

DESCRIPCIONES DE UNA PSICOLOGÍA ANCESTRAL INDÍGENA

LUIS EDUARDO LEÓN ROMERO



TIGUAIA COMUNIDAD DE CIENCIAS ANCESTRALES

En la Sierra Nevada de Santa Marta, la meseta del Universo, territorio del gran pueblo Caribe y Mhuysqa-Chibcha, habitan, aún hoy, en el transcurso del siglo XXI, indígenas agricultores, artesanos y comerciantes de uno de los cuatro pueblos de la región conocidos como los Kogui (Kággaba), gente y tigre (felino americano). En sus tradiciones se recrea la esencia de una cosmogonía, espiritualidad y medicina que la presente investigación engloba en la tradición académica del estudio chamánico y propone como reiterado ojo, cuerpo, pensamiento y esencia fecunda de reflexión; sentido indagador, estudioso y transformador de las búsquedas y encuentros más profundos con la conciencia del Sí Mismo; entendida como esencia psicológica de inconciencias, conciencias y proyecciones transpersonales y espirituales de evolución humana.

El camino, se propone y reafirma en una integración de conocimientos y metodologías de occidente, oriente y la ancestralidad indígena, continuamos el arraigo apenas inicial en la etnografía; sin embargo con mayor argumento y valor, nos adentramos en la posibilidad fenomenológica y ancestral de estudiar, investigar, aprender y proponer metodologías, herramientas, técnicas, conocimientos y prácticas mas propias a nuestro origen, las cuales en su sentido holístico dan cuenta de la posibilidad argumentada y vivencial de la construcción naciente de una psicología ancestral indígena.

Se plantea entonces, un camino de amor por el territorio de la Sierra y sus guardianes, por las sendas espirituales de sus habitantes, usos y costumbres, también presentes en el territorio Cundinamarqués de Bacatá, un vuelo chamánico de palabra, encuentros, trasnochos, danza sanadora, mambeo y rituales con los hermanos mayores, con los Mamos, en la búsqueda de lo bonito que somos, pensamiento, palabra y corazón dulce...

COLOMBIA, BOGOTÁ. 2017



TIGUAIA





TIGUAIA

**COMUNIDAD DE SABERES PROPIOS Y
PRÁCTICAS ANCESTRALES, INDÍGENAS
Y POPULARES.**



***DESCRIPCIONES DE UNA PSICOLOGÍA
ANCESTRAL INDÍGENA***

***ENCUENTRO Y DESARROLLO DEL SÍ MISMO
DESDE LA VIVENCIA COSMOGÓNICA KOGUI EN
COLOMBIA***

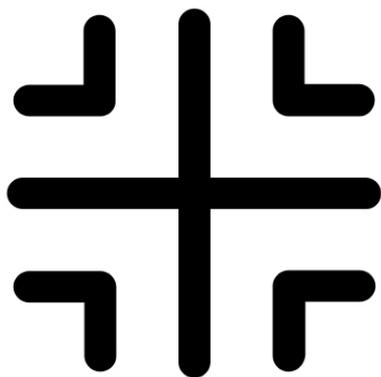
Documental anexo

<https://www.youtube.com/watch?v=IgzfujUeSKA>

Autor: Luis Eduardo León Romero

Coautores: Paola Andrea Pérez Gil, Danny Andrés Lara, Mónica Liliana Álvarez Mateus, Nelson Yobany Guerrero, Ingrid Lorena Ramírez Bejarano, Yessika Paola Quintero Chiquillo, Ronald Pacheco.





ISBN: 978-958-48-1525-5

Autor: Luis Eduardo León Romero.

Correo: *origenancestral@hotmail.com, solancestral@gmail.com.*

Corrección de estilo: Jenny Madeleine Ramos Ricardo.

Diagramacion: Andres Casallas.

Diseño de carátula: Andres Casallas.

Imagen de carátula: Danny Andres Lara Rubio.

Impresión: Global Artes Gráficas

Carrera. 69 P No. 70 - 09

Bogotá, Colombia

3118227362

Se permite la reproducción parcial o total de éste libro siempre y cuando se conserve el principio ético - político de citar la autoría de las ideas aquí expuestas.





Línea de investigación psicología ancestral. 2017

Trayectoria: Psicólogo – Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomas. Postgrado en salud Mental para población migrante y refugiada de la Universidad de Barcelona. Postgrado en Desarrollo Humano, afectividad y creatividad de la universidad Distrital de Bogotá. Estudios de profundidad en Cosmogonías indígenas, Psicología Transpersonal e Integral y Filosofías propias y Perennes ancestrales. Psicoterapeuta Transpersonal y psicólogo comunitario en procesos de desarrollo y Derechos Humanos con poblaciones vulneradas. Profesor de Psicología e investigación. Investigador en psicología y filosofía ancestral, en psicología Transpersonal e integral. Docente Investigador de la Universidad Cooperativa de Colombia Grupo Boulomai, línea de investigación en psicología ancestral del programa de psicología Bogotá. Docente investigador y catedrático en varias universidades. Autor de los libros “Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo” y “El camino de Bochica, la ruta del sol. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena”, así como de varios artículos en las temáticas psicológicas indígenas.

Teléfono: 3118700523

Coautores: Paola Andrea Pérez Gil, Danny Andrés Lara. Mónica Liliana Álvarez Mateus, Nelson Yobany Guerrero, Ingrid Lorena Ramírez Bejarano, Yessika Paola Quintero Chiquillo, Ronald Pacheco.



*Con amor a la gente bonita y guerrera
del semillero y a todos sus ancestros,
los conocidos y por conocer.
Igualmente a los míos con todo mi
amor y agradecimiento.
A lo sagrado por mi familia, mi
esposa y mis hijas.
Al pueblo Kogui y su profunda
riqueza espiritual y así mismo a
nuestra bonita, poderosa y amorosa
madre tierra.*



Sierra Nevada. Línea de investigación psicología ancestral.
Andres Casallas, 2017.



CONTENIDO

<i>Introducción</i>	10
<i>Reflexiones Iniciales</i>	17
<i>Capitulo Uno</i>	
1. Kaggabas. Cultura Kogui	
1.1. ¿Quiénes son los Kogui?	29
1.1.1. Aspectos Geográficos	30
1.1.2. Vestimenta	32
1.1.3. Alimentos	33
1.1.4. Presupuestos del Desarrollo cultural Kogui	35
1.1.5. Organización Sociopolítica	38
1.1.6. Ciclo vital del Kogui	41
1.2. <i>Rituales para la vida</i>	51
1.2.1. Cosmogonía	51
1.2.2. Ley de Origen y Mitos Fundantes	54
1.2.2.1. Mitos del Pueblo Kogui	58
El Mito como ley, Mito de la Creación, Mito de la Candela (Gotze)	
Mito de la enfermedad, Mito de Nunase, Mito de Nunkasa	
Mito de Namaku, Mito de la Coca (Xaiu), Mito del Algodón	
Mito del Maíz, Mito del Arco Iris (Susabanka)	
Mito del Padre Árbol (Kasaugue), Mito de Los Primeros Indios	
Mito de La Madre Wastora, Mito del Sol (Mama)	
Mito de Kasindukwe, Mito de La Madre de Agua (Nukaxki-Suka)	
Mito del Primer Hombre y la Primera Mujer	
Mito del Incesto de Padre – Hija	
Mito de Naowa Entrega el Gobierno a Su Hijo, Mito de Kimaku	
Mito del Seiskwisbuche y Yangauki	
1.2.3. Realizaciones religiosas de los Kogui	76



1.2.4. La Confesión	77
1.2.5. El Trasncho	79
1.2.6. Canto y Danza	80
1.2.7. Magia con Las Piedras y Similares	82
1.2.8. La Coca	88
1.2.8.1. El Origen de La Coca	90
1.2.9. El Tabaco	90
1.2.10. Casas Ceremoniales	91
1.3. El Mama en su Ciclo Vital	93
1.3.1. Educación del Mama	95
1.3.1.1. Pago por la enseñanza del Mama	95
1.3.1.2. Educación en la Niñez	96
1.3.1.3. Lugar de Enseñanza	97
1.3.2. Educación de las Futuras Mujeres de Los Mamas	98
1.3.3. Pubertad y Adolescencia de los Hombres	98
1.3.4. Matrimonio Del Mama	99
1.3.5. Muerte Del Mama	100

Capitulo Dos

2. Aluna. El camino ancestral, elementos metodológicos y resultados	103
2.1. Categorías de Comprensión (qué se ve)	104
2.2. La Unidad poblacional de comprensión	105
2.3. Introducción metacategorial de las diferentes experiencias	106
2.4. Las Narrativas	109
2.5. Categorización – Metacategorización	110

Capitulo Tres

3. La Palabra. Propositiones de diálogos conclusivos	114
3.1. De lo chamanico a lo cosmogónico	116
3.2. Algunas conclusiones metodológicas	117
3.3. El elemento cosmogónico	119
3.3.1. Ley de origen	121



3.3.2. Mitos	126
3.3.3. Lugares sagrados	133
3.3.4. Mamos, la autoridad espiritual	136
3.3.5. Las plantas sagradas	139
Ayu (Xaiu) Coca, tabaco y chirrinchi	
3.3.6. <i>Rituales</i>	149
Seguranza, pagamento, purga, tejido, poporear, mambear	
Confieso, trasnocho, círculos de palabra, danza y música	
3.4. Lo ancestral y el psiquismo	176
3.4.1. El miedo	177
3.4.2. El ego	181
3.4.3. Tranquilidad	187
3.4.4. Perdón	196
3.4.5. La fe	199
3.4.6. Sueños	203
3.5. La cultura como identidad en contextos actuales	205
3.6. La naturaleza del puente ancestral	206
3.7. Últimos diálogos concluyentes	209
<i>Referencias</i>	214
<i>Anexos</i>	217
Anexo uno. Resultados. Narrativas de la experiencia de campo	
Anexo dos. Resultados. Metacategorías	





Sierra Nevada. Línea de investigación psicología ancestral.
Andres Casallas, 2017.



