xx. (Gómez 24)

Un segundo momento del hecho misionero corresponde a las misiones protestantes. Como lo señala Beltrán, la Alianza Cristiana y Misionera (ACM) desde 1929 actuaba en el resguardo de Guambía, Cauca, y para la década de los años cuarenta ya predicaba en La Guajira, Putumayo y Caquetá. Por su parte, la Misión Nuevas Tribus (MNT) empezó labores en 1945. Para los años sesenta la aparición del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en Colombia complejizó la trayectoria de estas misiones protestantes, sobre todo en Amazonia y Orinoquia (44). Según Cabrera, el ILV evangelizó cerca de cuarenta y cinco grupos indígenas, veintiséis de ellos en la Amazonia, alterando la estructura social de estas comunidades. Durante los años setenta, en el marco de varios congresos y eventos indigenistas continentales, se harían públicas las denuncias sobre el impacto nocivo del ILV y MNT entre las poblaciones indígenas del continente (83).

Las cicatrices de la educación misionera en las culturas indígenas fueron razón suficiente para las primeras actuaciones de protesta y denuncia de

los indígenas contra la Iglesia-docente. Como lo reporta Helg, en una visita de indígenas del Valle de Sibundoy a Bogotá en 1933, denunciaban ante el presidente Olaya Herrera la explotación ejercida por parte de religiosos de la prefectura apostólica del Caquetá-Putumayo, quienes según los indígenas actuaban de modo inapropiado. El testimonio de esta etapa de la Iglesia-docente en esta región amazónica se recoge en 1968 en el texto de Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios*, obra en la cual se describen las prácticas de maltrato y violencia que se ejercían sobre las poblaciones indígenas en nombre de la fe católica. Igualmente, Bonilla denuncia el papel de estas congregaciones religiosas en la expropiación territorial de los pueblos del Sibundoy, así como su deterioro organizativo y cultural a causa de la intervención de prefectos, sacerdotes y misiones en las redes de vida comunitaria. La visita de los indígenas en 1933 representa un evento muy significativo que marca una etapa de tensiones y conflictos entre los pueblos indígenas de la región del Putumayo y las misiones. De este modo, las luchas indígenas por “otras educaciones”, como denominan Castillo y Caicedo este fenómeno político, iniciaron su trasegar con eventos que incluirían, a lo largo de siete décadas de denuncias, protestas, tomas de edificios públicos, movilizaciones y concertaciones con el MEN. El asunto de los internados de la Iglesia-docente y sus consecuencias en la vida de las comunidades serían un tema constante en los debates sobre educación y pueblos indígenas en Colombia, así como la infatigable lucha de sabedores y autoridades tradicionales por lograr la pervivencia de sus lenguas, sus conocimientos y su espiritualidad. Es una obligación reconocer que los pueblos del Valle de Sibundoy y del gran Predio Putumayo han sido protagonistas de una increíble resistencia cultural gracias a la cual perviven lenguas, prácticas, rituales de taitas y sanadores y la magia ancestral del yagé que cura el alma y los cuerpos. En este espiral de heridas y sanaciones emergen figuras destellantes como Hugo Jamioy Juagibioy.

### **Hugo Jamioy Juagibioy, renacer de la dignidad camëntsá**

En Bëngbe Wáman Tabanók (Nuestro Sagrado Lugar de Origen), Valle de Sibundoy, Putumayo, nació en 1971 el poeta, narrador e investigador de la oralidad y el pensamiento camëntsá Hugo Jamioy Juagibioy. Es descendiente del pueblo Camuentsa Cabëng Camëntsá Biyá, que significa “hombres de

aquí con pensamiento y lengua propia”: una cultura milenaria que aún respira gracias al gran conocimiento sobre la medicina tradicional, a la transmisión de saberes en espacios como la tulpá y al fortalecimiento de su lengua materna para mantenerla viva a lo largo del tiempo.