1.Introducción

Es conveniente plantear en primer momento, que la palabra que se presenta es la continuidad de avances investigativos y metodológicos de una publicación inicial, financiada por el CONADI¹ en conjunto con la Universidad Cooperativa de Colombia y señalada por la línea de investigación en psicología ancestral indígena como “Chamanismo ancestral indígena en la Conciencia del Sí Mismo”. Proceso publicado por la editorial Educc en 2012, del cual se obtuvo una mirada exploratoria sobre el fenómeno estudiado en términos etnográficos y fenomenológicos, una serie de vivencias personales y transpersonales que constataron el efecto psicológico y espiritual del denominado camino ancestral y una rigurosa comprensión conceptual y categorial del fenómeno chamánico, de los significados del chaman, del mito, del ritual y de la psicología transpersonal, sus planteamientos y autores, así como de elementos definitorios de lo colectivo y lo individual consciente, como puenteo de conocimiento perenne que se aclara, se establecen como fundamento teórico y marco referencial del cual parte esta segunda mirada, aunque no se replique como capítulo de teorización específico.

Lo anterior implica comprender que ésta es la continuidad descriptiva de una obra, que no quiere repetir esfuerzos teóricos ya presentados en la primera publicación definida, por el contrario, desde el aporte de este entramado teórico al cual invitamos al lector; lo propuesto aquí, es dar continuidad investigativa en la especificidad del contexto Kogui de la Sierra Nevada.

Tales descubrimientos de contexto cultural y psíquico se evidencian en rituales, confesos, trasnochos y círculos de palabra que organizados en narrativas son el insumo de sentido manifiesto y presentado en exposiciones fotográficas, video documentales, artículos, cartillas, producción musical ritual y el correspondiente primer libro síntesis del camino investigativo.

De este proceso, en conclusión, hasta ahora se ha reconocido en el camino

¹Comité nacional de investigaciones de la Universidad Cooperativa de Colombia 10



ancestral una vía transpersonal de encuentro y conciencia desde los niveles del ego, pasando por el aprendizaje en la mirada de la sombra, la inconsciencia o los conflictos pre personales como sombras hasta los niveles de consciencia más profundos en el encuentro del Sí Mismo.

Se ha comprendido que el camino definible como psicoancestral es complejo en sus diversas manifestaciones de consciencia, que la anhelada búsqueda y encuentro de profundas categorías psicológicas como la del sí mismo, apenas se esboza en nuestra comprensión y proceso investigativo, cuyo valor fundamental nos arrojó y propuso una tarea de evolución radicada en la comprensión y aceptación del inconsciente personal y colectivo latente en las diversas máscaras evidenciadas en la penetración del ego y las diferentes miradas arquetípicas sobre las sombras, los conflictos parentales ancestrales, las tareas y misiones espirituales de crecimiento y sus consecuencias.

Lo anterior, evidencia y presupone en nuestro criterio, la necesidad de continuar la profundización de este tipo de prácticas investigativas de cara al descubrimiento y recuperación de perennes formas de conocimiento y crecimiento personal, ésto en la comprensión, formalización y argumentación de ciencias y saberes éticos y asertivos de su profundidad y pertinencia.

De hecho, suponemos hacia el futuro que los mismos caminos indígenas serán fuente de aprendizaje y conciencia posterior sobre investigaciones centradas en los niveles místicos del alma y el espíritu como dimensiones de comprensión psicológica.

Basados en este primer proceso culminado, se propone como fundamental en la consolidación de la línea en psicología ancestral la continuidad del camino redescubierto, ésto a través de la profundización en la búsqueda académica y transpersonal del sí mismo, sólo que ahora en la mirada específica de la vivencia fenomenológica y trascendente con la cultura Kogui (Kággaba).

Lo anterior, justificado por a). La cercanía de las tradiciones Kogui a las avanzadas ancestrales que en su recorrido ha realizado el grupo de investigación, b).La convicción procedimental de encontrar en los rituales de esta comunidad procesos psicológicos transpersonales de descubrimiento que reafirmamos por el hecho de ser



centrados en el trabajo personal del maestro interno, es decir, en un camino chamánico, que además del respeto a las plantas propone como una de sus prácticas más cotidianas el propio equilibrio desde el pensamiento, la palabra y el corazón dulce y centrado. Y, c). El criterio antropológico e histórico de encontrar en la cultura Kogui, un eslabón de enlace a lo más profundo y vital de nuestra gran cultura Chibcha-Mhuysqa, no sólo, según los abuelos y Mamos indígenas, por compartir tradicionalmente el origen histórico y étnico, sino por las fortalecidas relaciones de intercambio espiritual, cultural y médico mantenidas desde el origen hasta lo denominado precolombino, la invasión, colonia y globalización.

Estos elementos refieren para la investigación, la recuperación misma de la gran tradición Mhuysqa, aún guardada, mantenida y viva en lo Kogui como uno de los saberes originarios del planeta, es decir, como uno de los conocimientos filosóficamente perennes más valiosos de cara a la construcción de una psicología ancestral.

En otras miradas, significamos aún más el planteamiento de este tipo de intereses e investigaciones sobre el debate frente al sentido de la identidad psicosocial Suramericana. Esto, bajo el interés fundamental de resignificar el problema epistemológico, metodológico y pedagógico de la construcción de alternativas de vida como fuentes de desarrollo a la caótica manifestación de los sistemas predominantes. Por lo mismo también se recuerda, invita y aclara, que lo que intenta esta actividad creadora de conocimiento es develar algunos elementos humanistas, transpersonales e identitarios de desarrollo personal y espiritual como posibilidad de camino libertario, existencial, situacional, íntimo y solidario de emancipación social y personal.

En sentido similar, las estadísticas y su embrujo, que a manera de velo perpetúan las cifras de la indignidad colonizadora, son también motivo urgente de justificación en un país de casi tres millones de víctimas de la violencia (2017) “doscientos millones de indígenas masacrados (las invasiones Bárbaras, las venas abiertas de América Latina), seis millones de personas desplazadas en la última década (CODHES, 2010), un millón de colombianos asesinados y desaparecidos por causa del anhelo de justicia y dignidad en esta época de la violencia (CINEP, 2007),



ocho millones de colombianos en la miseria, veinticinco millones en la pobreza (DANE, 2007-2016), el 25% de los colombianos desempleados o subempleados y un sin número de tragedias humanas por la evolución en la competencia del más fuerte o rico, no dejan mentir” (León, 2012).

Igualmente, cómo no considerar la consecuente tragedia humana del suicidio de cualquier clase de humano como atroz respuesta frente a la incoherencia con el sentido y pacto de confianza en la vida, la presión de un mundo moderno y falaz desarrollista sobre una juventud indígena por el qué ponerse “una soga al cuello empezó a ser tan usual entre los indígenas que la epidemia del suicidio tomó su nombre: la epidemia de las cuerdas... una epidemia que en la última década ha cobrado 123 muertos en 16 de los 27 pueblos de Vaupés. Mientras que en Colombia la tasa de suicidio es de 4,9 por cada cien mil habitantes, aquí es de 38” (Silva, Pág 1, 2016).

Entonces, es relevante considerar desde alguna voz en la historia, en el ser y en el espíritu una respuesta, una consciencia que se entrega al flujo del universo, a la maestría del espíritu y la vida, a la revolución del ser como ejercicio de transformación corazón a corazón. Tantos dolores históricos e ideológicos que evidencian la tiranía proyectada de sistemas económicos y militares paralelos e identificados con las mismas tiranías subjetivizadas desde la neurosis replicada del miedo cultural, tal cual lo identificó tradicionalmente Freud en el malestar de la cultura (1927).

Sobrevivimos en el túnel de pasividad y conformismo, en el limbo moderno y postmodernista que sin comprenderlo se anquilosa en un racionalismo que como el perro que persigue la cola recrea una realidad virtual que resuelve de la misma forma. Se advierte que en esta trampa ideológica del sentido y el significado, el ego del que investiga o piensa lo psico-social, cree a pesar de su buena fe (o razón), que intenta resolver algo, se perpetúa la humanidad de lo mío sobre el todo; el riesgo sigue siendo, la destrucción de la especie por el miedo a la libertad.

Insistimos en una ciencia ocupada de comprender “cuáles deben ser los criterios que nos permitan determinar la verdad histórica de nuestro conocimiento, a examinar los problemas específicos de nuestros pueblos sin las orejeras de marcos



teóricos apriorísticos que filtran sesgadamente la realidad y limitan interesadamente nuestra capacidad de comprensión” (Baró, 1992, Pág. 6). Reafirmamos entonces, el compromiso personal de co-construir y realizar un pueblo colombiano y americano libre y la exigencia de la liberación del mismo pueblo colombiano y americano, anteponiendo incluso la liberación de lo humano, éste es el compromiso de quienes nacimos por esencia evolutiva, con el contenido espiritual necesario para dar continuidad a este camino.

Se advierte el peligro y se advierte la alternativa, años de lucha, enfrentamiento y guerra en el planeta no resuelven nada, un falso desarrollo tecnológico tal vez. Hartos del desprecio, el oprobio, la violencia, la humillación, la confusión de la mentira ideológica, hartos de sentir sus consecuencias en la cultura, en la familia, en las relaciones, y de todas las heridas en el corazón, en la carga de la rigidez miedosa, en vivir ahogados de la libre respiración, en existir sin alegría; es que descubrimos la esencia de nuestra magia ancestral como posibilidad de vida.

Son nuestros ancestros, nuestros padres y abuelos y el reconocimiento de sus esencias, lo que nos acerca a la reparación y aporte de este tipo de investigaciones frente al panóptico apocalíptico que pareciera la civilización humana, resulta este, un sentido más que romántico, urgente. Las comunidades indígenas saben, de verdad saben, es como dice el Mamo Roberto (2009), “ustedes son como hermanos menores, y se les concedió la construcción, la ingeniería y la tecnología..., pero se equivocaron... Aquí estamos nosotros para orientar, no hemos olvidado nuestra obligación de guardar la tierra y de cultivarla con esencia de Padre y Madre espiritual; aquí estamos con palabra bonita para el corazón del mundo, para volver a la armonía y el equilibrio, aquí estamos, escúchenos hermanos”.

Entonces, el planteamiento como fin investigativo, la pregunta, es empezar a indagar y vivenciar todo lo que representa la tendencia chamánica de la cultura Kogui (Kággaba), reconociendo que lo indígena obedece a toda una dimensión universal, la cual hay que ver y comprender en su grandeza. Una formulación clásica lo comprendería así: ¿cómo se hace posible el encuentro y desarrollo del Sí mismo desde la vivencia transpersonal de la cosmogonía ancestral indígena de la cultura



Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, Suramérica?

Esta es la razón que implica mirar desde los parámetros cosmogónicos referidos a la creación del universo y el mundo, su simbología mítica, su sistema antrópico de usos y costumbres, su pensamiento, concepción médica y de salud y sus conocimientos de sanación, botánica y espiritualidad como los sentidos emergentes de una posible psicología ancestral indiana.

Este planteamiento nos invita a propositar una gran acción como elemento radical: el sentido investigativo de posibilitar el encuentro y desarrollo del Sí mismo desde la vivencia transpersonal de la cosmogonía ancestral indígena de la cultura Kogui (Kággaba) de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia. Intención que implica como camino manifestar mediante las experiencias etnográficas y fenomenológicas las ritualidades, usos y costumbres de la cultura Kogui, vivenciar e identificar las transformaciones que pueden producir en el hombre y en el encuentro del Sí mismo las experiencias chamánicas de pensamiento, palabra y medicina Kogui; constatar y describir desde las vivencias cosmogónicas Kogui (Kággaba) las experiencias de encuentro con las dimensiones subjetivas y espirituales del Sí mismo y en tal sentido, consolidar entonces, tales vivencias cosmogónicas como una práctica psicológica de descubrimiento y evolución humana.

Ahora, en términos de algunos antecedentes y registros antropológicos del saber definido, se sabe que esta cultura fue indagada en “1730 por el Padre Nicolás Rosas, quién realizó las primeras informaciones etnológicas, y quién visitó a un grupo de esta tribu en la vertiente norte de la Sierra Nevada. A mediados del siglo pasado fue visitada y superficialmente descrita por el geógrafo francés Eliseo Reclus que durante un corto tiempo intentó establecer una colonia agrícola. En 1875 el padre Rafael Celedón, obispo de Santa Marta, se ocupó varios años de la evangelización de la tribu cuyo territorio visitó y recorrió en repetidas ocasiones” (Dolmatoff, G. 1996, Pág. 30).

En el mismo sentido, Dolmatoff (1996, Pág. 30), afirma que “Konrad Theodor Preuss, arqueólogo alemán visitó en 1915 a los Kogui y permaneció por espacio de tres meses entre ellos. A él se le debe el primer trabajo sistemático sobre esta cultura,



donde recogió gran número de mitos y leyendas en su texto original, material que luego permitió analizar el idioma de una forma más detallada.

Por último, atraído por las anteriores investigaciones Dolmatoff, antropólogo austriaco, convivió con los Kogui por un lapso de diez meses entre 1946 a 1949. A raíz de sus experiencias vivenciales realizó una investigación donde describió la cultura de esta tribu tal como él la vivió y posteriormente presentó estudios y trabajos de terreno.

Con base en lo anterior y como elemento justificador se puede concluir, qué nuestras culturas indígenas han sido tradicionalmente estudiadas con rigurosidad científica antropológica, sin embargo, asumimos una posición respetuosa y propia de querer considerar qué, de manera ajena han sido mirados sus valores y conocimientos ancestrales y chamánicos, una negación epistemicida de la aceptación y el respeto profundo y humano de sus vivencias como valor filosófico, científico, espiritual y médico de su saber; no sólo para el mundo simbólico indígena, sino también para occidente, y adviértase que se dice en voz de consideración e identificación con lo indígena como la voz propia americana.

Más allá, las “grandes” investigaciones sobre la cultura Kogui han surgido inicialmente en su mayoría de intereses y personas ajenas o enajenadas de nuestro origen, a realidades no sólo geográficas, etnográficas y sociopolíticas, sino eurocéntricamente representativas, simbólicas y espirituales diferentes. Incluso para nuestro caso particular, ajenas a la psicología y más allá de esto, en una mirada estructural, funcional o construccionista científica, ajenas a la fenomenología como vivencia subjetiva o a lo trascendente como práctica espiritual más esencial en propiedad de nuestro origen ancestral.

Por esto consideramos que el miedo a las posibilidades mágicas y trascendentes de ser en autonomía ha impedido una mirada humana y más aún disciplinar del sentido más real y energético de nuestros conocimientos ancestrales. Precisamente la presente investigación busca trascender la neta descripción estructural o interpretativa de la cultura Kogui y valorar y ubicar su cosmogonía, pensamiento y visión chamánica en el centro de la vivencia psicotrpersonal de interiorización y desarrollo.



En este sentido, entendemos que comprender y practicar el valor fundamental del pensamiento Kogui, mantenido en la tradición de sus médicos conocidos como Mamos, es el camino metodológico optado para la investigación. Él mismo preserva la intención de transformación y descubrimiento hacia el holón de características psicoespirituales concebido y planteado como el Sí mismo.

Reflexiones Iniciales

En la Sierra Nevada de Santa Marta en el corazón del mundo se encuentran nuestros hermanos mayores, llamados así por ser seres con un conocimiento espiritual profundo, estas personas tienen el encargo ancestral de cuidar el mundo tratando de crear una conciencia espiritual hacia la Madre Tierra por parte del hermano menor, como llaman a los hombres de otros orígenes y sobre todo al prototipo de hombre occidental.

En palabras del Mamo Roberto Nakogui (2013) el calentamiento global, los tsunamis y terremotos son problemas espirituales entendidos como procesos de abandono que hacen que poco a poco se pierda nuestra identidad y la conciencia de nuestros ancestros. Continúa diciendo... Hasta que no reflexionemos y realicemos pagamiento con la Madre y busquemos enfriarnos en la conciencia de nuestros actos, y en la lucha interna y externa que acaba con la unión, el amor y la naturaleza, no existirá un equilibrio que cambie los problemas climáticos y sociales en el mundo, -de igual manera la excavación del llamado oro negro, es otro de los problemas graves, pues la Madre está débil de tanta explotación y lo está cobrando-.

Entonces, se hace necesario preguntarnos cómo podemos mejorar la situación en la que vivimos, una situación de guerras, hambre e infelicidad, en donde algunos visos de luz reflejan armonía, pero no son suficientes, o no los hacemos suficientes para superar los problemas en los que se encuentra inmersa la sociedad; ¿cómo podremos recuperar nuestra memoria?, ¿cómo podremos alterar el curso del tiempo en el que nos estamos sumergiendo por no hacer consciencia de nuestros ancestros?

Desde la intuición de posibilidad por una psicología de lo ancestral (en recuperación), consideramos que podemos solucionar nuestros conflictos internos y



reconocer nuestros miedos para enfrentarlos y darles una solución. Lo conocido desde los pretextos antropológicos y etnográficos, lo vivido en los trasnochos, rituales y mitos del pensamiento bonito son las fuentes necesarias y emergentes de una psicología suramericana que nos permita el reconocimiento de lo que somos y dar inicio a un camino de curación que sane nuestra alma. Todo ello por medio de la remembranza y la reminiscencia de un conocimiento olvidado, que se encuentra en el corazón de cada uno, y, en la palabra dulce de la Madre Tierra, en lo que ella nos prové y lo que nosotros estamos en mora de proporcionarle a ella.

Introducción es reconocimiento de la mirada propia

La sabiduría ancestral Kogui en el mundo de cosmogonía y conocimiento sagrado, es nuestra historia reprimida en lo occidental-. Al pasar los años hemos ido cayendo en una amnesia modernista de la que no hemos sido conscientes, sentidos alternativos de vida que hemos ido perdiendo a medida que adquirimos nuevos conocimientos que, aunque nos dicen necesarios, hoy día no son más urgentes y vitales que la sabiduría ancestral de nuestro pasado.

Cuando estudiamos nuestros orígenes, siempre es la historia de los españoles o los hijos de estos sobre los habitantes ancestrales del territorio lo que predomina, lo que nos muestran, algo que a veces pasa de ser doloroso a sin sentido, pero, cuando por primera vez se le enseña al hombre lo que es un abuelo indígena, cuando se aprende que es una planta medicinal, cuando se siente lo que es un ritual, es allí donde nuestro cuerpo respira más rápido y el estómago se llena de mariposas, nos enamoramos de la cultura, sentimos la magia rodearnos, una similar, sea hombre o mujer a la del embarazo, porque cuando se está en cinta, se está contagiado por la dulzura, todas las experiencias son fuera de este mundo, cuando el pequeño ser que está dentro del vientre se mueve, también lo hace el corazón y la consciencia, el mundo de lo invisible sale a flote con cada experiencia, y el fruto de lo más profundo, se convierte en medicina, en la palabra de un sabio, en los momentos de ritual, estar en embarazo es como la medicina ancestral indígena, algo mágico.

Además, es bueno pensar que, en medio de la dulzura, existe la necesidad de



reconocer la barbarie que viene sembrándose como una muerte lenta; hace más de cinco siglos llegaron nuestros abuelos españoles e invadieron equivocados a nuestros abuelos indígenas, los engañaron en medio de su inocencia, saquearon en medio de su desprendimiento, violentaron en medio de su tranquilo corazón y aunque ese no era su objetivo, se convirtió en él a costa de nuestra sangre y sufrimiento. Nuestros hermanos mayores han intentado el perdón frente a los que somos hermanos menores, como ejercicio histórico de su gran humildad y sencillez, y como apertura de camino, salud, psicología y educación para la integración de un solo pensamiento, construyendo una consciencia por la naturaleza, la humanidad, la vida y por todo lo que somos y todos los que somos en este mundo.

El asunto es aceptar a los abuelos españoles que nos heredaron parte de nuestra sangre y parte de nuestras cadenas; lo complejo es llegar a pensarlos bonito, porque en algún momento se equivocaron y eso como humanos duele. El reto es despertar a nuestros abuelos indígenas en nuestro corazón y seguir el camino del perdón como realidad espiritual.

Sentimos que para nadie es fácil abrir el corazón, ni para Europa ni para América, es difícil dejar a un lado tantos prejuicios, rencores, resentimientos, alegrías, traiciones y miedos, es difícil vivir sin ajustes al ego, pero es de humanos sentir y admitir que hacen parte de lo que somos, no podemos ser como cosas insensibles, porque por más fuerte que se vea al ser humano, lleva en su interior grandes dolores y tristezas que en algún momento necesitan ser sanados.