Entre chumbes, rituales y tejidos, Hugo Jamioy Juagibioy creció de la mano de su madre, una tejedora apasionada, y su padre, un médico tradicional. Jamioy Juagibioy, rodeado del verdiazul de su territorio, se interesó por muchas cosas de él, lo que lo llevó a estudiar agronomía en la Universidad de Caldas. Aquí se encontró con el mundo de las palabras, las letras y la literatura, con lo que llenó de color y vida su experiencia en Manizales. Luego se fue haciendo al oficio creativo para dar forma a sus sentimientos y a la inspiración proveniente de su mágica cultura ancestral.

Hugo Jamioy Juagibioy lleva en sus raíces la sangre de Alberto Juagibioy Chindoy, uno de los escritores indígenas pioneros en Colombia. A partir de esto, Jamioy Juagibioy comparte y siente la pasión por escribir, en este caso poesía, y se convierte en un portador de *botamán biyá*, que en su lengua materna quiere decir “la palabra bonita”. Según Rocha,

[...] para los camëntsá, *botamán biyá* es hablar bonito la lengua; también puede ser *bonito* y *bien*, sus palabras ceremoniales, las palabras de saludo entre autoridades, las palabras de solicitar compadrazgo [...] y en la forma en que las recoge y escribe Hugo: palabras de consejo, palabras de yagé y, en una nueva dimensión, las palabras de hablar entre culturas.(185)

Justamente, con esa palabra bonita y bien hablada, Hugo Jamioy Juagibioy ha hilado sus versos para crear algunos poemarios. Su primera obra fue publicada en 1999, titulada *Mi fuego y mi humo, mi tierra y mi sol*. Más tarde en el 2005 nace su obra bilingüe más reconocida: *Bínÿbe oboyejuayëng (Danzantes del viento)*. Este libro tuvo una nueva edición para el año 2010, la cual hace parte de la Biblioteca Indígena del Ministerio de Cultura de Colombia. En esta versión se incluyen nuevos poemas para trazar un puente entre la cultura camëntsá y la del *squená*, es decir, la del otro. Además, diversos textos del poeta han sido publicados en revistas y antologías que buscan dar a conocer la creatividad de los escritores indígenas en países como México, Canadá, Alemania y España.

La producción y trayectoria de Hugo Jamioy Juagibioy en materia de poesía e investigación le ha permitido ganar varios reconocimientos como la Beca Nacional de Investigación en Literatura del Ministerio de Cultura (2006) con el proyecto *Oralitura indígena de Colombia*. De este modo se abrió el camino y en el 2009 ganó de nuevo una beca de creación en oralitura del Ministerio de Cultura, con el proyecto *Hablando junto al fogón*, en el que se expone la tradición cultural de su pueblo. Su camino ha sido intenso a pesar de sus pocos años como poeta reconocido. Ha recorrido festivales y encuentros muy importantes a nivel nacional e internacional.

El poeta, oralitor e investigador camëntsá nutre sus versos del compartir con los mayores y los médicos tradicionales, de los rituales, del conectarse con la naturaleza, de la influencia de la ayahuasca, del hablar su lengua materna, del tejer memorias, cultivar y danzar. Todos estos aspectos se reflejan en sus escritos en los que da a conocer la importancia de la oralidad y el pensamiento de su pueblo, así como también la relación de su cultura originaria con el transitar del mundo mestizo y urbano, lo que resulta en una experiencia intercultural entre lo camëntsá y lo no indígena. Con su trabajo contribuye a la valoración de su cultura, a la gran riqueza que aflora su pueblo en sus saberes, tradiciones y lengua, convirtiéndose en un activista en pro de los derechos fundamentales de su comunidad para tejer caminos en busca de luz, voz y libertad.