Hay que saber que cuando nos damos la oportunidad de conocernos, sólo en esa medida empezamos a reconocer y aceptar que no somos perfectos, que hay muchas cosas que duelen y que deben ser trabajadas, es empezar a identificar también los egos y el orgullo, quitándonos esas mascararas que se ponen ante la sociedad o esos escudos como mecanismo de defensa del yo, de ese yo interno. A veces ni siquiera nosotros sabemos de nosotros, porque el sólo hecho de querer conocer de lo propio aterroriza, siempre pretendemos saber de los demás, presupuesto de distanciamiento y objetividad; nadie ha dicho que el verse a sí mismo sea fácil pero tampoco es imposible, es un gran camino, es difícil mirarse dentro, pero es más complicado no



querer hacerlo, podemos morir y no acabar, pero después de la muerte hay vida y así seguimos nuestro camino espiritual. Como dice el Mamo Kogui Roberto Nakogui (2009), *la persona jamás se va, el cuerpo muere pero el alma no, esa siempre está con nosotros, porque eso es el mundo de la espiritualidad.*

Desde esta perspectiva es importante para una disciplina como la psicológica poder avanzar y construir conocimiento de manera constante y eficaz, pero debe ser además una obligación del hombre y la mujer querer comprender los procesos psíquicos no solo como un sistema empirista de comportamientos y estímulos, es importante poder ir más allá de lo aparente, de lo visible, el sentir de una forma vivencial otros espacios, admitir el conocimiento sensible como ciencia de lo sentido, lo trascendente de las experiencias, el conocimiento de sí mismo, tal como lo menciona Ken Wilber (2009) en la denominada Una entrevista iluminadora, *“...dedicarse a una práctica espiritual y aprender a cultivar esa consciencia que no es un cambio de estado. Es el darse cuenta siempre presente, a través de todos los cambios de estado, de vigilia, ensueño y sueño profundo”.*

Vemos así un camino paralelo y alterno entre la psicología más contemporánea y la medicina indígena, sendero que busca encontrarse en algún momento con conocimientos marginados por los intelectuales de todas las épocas, por ejemplo, resulta interesante observar elementos fundamentales del conocimiento ancestral implícitos en el humanismo, que desarrolla como concepto una nueva interpretación del pensamiento que se dice posee “un rostro humano, y cuya problemática central es la liberación del hombre de toda forma de opresión y de alienación y qué, consecuentemente, es por esencia un humanismo” (Sáez, A. 2004, Pág. 225).

Creemos entonces en la posibilidad de una psicología que se acerca filosófica y vivencialmente a posiciones cada vez más transpersonales y en la misma forma anhelamos la creación de una psicología ancestral como camino que nos permita llegar al encuentro del sí mismo y a la consciencia de la maestría en lo invisible según el conocimiento propio de nuestros abuelos, entonces, una psicología que transita en las posibilidades transformadoras de lo individual, lo comunal y la relación con el planeta tierra.



Lo Chamánico en lo Kogui

Desde una perspectiva lingüística, (ya que por medio de ésta construimos el mundo y su interpretación), se encuentra que el término de médico tradicional usado en los pueblos indígenas como referencia chamánica, es en principio mal utilizado y ajeno de la forma tradicional. Es una palabra extranjera que en la mejor de las intenciones ha querido mostrar una forma de comprensión sobre ese enorme conocimiento ancestral que durante la historia ha sido mal interpretado y estigmatizado al punto de la también limitada consideración sobre lo mágico y místico.

Recordando y parafraseando la base teórica de nuestro primer libro, Poveda (1998, Pág. 78) refiere al chamanismo como conocimiento esencial en el sentido de intentar acercarse y aproximarse a sus variadas manifestaciones. Tan solo una de las más centrales se refiere a la capacidad de algunos seres humanos de provocar estados estáticos de transformación de la conciencia, donde el universo se convierte en espacio realmente mágico y sólo después se interpreta como una realidad lógica racional, mecánica, ordinaria y determinada. Se cree también que el chamán puede indicar en qué lugar se encuentra la caza e incluso alterar los factores climáticos ya que estas son las capacidades que son atribuidas a este tipo de hombres con habilidades o conocimientos poco comunes al resto de la humanidad. Por tal motivo y solo por referir asuntos de concepción y juicio sobre el conocimiento, es que resultan de vital importancia este tipo de investigaciones. Su posibilidad permite profundizar en términos ancestrales para derribar creencias erradas y tener una mayor comprensión sobre el conocimiento de los ancestros.

Haciendo referencia a un ejemplo de los términos correctos referidos directamente en la presente investigación, retomamos el concepto que se usa en la cultura Kogui sobre el chamán, qué en este caso es el de Mama o Mamo que significa “el sol, los iluminados que cuidan de la comunidad y mantienen su pureza” Colajanni (1997, Pág. 53). Anteriormente en la época antigua se hablaba de Kuibi (eran los hombres que se aislaban desde su nacimiento del mundo terrenal y su educación era



diferente a la de otros niños), hacía referencia a los seres espirituales, sin embargo, debido a la influencia de la colonización cambio el término a Mamo, quienes empezaron a ser formados dentro de la comunidad. Los Mamos no traen fórmulas mágicas bajo el hombro, solo portan un conocimiento ancestral, valioso y valedero.

El conocimiento de los Mamos desde lo ancestral es entendido como lo mágico y esencial, es el sentido de la experiencia traída desde los ancestros y los rituales indígenas que nos llevan a otros saberes que encierran un todo de entendimiento, plantas y amor, una manera del conocer denominada por ellos como pensamiento bonito. El visionar ancestral requiere de una gran sabiduría que sólo puede adquirirse con el tiempo, la exploración del tesoro guardado de nuestros abuelos y que explican el funcionamiento de la vida como una espiral o etapas de transición que refieren a un pensamiento circular que habla de retornar a la raíz, a la madre, son como estadios de transformación, una especie de muerte simbólica, que no necesariamente es física, es el cambio a otra etapa de la vida, a otro ciclo.

Igualmente es importante considerar sólo como inicial elemento introductorio que no sólo los “Mamas” son vistos como sujetos individuales, sino que también están llenos de otros aspectos que hacen parte de la cosmogonía y organización de la cultura Kogui.

Kogui (que viene de la lengua llamada Kogian, es uno de los cuatro pueblos de la sierra junto con los Wiwas, Kankuamos y Arhuacos. Lllaman a los Kogui Duwe “hermano mayor” o Duwekue “hermanos mayores” que en el mundo espiritual es sinónimo de jaguar o tigre americano) o Kággaba (que significa gente), quienes desde su conocimiento espiritual enseñan a hombres y mujeres a comprender sus procesos psíquicos.

Un claro ejemplo es la transición a la madurez espiritual, es decir, *cuando se prepara a los hombres para recibir el Poporo, elemento sagrado como memoria de la sabiduría del pueblo, hecho con un calabazo amargo que guarda en su interior cal, ésta es procesada de forma natural de las conchas de mar; esta cal se extrae con un palo llamado Sokalda que se lleva a la boca y se mezcla con saliva y jugo del Ayú mameado, también llamado hoja de coca, regresando el sedimento al Poporo en un*



movimiento circular alrededor del cuello exterior de éste, que en termino Kogui se denomina Sugui Zaji, que quiere decir Poporear.

Los Mamos permanecen durante días y noches mirando hacia la pared en el Nujue o casa del mundo (casa ceremonial exclusiva para los hombres), en donde entran, escuchan consejo de los Mamos, de cómo debe ser su comportamiento, enseñan como los pensamientos dirigen sus procesos de vida, se identifican posibles soluciones a los problemas, allí también los jóvenes reciben el sagrado Poporo que los convierte en hombres.

Éste es solo un pequeño abre bocas acerca de elementos identitarios que permiten una mayor contextualización y acercamiento a los capítulos de profundización en la Medicina indígena Kogui como camino en la búsqueda del encuentro con el Sí mismo, con el espíritu y la fe refundida en la moderna humanidad.

La estructura del texto

En el sentido más estructural del presente documento y su primera formulación teórica y de contexto de la comprensión integral del pueblo Kogui (capítulo uno), se propone una descripción teórica general de introductoria intención antropológica y psicológica para comprender y construir definiciones desde lo cosmogónico, simbólico y tradicional de la Medicina Indígena Kogui y así comprender desde su visión, posibilidades de trascender en la búsqueda histórica y transpersonal del encuentro y desarrollo del Sí mismo y la evidencia de la experiencia subjetiva fenomenológica y etnográfica descrita en posteriores narrativas.

En el primer capítulo se evidencia entonces la construcción de soporte conceptual de la cultura Kogui, que sirve como insumo para la presente indagación temática e investigación denominada “Psicología ancestral Indígena. El encuentro y desarrollo del sí mismo desde la vivencia cosmogónica Kogui en Colombia”

En la misma se reconocen unos primeros momentos dedicados a la descripción de las características teóricas, información etnográfica recolectada, estudios antropológicos realizados y de igual forma vivencias fenomenológicas y



trascendentales en trasnochos y salidas de campo con el semillero de investigación de psicología ancestral de la Universidad Cooperativa de Colombia. Fuentes que consolidan la argumentación teórica sobre los estudios existentes de la cultura Kogui y que soportan, sostienen y referencian disciplinar y vigorosamente la información, otorgándose conocimientos de contraste y argumentación que dan luz en el discernimiento investigativo y posterior construcción narrativa.

En este sentido, se comprende que dicho capítulo presenta información vital de la cultura nombrada, permitiendo comprender un poco más acerca de nosotros mismos como observadores observados, quienes nos transformamos en el conocimiento de la vivencia de lo ancestral Kogui. Se pretende entonces, dar una mirada hacia el significado y sentido de ser Kogui en su manifestación cultural y ciclo evolutivo, la comprensión de lo que sucedió a causa de la colonización y el impacto que tuvo en esta cultura la resistencia a la difícil y forzada pérdida de usos y costumbres.

En la segunda parte se realiza una mirada amplia por todo lo que es la cosmogonía del Kogui y su mitología, componente central en el cual se encuentran elementos singulares que juegan un papel primordial, pues personifican contenidos esenciales del inconsciente y consciente colectivo, cuyo significado comienza a poner en claro muchas de las incógnitas de la vida psíquica del hombre ancestral hasta ahora no muy profundizadas desde diferentes ciencias e incluso en la misma psicología, salvo los intentos de teóricos por ejemplo de Assagioli, Fericgla o Jung. Esto con la intención de aportar a una comprensión más transversal, etnográfica y fenomenológica que desde lo intuitivo, más que desde la razón, nos encuentren con la esencia del ser humano en la práctica espiritual.

En este mismo apartado se incluyen momentos de investigación teórica fundamental, orientados hacia los hallazgos encontrados y referidos sobre el tema de la medicina, rituales, prácticas de sanación, trasnochos, pagos y claro está un recorrido importante por ese mundo de los enteógenos, profundizado en el estudio de sus plantas sagradas. Aquí se puntualiza en el estudio etnográfico de lo que significan plantas como la coca (Xaiu) y la práctica del Mambeo y el Poporeo;



plantas como el tabaco y el sentido del ambil, entendiendo cómo todas estas prácticas se constituyen en elementos de comunicación con la madre tierra y la sanación interior, siempre con propósito espiritual en la búsqueda del equilibrio del espíritu en el ser humano. Se comprende lo importante que son estos elementales para la trascendencia en la búsqueda de una de las estructuras más profundas del ser humano, el Sí mismo.

Además, en el desarrollo de este primer gran entramado conceptual se profundiza en el ciclo vital del Mamo, la preparación espiritual que debe tener desde su niñez hasta la muerte, desde su ser hasta la preparación de su futura compañera. Es importante comprender que el ser Mamo no es un proceso fácil y que son pocos los elegidos para tan responsable tarea, pues ésta es la autoridad suprema dentro de la cultura Kogui, no se puede olvidar que se le considera como sabio por su conocimiento y experiencia dentro de la comunidad y que por lo mismo simboliza el eje vital de los caminos transpersonales de desarrollo en la vivencia de su cultura.

Cabe resaltar aquí, que parte de la información recolectada fue posible gracias al acompañamiento del Mamo Roberto Nacogui, autoridad de la cultura Kogui que mediante la guía en la práctica espiritual y las largas jornadas de trasnocho ofrecidas a la madre tierra, la danza, el corazón humilde y la escucha de consejo, permitió realizar este proceso de primera fuente y de una autoridad superior frente a otros tipos de fuente teóricas, en su mayoría provenientes de trabajos etnográficos.

En síntesis, ésta construcción de sistema referencial teórico y conceptual fortalece y argumenta el proceso de investigación *Chamanismo ancestral Kogui en el encuentro del sí mismo* y el interés por el desarrollo de posturas sólidas argumentadas a lo largo de nuestras investigaciones psicológicas desde el conocimiento ancestral.

Igualmente, éste ejercicio investigativo resalta la necesidad teórica del grupo de investigación en Psicología Ancestral sobre la importancia de reconocer, criticar y discernir el panorama disciplinar y sobretodo antropológico y psicológico alrededor de lo ancestral y en el presente caso de la cultura indígena Kogui.

En este sentido se evidencia un sistema organizado de momentos conceptuales y también de salidas de campo a sitios sagrados, trasnochos y círculos de palabra en



la comunidad indígena Kogui. Cabe resaltar que ésta investigación presenta múltiples contrastes de información, entre la literatura científica antropológica, la información fenomenológica recolectada y las experiencias vividas por el grupo de investigación en Ciencias ancestrales de la Universidad cooperativa de Colombia

Por esto, de manera complementaria, se presenta por esencia y naturaleza fenomenológica y vivencial del grupo, un ejercicio de aprendizaje y aprehensión de nuestras raíces; involucrando, viviendo y siendo parte de una recuperación de nuestra identidad; en la cual se ve como concluyente que después de observar los desagavios de nuestra historia y cómo hemos olvidado nuestro pasado, lo que queda hoy es un presente ausente, convertido en un futuro sin tierra, sin piso, sin nuestra madre en la historia de lo que somos y no aceptamos.

Este ejercicio investigativo evidencia una necesidad vivencial y metodológica de recorrer territorios ancestrales, sentir el espectro cosmogónico Kogui, vivenciar los fenómenos inmersos en la cultura, ser partícipe de los rituales y contextos culturales, construir y constatar prácticas y experiencias por medio de narrativas sobre la aprehensión del conocimiento compartido, asistir a los grupos de discusión del camino ancestral y acompañar el proceso vigoroso y disciplinado de integración categorial hacia la elaboración de diálogos que den cuenta del planteamiento y el complejo fenomenológico estudiado.

La intención está enfocada en vivenciar algunas de las prácticas indígenas de la cultura Kogui que muestran el camino de aprendizaje y remembranza de nuestra historia e identidad; caminar desarrollante del reconocimiento, aceptación, evolución y encuentro del sí mismo que se devela durante las prácticas chamánicas de la cultura.

La labor en la que se resalta el ejercicio de conciencia sobre el conocimiento de nuestras raíces, propone una visión más amplia de la cultura, sustentada en los saberes que sólo se adquirieron en la relación respetuosa y más que etnográfica, fenomenológica y trascendente, que se insiste, es patente en la participación continua y consciente a trasnochos y rituales de la cultura Kogui en el municipio de Tenjo, Cota, Sylvania y Facatativá en Cundinamarca y a la Sierra Nevada de Santa Marta, sobretodo en su acceso por la Guajira.



Además, toda la intención investigativa se soporta en el establecimiento de relaciones humildes y sinceras frente al llamado de la tierra y la escucha y entrega a la sabiduría ancestral de los Mamos, junto a la palabra dulce del Mamo Roberto Nakogui en Tenjo y del consejo del abuelo Fernando en Cota.

En este sentido, se introduce un camino de formación vital en lo psicológico y trascendente, de referencias tan primarias como la vida misma y se intenta presentar un puente teórico y real entre conocimientos, ciencias, cosmogonías y sobre todo entre personas que son una sola, una misma en el origen, en los principios vitales de espiritualidad y conciencia.

Nos involucramos y vivenciamos los usos y costumbres de lo indígena, aprendiendo de los vínculos míticos y cosmogónicos que guían en el camino de sanación del corazón y encuentro espiritual con la Madre Tierra; inmersos en los territorios, en lo subjetivo (el sujeto telúrico), pensamos que investigamos a la cultura, pero se entiende que nosotros mismos hacemos parte de ésta; nosotros mismos somos los investigados que brindamos nuestra enfermedad, y damos pasos de sanación desde lo cosmogónico ancestral en la cultura Kogui. El único riesgo aquí es curarse, pues ya estamos enfermos de ego, el más moderno y conquiro (conquistador), el asunto es trascender el miedo colonial sobre el saber y la medicina propia; entendiendo que, en América, en la tierra indígena, sanar es un camino de integración espiritual.

Entonces, observando desde una perspectiva metodológica narrativa, estos pasos se experimentan en el sentir del ritual indígena, lugar común de la tradición cosmogónica que significa conocimientos, origen y transformaciones, la tarea de la comprensión acerca de los fenómenos ancestrales cosmogónicos en el transcurrir del encuentro y desarrollo del sí mismo.



Capítulo I

KAGGABAS

Cultura Kogui



Sierra Nevada. Línea de investigación psicología ancestral. *Andres Casallas, 2017.*



1.1. *¿Quiénes son los Kogui?*

Este subcapítulo inicia con una introducción de elementos que se reconocen como muy básicos, pero que en sí mismos aportan al asunto descriptivo de lo Kogui; su descripción física, ubicación geográfica, su tipo de alimentación, forma de vestir, cómo están organizados socialmente, su ciclo evolutivo, sentido en la vida y relación con la colonización; se retomarán elementos que son de vital importancia para tener una mayor comprensión sobre los Kogui y poder profundizar en el significativo íntimo de su cosmovisión.

Los Kogui son de estatura mediana, más bien delgados, de cara triangular con pómulos pronunciados; de nariz grande, convexa y ancha; la boca es grande sobresaliendo el labio superior; de ojos ligeramente oblicuos, cejas y pestañas pocamente pobladas; de cabello lacio y liso; ambos sexos lo usan largo; son de piernas cortas y la musculatura no se encuentra bien acentuada; las manos y los pies pequeños; el color de la piel bronceado oscuro; a la edad adulta les sale escaso bigote y barba; casi con ausencia de vello (Dolmatoff, 1946, Pág. 97).

Preuss, (1993, Pág. 218), refiere a los Kogui o kaggaba llamados a sí mismos Dúekuei hermanos mayores, y ese fue también el nombre con que denominaban a los Taironas, quienes pertenecen al mismo linaje de los Koguis, se dieron este nombre a sí mismos, y éstos a su vez, al igual que los Kaggaba, denominaban los extranjeros hermanos menores.

Por lo tanto, es seguro que los dos grupos Kaggaba y Tairona vivieron en un estrecho contacto e influencia religiosa, prueba de ello es la utilización de la lengua Tairona como lengua ceremonial de la casa, lo cual, se plantea, es muy comprensible si tenemos en cuenta que la educación de los Mamos, sobre la cual descansa todo el culto, fue tomada según el decir los Kaggaba, de los Tairona.



Los Kogui hablan de su historia, donde abarcan nueve etapas desde su nacimiento.

Al comienzo el hombre tenía la forma de lombriz y no tenía una estructura ósea, lo cual hacía que el cuerpo no tuviese sostenibilidad, pero aun así faltaba algo que era más importante, que es Aluna (alma; aliento de vida), con el pasar de las etapas, se va transformando cada vez más la imagen, la estructura del hombre y la posición de Aluna en su interior, por lo tanto este ser tenía la capacidad de pensar, actuar e identificar, dando así la culminación de la oscuridad y la existencia de la luz, donde la madre tierra le da al hombre la ley de origen, la cual consiste en cuidar todo a nuestro alrededor y respetar, son también leyes para la vivencia humana como tratar bien a la gente, hablar con el corazón dulce, compartir con la gente, guiar a las personas al mundo espiritual, al de la verdad, hacer las paces con la naturaleza por medio de la conexión con el mundo espiritual, sin despertar ninguna furia a nuestros ancestros y quienes crearon las leyes

(Fragmentos de narraciones míticas).