La discusión planteada con la Conquista acerca de la humanidad de los habitantes originarios de estas tierras y la existencia del alma avivó la llama del fanatismo religioso. Fueron tiempos oscuros de castigos y domesticación con la cruz. Ser gente es el gran problema de fondo, pues, en el orden de quien coloniza, los colonizados no poseen la misma condición de personas y por ello se les arrebató la esencia, se les nombra como seres no humanos, bajo una idea rebuscada de animalidad que se justifica, como lo demuestran los textos de los cronistas del siglo XVI, en prejuicios, exageraciones y representaciones maniqueas de los pueblos originarios. El poeta reclama una historia robada con esta bella pieza sobre la gente camëntsá para narrar la “otra historia”, que el *squená* oculta. Se dice: “nuestras raíces son de aquí”, teniendo claras las huellas que han dejado sus ancestros para las generaciones venideras.

*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 Juagibioy 79)

La educación escolarizada, entendida como proceso civilizatorio, se redujo a la doctrina evangelizadora: primero la encomienda, luego el resguardo y finalmente los internados misioneros. Todo lo demás quedó en suspenso mientras el orden colonial intentó desmontar cientos de prácticas de crianza que ocurrían desde el amanecer hasta el alba en ríos, caminos de piedra y encuentros con los espíritus de la selva. La mayor concentración de violencia ejercida contra los pueblos fue la que se impuso en nombre de la noble razón de “educarlos como cristianos”. Pero sobrevivió la palabra sagrada, el secreto de las plantas y la fuerza de las manos tejedoras para enseñar, cinco siglos después, que la educación es un acto de vida que fluye de modo permanente como el agua, hasta que concluye el ciclo y retornamos a la tierra. “En la tierra” es un poema que logra de modo armonioso y con menos de treinta palabras dar cuenta de la diferencia esencial entre educar y escolarizar, criar y domesticar, cultivar y someter. Así mismo, narra cómo se critican los oficios de los camëntsá desde la mirada de los que no son propios de la comunidad para explicar la diferencia entre las concepciones de las cosas del mundo camëntsá y el occidental:

*En la tierra*

No es que esté obligando  
a mi hijo

a trabajos forzados  
en la tierra;

solamente  
le estoy enseñando  
a consentir a su madre  
desde pequeño. (Jamioy Juagibioy 37)

Finalmente, queremos cerrar este apartado con una obra del año 2010 cuyo contenido es muy potente para recrear la memoria de la colonización en su relación con las lenguas indígenas y las cosmogonías de los pueblos, así como lo señalaba Quintín Lame en su alusión a la Naturaleza como ese bosque solitario donde “se encuentra el Libro de los Amores, el libro de la Filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera Literatura” (*Las luchas del indio* 71). Jamioy Juagibioy recrea en este poema la colonialidad del poder<sup>4</sup> tantas veces vista en la relación asimétrica entre escritura alfabética y culturas orales como la de los pueblos originarios. Esta pieza muestra la importancia y validez del conocimiento resultante de la experiencia, vista como interacción reflexiva sobre el mundo de la vida. El poema incita a superar el binarismo moderno que antagoniza pensar/hacer, naturaleza/cultura, conocimiento/saber y a dar paso a una mirada capaz de reconocer las articulaciones y complementariedades existentes en estas diversas formas educadoras. De cierto modo, reivindica un equilibrio de saberes que pueda superar las asimetrías establecidas con el colonialismo entre cultura y barbarie:

### *Analfabetas*

A quién llaman analfabetas,  
¿a los que no saben leer  
los libros o la naturaleza?

---

4 En este caso retomamos la noción que propone Castro-Gómez para definir la colonialidad del poder como “la manera como la dominación española intentó eliminar las ‘muchas formas de conocer’ propias de las poblaciones nativas y sustituirlas por otras nuevas que sirvieran los propósitos civilizadores del régimen colonial; apunta entonces hacia la violencia epistémica ejercida por la modernidad primera sobre otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación” (Castro-Gómez 60).

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 Juagibioy 179)

## **Poetas y palabras mayores para tiempos de fragilidad**

La literatura en América Latina y el Caribe tiene una profunda ausencia de la voz indígena. Esto es otro rasgo colonial que nos acompaña y nos limita en nuestra lectura social e histórica. La obra extensa, diversa y sensible de los poetas Wiñay Mallki y Hugo Jamioy Juagibioy, se ubica en la noción de literaturas indígenas que nos propone Miguel Rocha cuando la delinea como “elaboraciones y composiciones especiales de la palabra, que, por medios narrativos y poéticos, con fines colectivos frecuentemente rituales —y hoy en día con propósitos interculturales— configuran parte del acervo oral y escrito de las comunidades originarias del continente” (30). Se trata de un movimiento en la historia de las ideas y las palabras en el cual emerge lo que estuvo amenazado y resistió valientemente el paso de varios siglos de progreso capitalista y antropocéntrico: el mundo de los saberes indígenas.

En su perspectiva intercultural y disruptiva, Rocha propone entender estos procesos creativos como “palabras mayores” de los pueblos indígenas. En tal sentido, sabemos que la poesía indígena, entendida de este modo, no es un acontecimiento novedoso: ha estado presente, transitando en los territorios, en las ceremonias y en las crisis. Lo novedoso es la palabra renacida y los poetas renacientes en este umbral de lo oral-lo escrito-lo ancestral.

Si seguimos la idea de Sur global que nos propone Boaventura de Sousa Santos para señalar aquellos territorios con poblaciones históricamente inferiorizadas, invisibilizadas y oprimidas por el colonialismo (12), nos parece que la poesía de Wiñay Mallki y Hugo Jamiy Juagibioy se localiza en esta noción del *Sur*. Hijos de tradiciones distintas y complementarias, como la montaña andina y la selva amazónica, la coca, el maíz y el yagé, ambos escritores hacen parte de una geografía donde desembocan historias y travesías de pueblos que resistieron a la colonización y refundan la palabra consejera. Ambos son poetas y oralitores, cuyas creaciones albergan la tensión entre lo propio y lo ajeno. En sus obras está el reclamo histórico y el canto de la dignidad comunitaria vencedora en la era del mercado, la emoción ritual de las culturas.

Un solo verso desde la montaña, el río, el viento y las sinfonías silvestres es suficiente para conocer las memorias, los sentires, los anhelos que se hilan en las entrañas de la colectividad e individualidad de estos escritores indígenas colombianos. Ellos están condenados a seguir nombrando esos territorios, tradiciones, espiritualidades y gentes que los rodean para seguir componiendo ese patrimonio que sus ancestros iniciaron y que las próximas generaciones continuarán afianzando.

El fuego, el fogón, la tulpa, el *shinyak* son territorio sagrado en los poemas de Wiñay Mallki y Jamiy Juagibioy. En este universo andino-amazónico, el lugar central del encuentro de taitas y sabedores está al lado de la llama palpitante. Territorio de memoria y palabra mayor para contar, aconsejar, advertir, despedir y preparar el camino espiritual:

Padre espíritu de fuego,  
eres esencia que transforma y purifica,  
fuerza, vida, sol que florece eternamente. (Mallki 111)

Taita, busco, busco y no me veo.  
Siento mi cuerpo temblando de frío  
y no entiendo,  
si sentado junto al fogón escucho tu canto. (Jamiy Juagibioy 137)

Los poetas usan la palabra escrita, en lengua nativa y en castellano, como un acto político de reivindicación de sus derechos e identidad. Se trata de una literatura que confronta al eurocentrismo que despojó la oralidad de conocimiento y la subalternizó durante siglos. Ahora, esta oralitura exalta los secretos y las ideas de los sujetos discriminados. La oralitura de los hijos del Aby Yala es también sanación para un país que conoce profundamente sus heridas coloniales en la selva, en el llano y en la manigua. Herida cubierta por la cicatriz que explota en la frase despectiva “no sea tan indio”, en los actos de humillación que vivieron las mujeres sometidas a explotación en casa ajena. Su poesía es oralitura en tiempos de verdad y reparación. En tal sentido, las obras que hemos intentado bordear en este ejercicio son también acontecimientos de dignidad, palabras de poder, como lo diría Rocha:

Para los narradores y cantores indígenas, las palabras especiales —por su tipo de composición y formulación— son en realidad palabras de poder, palabras que poseen eficacia simbólica, palabras que son capaces de transmitir sentidos de mundo. Toda creación es precedida o acompañada por el caos, y así es como debemos enfrentarnos a la inconsciencia, la fealdad y el sinsentido. Por oposición complementaria, muchas de las composiciones especiales de la palabra descubren y recrean valores muy afines a la conciencia, la belleza y el sentido; de ahí que los narradores y cantores tradicionales prefieran hablar de poderes y consejos, porque pueden movernos desde adentro y cambiar o restablecer el modo en que vemos y sentimos las cosas colectivamente. (32)

Esta incidencia en el campo literario de las comunidades indígenas es un hito, ya que retoman la palabra y ponen de manifiesto la necesidad de descolonizar los cánones de los estudios literarios. Es clave mirar estas obras desde la tradición de la palabra oral en comunidad, debido a que el modelo de escritura alfabética ha predominado en el campo literario occidental y lo que no sigue este modelo no ha sido digno de tenerse en cuenta. Por lo tanto, reconocer la oralidad y la escritura en lenguas indígenas es una forma de superar el pasado colonial. Además, como expone Rocha,

[...] los pasados y los presentes procesos de las literaturas indígenas en el país están estrechamente ligados con los movimientos políticos y culturales a nivel continental. En el estado actual de las investigaciones puede sugerirse que

1992 fue el año clave del inicio de la “visibilización” —no del surgimiento— de las literaturas indígenas en Colombia. (221)

Esto indica que estas obras siempre han estado ahí, pero la colonialidad del saber permea los espacios de divulgación, impidiendo la llegada de las otras voces no inscritas en el canon moderno.

Al poner en la misma trama historias distintas, reconocemos en la obra poética de Wiñay Mallki y Hugo Jamioy Juagibioy la conexión entre “la tierra y la piel del ser indio”, de la cual nos habla Galindo en “En defensa de mi raza” (10) cuando analiza los textos de Manuel Quintín Lame Chantre. Las obras de los tres escritores indígenas mencionados articulan la conciencia política de la opresión y la memoria de las luchas de sus pueblos con la evocación ancestral a la tierra y al territorio como cuerpo y como piel del indígena.

Esta suerte de renacimiento de la oralitura viene muy bien para una nación asfixiada en su tragedia y urgida de palabras sabias y entrañables. Abrazar la madre tierra y acoger la memoria con dignidad debe ser la tarea de la teoría, historia y crítica literaria de este país para poder comprender la literatura y oralitura colombiana, que no solo se habla y se escribe en castellano, sino también en sesenta y cinco lenguas indígenas. Hay que hacer hincapié en la urgencia de no partir de los modelos occidentales o eurocéntricos y leer estas obras desde lo propio, lo que conlleva a examinar el contexto sociohistórico que da a luz a las voces de la etnoliteratura, oralitura y los otros tipos de literatura que derraman versos llenos de memorias colectivas, las cuales narran el otro lado de la historia oficial y no se han enmarcado en el corpus literario colombiano. Justamente, usan su incidencia como un instrumento político de resistencia cultural para hacer eco y reivindicar su papel en un país racista que carga una deuda histórica con las comunidades étnicas. En síntesis, el campo literario colombiano tiene un largo camino por recorrer y descolonizar en función de hacer realidad la interculturalidad en los diferentes ámbitos.

## Obras citadas

Beltrán Cely, William Mauricio. “Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos”. *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 34, núm. 2, 2011, págs. 35-54.