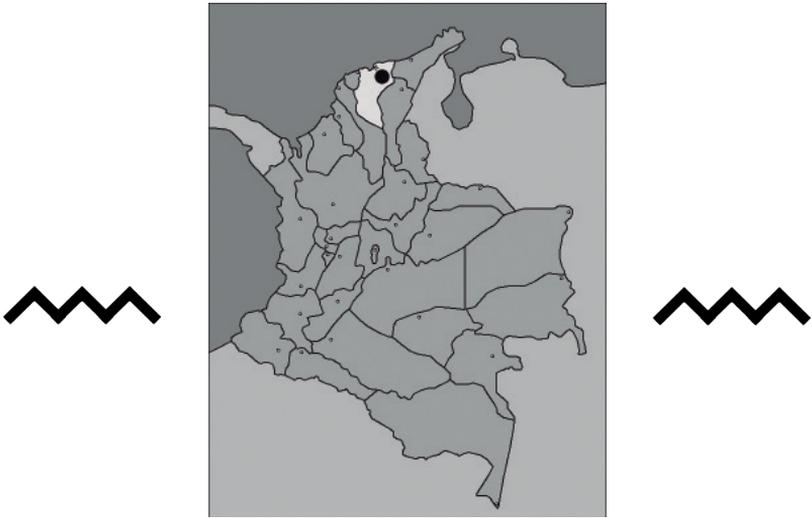
Para los Mamos inteligencia es seguir la ley de origen, y esto es realmente pensar; de esta manera se puede comprender el mensaje de la Sierra Nevada expresado por un Mamo como: el que no piensa no vive, el que destruye se destruye así mismo por que lo hace sin pensar.

1.1.1. Aspectos Geográficos

Los Koguis habitan en la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), en los valles de los ríos Ancho, San Miguel, Ranchería y Palomino en La Guajira, Puritana y Don Diego en Magdalena, y poseen algunas tierras por el río Tucurinca al occidente y al sur occidente por el Rio Guatapuri.

En la sierra Nevada hay diferentes climas y llueve cuando menos se piensa a diferencia de las estaciones que presentan otras latitudes; en esta zona geográfica se encuentra el clima tropical, templado, frio y nevado, a medida que se va subiendo a la Sierra Nevada se percibe el cambio de temperatura.





Sierra Nevada. Línea de investigación psicología ancestral.2017.

En el clima tropical se encuentran los pueblos Rio Ancho, Palomino, Dibulla, Don Diego, Perico y Aguao. Algunos cronistas consideran que aquí, la gente es más alegre, los vestidos son más finos, adaptados al clima, cultivan: maíz, yuca, coco, tomate, plátano, frijoles y berenjenas, entre otros productos; en los bosques se encuentran árboles como el trupillo, guayacan, pui, corazón fino y el higuerón.

Según Preuss, K. (1993, Pág. 140), para poder conocer el estado de los antiguos asentamientos debemos conocer sobre el fruto del árbol de Canchi (un árbol de esta región) en la tierra de los Kaggaba es un fruto de gran importancia, símbolo de fiesta, fue robada del cielo, y fue apropiándose de los diferentes asentamientos; la semilla se cosechó en Ulabangui (arriba de Santa Cruz), en el oriente y cerca de Palomino en el arroyuelo del rio Noavaka del mismo nombre, llegó después a los sitios en el occidente de Palomino, después llegaron semillas de Canchi a manos del Mama Zaladu en Palomino donde lo cosecharon sucesivamente los miembros de la comunidad, hacia el oriente, se cuenta que la fruta no la compraban sino que la robaban.

Preuss también refiere que Chinducua en Atánquez, Mamarongui en Marokasa, son lugares que los Kaggaba consideran como suyos y en los que estuvieron situados grupos que hablaban una lengua cercana pero distinta, naturalmente en tiempos tempranos, existieron allí muchos asentamientos de los Kaagaba.



El linaje de Chinducua es designado como los antepasados de la gente de Atanques, dos Mamas llamados Gatana y Diuagatana dieron origen a este pueblo del cual actualmente se conservan hoy cantos. Y aunque provienen de este linaje Chinducua, actúan en la parte Norte de la Sierra, igualmente se dice que en Makotama (lugar Kogui) hay una máscara de Diuagatana.

Por su parte, Aluañiko, otro personaje mítico, se encargaba de que no faltasen los caracoles voladores que se utilizaban como trompetas en San Sebastián y Seizankua de la montaña Hukuñgaba, donde viven los amigos de San Sebastián hasta la montaña Mañhuia en Noavaka. En estos lugares en todos los arroyos se da el frailejón, una planta de paramo muy importante para las ceremonias.

1.1.2. Vestimenta



Sierra Nevada. Línea de investigación psicología ancestral.2017.

El Pueblo Kogui tiene por tradición una forma especial de vestirse, es importante anotar que sus trajes (Hombres y Mujeres) son de color Blanco, y significan la luz espiritual, la cual se lleva dentro del corazón (Mamo Nakogui, 2011). Tienen un vestido llamado Yakna, que es una ropa gruesa tejida por ellos mismos, la camisa que usan los Hombres es llamada Mulla, los hombres y las mujeres como parte de la tradición usan mochilas de diferentes tamaños y materiales, las de las Mujeres son de fique y se denominan Gama, que son decoradas llevando a cabo un proceso de teñido para hacer las figuras con las hojas de un árbol llamado Shallina-údla y de la cascara la Nodla que utilizan como bejuco que sirve para teñir.



Con un tipo de caña llamada caña boba fabrican Awaley yu (sombrosos) y los Guidsi para las mujeres hechos de hojas de caña, el cordón grueso que se teje con los bordes de las telas de los vestidos y los hilos dobles que se emplean para la costura tienen el significado de cordón umbilical representando la unión con la madre tierra.

Todas las mujeres, inclusive las niñas, usan collares de chaquiras. Los hombres por su lado acostumbran llevar mochilas de hilo de algodón o cabuya. Estas mochilas, tejidas con agujas, son la artesanía principal de las mujeres (Botero. S.f. Pág. 44). Los colores en las mochilas de los Kogui van de acuerdo al linaje que les corresponde, por ejemplo, en ésta cultura los identifica el color blanco, café y negro; la mezcla del blanco y café significan luz espiritual. El negro (Zetu) representa la oscuridad, materia que proviene de un árbol que significa el día que empieza a amanecer (Mamo Roberto Nakogui, 2010).

1.1.3. Alimentos

La forma de alimentarse de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, entre ellos los Kogui, tiene varias modalidades, desde la caza de animales (que ha disminuido al transcurrir los años, por la crianza de animales domésticos) hasta el cultivo del plátano, yuca, auyama, malanga y banano entre otros.

Aprovechando las dos temporadas climáticas, verano e invierno, los indígenas con el fin de proveerse de productos para el clima frío y templado han acomodado su economía alimenticia de una manera muy ingeniosa: por ejemplo, durante el verano marchan al paramo donde tienen sus siembras de papa, cebolla, legumbres y abundante pasto para sus ganados, lo que les permite abastecerse aprovechando la variedad de pisos térmicos.

Los cultivos de clima templado, permiten cultivar caña de azúcar, plátano, malanga, frijol y maíz entre otros; cada familia indígena tiene sus chagras en clima templado –San Andrés- y en clima frío –paramo-. Cada familia posee además bueyes de carga, unas tantas gallinas y uno o dos perros. Así los Koguis de San Andrés por ejemplo han acomodado su alimentación de la mejor manera posible con provisión de toda clase de alimentos.



Herrera (1985, Pag.93) también referencia que los Kogui explotan tierras en los diferentes pisos térmicos: paramos, fríos, templados y calientes. Ello permite cultivar gran diversidad de productos y, al mismo tiempo, le da a la tierra una mayor oportunidad de obtener periodos de descanso más largos. Los indígenas se quedan en cada zona climática solo el tiempo necesario para cosechar sus cultivos y para sembrar de nuevo para la siguiente cosecha. Enseguida, toda la familia se traslada a otra zona de cultivo, llevando consigo algunos de los productos recogidos en el sitio ocupado anteriormente. En este lugar cosechan y siembran nuevamente. Cada ciclo dura alrededor de tres meses.

Entre los productos sembrados cultivados en las tierras altas se encuentran papa, cebolla, ajo y frijoles. En las zonas templadas y cálidas se cultivan arracacha, maíz, ahuyama, frijoles, habas, arvejas, malanga, perico, ñame, batata, yuca dulce, plátano, bananos y algodón.

Para la siembra, los indígenas Kogui siguen el régimen de lluvias desmontando el bosque durante la estación seca y sembrando a comienzos de la estación de lluvias; irrigan sus campos mediante zanjas. El cultivo en terrazas sobre las laderas dejó de ser practicado por mucho tiempo, hasta aproximadamente los años setenta, cuando se vio la necesidad de utilizar algunas de las terrazas prehispánicas para ciertos cultivos especiales como el del guandul. Esto se debe a que los Mamas han visto la necesidad de mejorar la calidad alimenticia pues se estaban enfrentando a severos problemas de desprotección lo cual acarrea múltiples problemas de salud. Estas terrazas se utilizan hoy en día específicamente en sitios donde se representan problemas alimenticios.

En el mismo sentido, para Herrera (1985, Pág. 95), los cultivos más importantes y también los más comunes son: plátano, caña de azúcar, malanga, yuca, ñame, maíz, guandul, guanábana, mango, aguacate, guayaba, limón guineo y coca. La base de la alimentación la constituye el plátano la panela, la malanga y el maíz.

La tierra se considera como la Madre que brinda los productos para alimentar a sus hijos. Tradicionalmente pertenece a la mujer y se heredaba de madre a hija. Los Kogui conservan aun parcialmente este patrón, pero desde principios de este siglo la tierra ha sido producto de numerosas transacciones comerciales entre ellos mismos y con colonos, a cambio de dinero y en forma de trueque. La colonización de áreas vírgenes es también una manera de tener acceso a la tierra.



Cada familia dispone de dos o más parcelas generalmente localizadas en diferentes pisos térmicos, a veces en diferentes vertientes entre las que migran a lo largo de todo el año. El ideal es tener un área de bosques, rastrojos (área de descanso), pastos y cultivos. La extensión de cada parcela varía notoriamente y por ello no se puede generalizar (Botero, s.f., Pág. 93).

La actividad ganadera en la sierra Nevada de Santa Marta ha sido objeto de permanente preocupación por parte de los especialistas. Se ha discutido, en primera instancia, la capacidad de los suelos para mantener de manera sostenible esta práctica, llegándose a plantear que, en términos generales, “los suelos de la Sierra Nevada, casi en un 70% son tipo VII que indica suelos no aptos para el desarrollo pecuario. Estos suelos, poseen una pendiente pronunciada, son frágiles y en la mayoría de los casos, los colonos y las personas que desconocen la aptitud de los suelos de la sierra realizan prácticas hortícolas que provocan erosiones severas. Además, esta capa no se recupera por la fragilidad del suelo”. (Colajanni, 1997, Pág. 109). Sin embargo, Coronado (1993, Pág. 34), manifiesta que “los Kogui generalmente tienen en los páramos sus crías de ganado paramero y ovejas y como no cultivan el pasto de cerro o de los pequeños valles como en San Francisco o Luaka; fuera del ganado, crían chivos, carneros, gallinas, perros y gatos”.

Los Kaggaba en la Sierra Nevada no tienen el oficio de pescar; sin embargo, lo hacen en arroyos y ríos; las especies son unos pececitos denominados dshiyu o simplemente yoyu y las bunkui (sardinias). También cazan en los montes pavas montaÑeras, ulli, sainos, nuvitu, manaos, monos, kalavitu y ratones entre otras especies.

1.1.4. Presupuestos del desarrollo cultural Kogui

Las relaciones entre los Kogui y la cultura occidental comienzan desde el siglo XVI y desde entonces han sido constantes. Desde la fundación de Santa Marta, en 1526, hasta alrededor de 1600, el interés de los conquistadores españoles que operaban desde esta tierra, se concentró en alto grado sobre la vertiente norte de la Sierra Nevada, región que según datos históricos y encuentros arqueológicos, estuvo densamente poblada por los aborígenes, entendiéndose así a los antepasados de actuales nativos (Wiwias, Kogui,



Arhuacos y Kamkuamos), descendientes de los Tairona a quienes los Koguis llaman Tezhuna derivada de la palabra Tezhuwa que significa sexto, por lo tanto Tezhuna se puede expresar como la culminación del sexto pueblo ubicado en la Sierra Nevada, y conocido hoy como Ciudad Perdida, nombre que le asignaron los españoles porque anteriormente este lugar se encontraba lleno de vegetación.

Se aclara que para los nativos no es una Ciudad Perdida, se consideraba un lugar tan sagrado que para llegar allí tenían que pasar por un proceso de formación, ayunos y limpieza espiritual, “en cuanto no se cumpliera con los requisitos sucedía que las personas no regresaban, eran atrapados por animales que se encontraban en ese lugar como tigres, serpientes, entre otros, considerados como guardianes de la Madre” (Dolmatoff, 1996, Pág. 245).

Entendiendo que ciudad pérdida es el último pueblo, afirman que el quinto es el parque Tayrona que es llamado también Pueblito, algunos Mamos explican que los otros pueblos pueden encontrarse en la Sierra, y se encuentran ocultos, donde el hombre no puede llegar ni percibir. Otras versiones dicen que los pueblos se encuentran en toda América como en el Perú, Guatemala, México y Bolivia.

Bajo los designios de la madre tierra se establecen estos pueblos, que hoy en día son lugares sagrados y medios para comunicarse con la madre universal (madre tierra) utilizando un lenguaje espiritual donde la humanidad pueda responder y pagar por lo que recibe día a día como el aire, agua, luz, alimentos y vida.

Ruiz (1995, Pág. 85), dice además que alrededor de 1.737 el historiador Nicolás De La Rosa menciona una tribu en esta misma región, y aporta una descripción referente a los Kogui a quienes designa como Arhuacos, quienes son los hermanos Indígenas del Pueblo Arhuaco.

Un siglo después, los Kogui son expulsados de Pueblo Viejo por Colonos negros de Dibulla, quienes se establecieron en esta región; es así como los Kogui se ubican en territorios de más fácil acceso y se encuentran con el padre Rafael Celedon, Obispo de Santa Marta, quien lideró la campaña de evangelización con este pueblo.

En este proceso de transformación cultural no solo los Koguis se encontraron en este camino de cambio de costumbres y creencias, también pueblos como los Wiwas que quiere decir: Wi (calor) y Wa (tierra), gente de Tierra Caliente lo vivieron, estos últimos se expresan de los españoles con el nombre de malayos (españoles, apellidos malos).



Los Wiwa antiguamente se reconocían por el intercambio de alimentos que se dan en la tierra caliente (trueque), la estructura social como en todas las culturas de la Sierra Nevada de Santa Marta tiene como cabeza al Mamo, seguido por el Arkazhi (quien es el encargado de los miembros de la comunidad) y el Kashimama (vigilante y mensajero del pueblo).

Debido a la ubicación geográfica los españoles saquearon las riquezas de estos pueblos, vestimentas, collares de oro y piedras preciosas que eran usadas para hacer ritos de agradecimiento, por esta razón, ellos fueron los primeros afectados frente al proceso de colonización, fenómeno que además históricamente ha ocasionado una pérdida paulatina de la costumbre, los usos y las costumbres y en algunos casos de la lengua nativa. Cada vez disminuye más la población que habla la lengua originaria de estos pueblos, así lo expresan algunos jóvenes y autoridades de las comunidades, problemática muy seria que las organizaciones Indígenas están tratando de enfrentar.

De igual forma, la influencia cultural de los colonos se evidencia en herramientas como la macheta, hacha y cavador, adquiridas por medio de dinero en el mercado local. Igual en los utensilios de cocina, como perolas, pailas, calderos y cucharas. También es de importancia el trapiche para moler la caña de azúcar en la fabricación de panela, que juega un papel importante en la economía indígena.

Han admitido también los animales domésticos como los perros, indispensables en la cacería, también el ganado vacuno, algunos caballos y cerdos. De estos, el más importante es el ganado vacuno, fuente aparente y deseable de riqueza y altos ingresos de dinero.

También se evidencia la influencia en la construcción de las casas de campo, que son de forma rectangular y no redondas como las encuentran en el pueblo y el páramo. La lengua española comienza a implantarse, todos los hombres la hablan, aunque con alguna dificultad y ausencia casi generalizada de la lectura y la escritura.

Respecto a la religión católica se evidencia el uso de oraciones evangelizantes como el padre nuestro, que lo recitan, pero sin ninguna devoción ni conexión espiritual. La influencia más nociva, pero también la más arraigada, es el consumo de alcohol que venden los colonos, ya sea por dinero o por cambio de alimentos o animales. Los indígenas son verdaderamente atraídos por el consumo del aguardiente,



que ingieren hasta quedar enteramente borrachos. Todo parece indicar que no conocían el aguardiente ya que no tienen palabra en su lengua para denominar esta bebida. El intercambio de prácticas y productos externos comienza a intensificarse dejando la peor parte a los indígenas.

De manera consecuente con los procesos forzados de colonialidad y transformación cultural, se evidencia que la movilidad en la Sierra y el clima variado; frío, templado, caliente y húmedo, influyen directamente sobre las enfermedades más comunes del grupo indígena; sin embargo, la que arroja un índice de mortalidad más alto, y sobre todo entre la población infantil es la gripa y su agravamiento en enfermedades respiratorias ocasionadas por los cambios bruscos de temperatura y el difícil o poco cuidado médico que al respecto pueden tener las madres con los bebés.

Claro está que aquí la literatura opta por la imposición de un modelo médico desconocedor de las alternantes medicinas propias, en este sentido algunos autores permiten entrever el presente prejuicio aséptico. A continuación, un fragmento de tal condición; “por lo general un niño de cortos meses se encuentra bien abrigado en la casa y es súbitamente expuesto al exterior donde el ambiente es frío y cae la lluvia; esto conduce a la bronconeumonía, de la que difícilmente se salvan. Otras de las enfermedades más comunes están en relación con los parásitos intestinales debido a la falta absoluta de higiene, y a la deficiente preparación y provisión de alimentos” (Chaves, s.f., Pág. 450). De todas formas, se expone la situación médica como escrupuloso análisis de la situación del otro cultural.

1.1.5. Organización Sociopolítica

Entre los Koguis los linajes patrilineales son denominados Tuxe y matriarcal Dake. Los primeros se relacionan con animales considerados masculinos (jaguar y zorro, entre otros) que depredan los segundos considerados como animales femeninos (puercos y armadillos), razón por la cual se pueden establecer una relación matrimonial entre ellos, cada linaje es dueño o posee ciertas piedras especiales como el cuarzo y el jade entre otras. Determinados bailes y cantos, se distinguen también por algunos detalles del vestido y la mochila. Sin embargo, los términos clasificatorios de parentesco y la conducta actual no corresponden con el sistema de



Tuxes y Dakes (Dolmatoff citado por Botero, 1949, Pág. 45).

En términos políticos-religiosos cada familia pertenece a un centro ceremonial presidido por un Mamo quien es la cabeza de la estructura social. El saber es la razón fundamental de la vida en la tradición Serrana y en él se sustenta la jerarquía social. Los Mamos koguis están rodeados por ayudantes y aprendices; en última instancia ellos toman las decisiones políticas de la comunidad y ejercen justicia. Sus decisiones se ejecutan a través de los comisarios encargados de los aspectos civiles (generalmente nombrados por la división de asuntos indígenas del ministerio de gobierno); cuenta con un cabo mayor y otro menor como ayudantes. Ellos se encargan de reunir a la gente para los trabajos comunales, de traer a las personas que han transgredido las leyes, y junto con los Mamos imparten justicia en casos leves.

Los comisarios y los cabos son muchas veces jóvenes progresistas que entran en contradicción con los Mamos, pues se trata de un nuevo sistema que se ha venido imponiendo en los últimos años y en cada valle este conflicto tiene sus particularidades.

El grupo de mayores son hombres de cierto estatus por su edad y conocimiento y junto con el grupo del Mamo ejercen justicia y toman parte en las decisiones de la comunidad. La base de la pirámide está formada por los vasallos, gente sin conocimientos especiales, que como todos los miembros están obligados a tributar al Mamo y a las autoridades.