- Bonilla, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Popayán, Biblioteca del Gran Cauca, 1968.
- Cabildo Mayor Yanacona. *¿La educación es el camino? Construyendo Memoria Yanakona*. Popayán, Litografía San José, 2008.
- Cabrera, Gabriel. *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850 -1950*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- . “Setenta años de misiones protestantes en el Vaupés, 1940-2010: el caso de la Misión Nuevas Tribus”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XLIX, núm. 89, 2015, págs. 66-85.
- Castillo Guzmán, Elizabeth y José Antonio Caicedo Ortiz. “Las luchas por otras educaciones en el Bicentenario de nuestra independencia”. *Revista Nómadas*, núm. 33, 2010, págs. 109-127.
- Castro-Gómez, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Universidad del Cauca, 2005.
- Ceballos Ramírez, Félix Andrés. *Fredy Chikangana. Poesía, mito y negociación*. Bogotá, Tesis Maestría en Literatura, Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile, LOM, 1999.
- Congreso Nacional. *Ley 89 de 1890*. Bogotá, Diario Oficial, 1890.
- Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Popayán, CRIC, 2004.
- Espinosa Arango, Mónica. “El Indio Lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, 2003, págs. 139-172. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472x.1239>
- Galindo Cardona, Yamid. “Tierra y piel en el ser indio de Quintín Lame Chantre”. *Historia y espacio*, vol. 4, núm. 31, 2008, págs. 117-139.
- Gálvez Abadía, Aída. *Por obligación de conciencia: los misioneros del Carmen descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá, Universidad del Rosario-Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia-ICANH, 2006.
- Gobernación del Cauca. *Decreto no. 74 de 1898 (enero 10.): en desarrollo de la Ley 89 de 1890 por el cual se determina la manera como deben gobernarse los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada y las comunidades de indígenas*. Popayán, Archivo de la Gobernación del Cauca, 1919.
- Gómez López, Augusto Javier. *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos 1845-1970*. Popayán, Universidad del Cauca, 2010.

- Helg, Aline. *La educación en Colombia 1918-1957. Una historia social, económica y política*. Bogotá, CEREC, 1987.
- Jamioy Juagibioy, Hugo. *Bín̄ybe oboyejuayëng (Danzantes del viento)*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- . *Mi fuego y mi humo, mi tierra y mi sol*. Manizales, Universidad de Caldas, 1998.
- Kuan Bahamón, Misael. *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1983-1929*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. *En defensa de mi raza*. Bogotá, La Rosca de Investigación y Acción Social, 1971.
- . *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la “civilización”*. Bogotá, La Rosca de Investigación y Acción Social, 1973.
- . *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (versión de Juan Friede). Organización Nacional Indígena de Colombia, 1987.
- Mallki, Wiñay. *El colibrí de la noche desnuda*. Bogotá, Colombia: Melo Acosta, 2008.
- . *Samay Piscocok Pponccopi Muschcoypa (Espíritu de pájaro en pozos del ensueño)*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- Marina, José Antonio. *Teoría de la inteligencia creadora*. Barcelona, Anagrama, 1993.
- Ossenbach, Gabriela. “Estado y educación en América Latina a partir de su independencia (siglos XIX y XX)”. *Revista Iberoamericana de Educación*, núm. 1, 1993, págs. 95-115. DOI: <https://doi.org/10.35362/rie101243>
- Pineda, Roberto et al. *El paraíso del diablo: Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá, Uniandes, 2014.
- Presidencia de la República de Colombia. *DECRETO 1484 DE 1914 Sobre el modo como deben gobernarse los indígenas del Caquetá y Putumayo*. Bogotá, 1914.
- Rocha Vivas, Miguel. *Palabras Mayores, palabras Vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Bogotá, D’ivinni S. A., 2010.
- Romero Loaiza, Fernando. *Manuel Quintín Lame Chantre: El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Universidad de Pereira/Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, 2006.

Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México, Siglo XXI/CLACSO, 2009.

Vasco, Luis Guillermo. “Quintín Lame: resistencia y liberación”. *Tabula Rasa*, núm. 9, 2008, págs. 371-383. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.352>

Yepes, Gloria Inés et al. *El secreto de la palabra*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2007.

### **Sobre los autores**

Elizabeth Castillo Guzmán es magíster en Psicología Social y profesora titular del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca en Popayán, Colombia.

Juan Diego López Fernández es estudiante de Licenciatura en Etnoeducación y Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana de la Universidad del Cauca en Popayán, Colombia.