Las trasgresiones que pesan más en el grupo y las que más llaman la atención de todos, son las que se refieren a la vida sexual; muchas veces las mujeres invitan a los hombres a relaciones ilícitas o también obligan a los niños a satisfacer sus deseos; los hombres actúan con idéntica conducta y llegan hasta el homosexualismo con los niños. Cuando se descubre uno de estos casos, el Mama llama a la pareja y los arrodilla frente a la casa ceremonial durante cuatro días privándolos de alimentación, siendo más frecuente el castigo para las mujeres. La masturbación es uno de los pecados más grandes que se puedan cometer, pues hay la creencia que dicha trasgresión es causa de muchos males; puede ocasionar enormes incendios donde cae el sol, hasta tal punto, que puede arrastrar a todo el mundo.



Quien haya cometido ese pecado debe confesarse inmediatamente para librar a la comunidad de muchos males, el Mama lo aconseja y le impone un castigo hasta de nueve días; cuando esto se ha cumplido le ordena repetir la acción en el mismo sitio donde lo hizo para que recoja el semen en un algodón y lo entregue al Mama; con eso ha pagado la deuda que ha contraído, y el Mama, con ese algodón, por medio de actos mágicos, puede apagar el incendio que por culpa suya se ha prendido. A esto se obliga aún a los niños que no han llegado a la pubertad y que han quebrantado el precepto.

El incesto entre padre e hija y entre hermanos es considerado por influencia religiosa como un pecado de trascendencia. Todos están convencidos de la consecuencia energética que esto trae en la pérdida de cosechas, hambre y enfermedades; sin embargo, todavía se comete. Esto obliga en la ley de origen más radical y antigua a que los trasgresores reciban el consejo fuerte del Mamo. Se imponen castigos nueve días arrodillando y privando de alimento; a veces los desnuda y los arrodilla en la casa ceremonial para que todos sepan y sufran escarnio público. Cuando han cumplido con todos estos castigos los obligan también a recoger el semen en algodón, que deben entregar al Mama, con el cual adquiere poder para aplacar el invierno, el verano y la enfermedad.

También se prohíben las relaciones sexuales estando la mujer con la menstruación; cada una de ellas vale nueve pesos o en su defecto nueve de las otras cuentas. Se comprende que la prohibición se enmarca en la concepción hierofánica del ciclo femenino de luna y su relevancia de equilibrio en relación a la tierra. Los castigos son más fuertes para quienes cometen fallas a sabiendas de los peligros que traen, a quien es más preparado y sabe mejor la ley de los antiguos se le castiga más fuertemente que a quien las ignora; el castigo esta en relación directa con la preparación del transgresor. El estatus del individuo también lo da la preparación; quien sabe más la tradición del grupo es más acatado y respetado y puede aconsejar a los que la ignoran (Botero, 1949, Pág. 46).



1.1.6. Ciclo Vital del Kogui

Según los estudios de evolución evidenciados por Chaves, a continuación, se presenta una síntesis de variadas perspectivas antropológicas y psicodesarrollistas de lo que se podría denominar el ciclo vital del Kogui en su ámbito familiar.

Los padres esperan la llegada de su hijo, mientras eso sucede ellos constantemente consultan con el Mamo, quien se encarga de relacionarlos con el mundo, que es la Madre Universal; por lo tanto, la esposa del Mamo trata a la Madre con consejo de plantas (sobre todo las denominadas dulces por su sabor al cocinar y su efecto de alimento energético), con pensamiento, tradición y tejido. El fin es aconsejar frente al proceso de embarazo y hasta atender el parto. Después de unos meses se hace un ritual denominado Goldi, donde al niño o niña se le otorga un nombre espiritual del cual solamente tendrán conocimiento sus padres. Luego, al cumplir una edad determinada se le dirá al hijo cuál es y qué quiere decir; en ese momento también se le asignará un segundo nombre con el cual se va identificar ante la comunidad, éste nombre es asignado por los Mamos relacionándolo con sus antepasados, ya que es el único que tiene un amplio conocimiento de su linaje (origen). Este Ritual dura aproximadamente dos semanas.

A las tres o cuatro semanas el bebé es cubierto con una bolsa de algodón en la cual permanecerá casi todo el tiempo hasta los 6 meses aproximadamente. Esta bolsa tiene forma de una mochila cuadrada y está provista de una faja, permitiendo a la madre cargar al bebé sobre su espalda, sosteniendo la faja con la frente. En esta bolsa el bebé mantiene una posición fetal (se coloca en posición acurrucada, con las piernas dobladas, las rodillas casi tocando el pecho y los brazos sobre apretados contra el cuerpo). Solo la cabeza sobresale de la mochila que recae sobre la espalda de la madre, colgado así, vuelto hacia el cuerpo de su madre, el bebé ve de ella solo la cabeza y el cabello, esta bolsa simboliza el útero en la cultura Kogui, creando un vínculo fuerte de emociones entre madre e hijo (Chaves. S.f. Pág. 450).

La limpieza del bebé en este periodo, bajo la escrupulosa y prejuiciosa mirada occidental resulta muy dudosa, ya que tanto ellos como sus bolsas están sucios y malolientes. Es evidente la diferencia de sentido sobre lo que implica ser de la tierra e ir con ella como conciencia de cuerpo, por eso la prevenida mirada supone entender que la cabeza, las orejas, las manos y pies están cubiertos de mugre y no se hace



ningún esfuerzo en tenerlos limpios. La verdad es que la idea de enfermedad nunca se conecta con la falta de limpieza, sino, tratándose de niños, más bien con la exposición al aire, sol y agua. Los recién nacidos son bañados durante los primeros meses dentro de la casa con agua tibia y plantas maestras como el frailejon , espacio de bienestar y vínculo que agrada a los bebés por la temperatura del agua y las caricias que frecuentemente reciben al mismo tiempo; pero estos baños se vuelven menos constantes cuando el bebé se acerca a los 5 o 6 meses.

Luego de la bolsa o mochila de algodón, inicia una nueva fase, allí el bebé descubre las grandes posibilidades de poder acercarse o retirarse de las personas o de poder buscar su propia fuerza del calor del fogón. Sus primeros ensayos de gatear hacen reír a todos los adultos, si un niño gatea, eso quiere decir en los Kogui que va buscando comida y buscar en la vida diaria del Kogui da cierto beneplácito u orgullo; el bebé se considera desde entonces, como definitivamente incorporado a una fase humana; es también la ocasión para una pequeña ceremonia. La madre debe avisar al Mamo y a su esposa, quien preparará en una olla especial: plátano, yuca, malanga, frijol y carne. Arbeláez (1985, Pág. 125), refiere que este ritual representa una especie de rito de iniciación en el ciclo alimenticio de los adultos y es de gran importancia para el individuo. Cuando alrededor de los 6 meses el bebé empieza a hacer movimientos más fuertes que lo ponen en necesidad de mayor cuidado. La seguridad dentro de la bolsa es prescindida y después de ello dejan dormir al pequeño al lado de la madre sobre una estera de corteza y algunas ropas en desuso. Mientras que el bebé estaba colgado en la bolsa de noche generalmente no podía ver a su madre, pero ahora la ve y la puede tocar. En esta edad la bolsa sirve solo para el transporte en el camino, pero el bebé ya tiene la cabeza firme, puede sacar sus brazos y coger el cabello de su madre.

Delos dos años en adelante el niño adquiere mayores responsabilidades y desde entonces se observa su iniciación en el ciclo de las actividades de los adultos, determinado según sea el sexo. La comida que recibe es la misma que se prepara para los demás miembros de la familia y ya no se le cocina aparte sino en común con los alimentos de los adultos. Los niños varones ya traen leña y las niñas tienen sus



pequeños calabacitos para acompañar a la madre por la tarde cuando ésta va a recoger agua a la quebrada. Actividades como la recolección de frutos, siembra, desyerbe, cosecha de coca y los múltiples quehaceres dentro y cerca de la casa se reparten ahora entre la madre y sus niños, y este grupo silencioso pero activo, forma así una unidad que casi por completo excluye al padre.

El dominio gradual del lenguaje acarrea mayor responsabilidad social y los Kogui otorgan mayor énfasis a este punto, ante todo, cuando un niño posee mayor fluidez verbal se pide de él, que observe una conducta muy determinada. La aplicación de castigos corporales se conecta siempre con el grado del dominio del lenguaje. Toda responsabilidad yace en el uso de las palabras, no importa que el niño entienda su sentido o no. Para el Kogui pronunciar una palabra es dominarla y así se supone que un niño que diga una palabra la domina, considerando que el niño se hace responsable de su sentido. Es común escuchar a un padre Kogui: ya hay que castigarlo porque sabe hablar.

Sobre la sexualidad en esta edad, los adultos y ante todo los padres ejercen un control severo. Todas las manifestaciones de ella se tratan de aconsejar absolutamente en los niños y se consideran de mayor cuidado que entre los adultos. Para los Kogui lo sexual es una fuerza mayor de cuidado y respeto, por esto, su precaución de no contaminar, según ellos, con negativo de pensamiento y palabra, que puedan afectar la vida de las personas, su convivencia e incluso su espiritualidad.

A medida que el niño va creciendo y participando activamente en la vida de la familia y la comunidad, los cuidados cuyas bases ya se anotaron en la infancia, se acentúan y manifiestan abiertamente. De los cinco a los seis años en adelante un niño ya forma parte importante de la economía familiar y casi no hay trabajo de aporte familiar e incluso comunal que se le impida. En primer lugar, el transporte de agua y leña es casi exclusivamente un trabajo infantil. Es de aclarar que trabajo aquí propone creación al sentido común e identitario del pueblo como desarrollo cultural y no explotación infantil. El cuidado de los bueyes es así mismo oficio de los jóvenes, quienes ya deben aprender a ensillar y cargar un animal, llevar al ganado o los cerdos a los potreros y conducir a un buey cargado de sembrado, resulta ser una labor común.



Los niños aprenden también de sus padres, pero principalmente por observación, se resalta el aprendizaje a torcer cabuyas, tejer el telar o ayudar a la construcción de casas o cercados, y adquieren así lentamente cierta habilidad técnica sin que esta sea elogiada o alentada por sus padres. Las niñas ayudan mientras tanto a sus madres en la preparación de la comida, el lavado de la ropa, tejen mochilas y remiendan los vestidos de la familia.

Al acercarse a los once o doce años empieza para el niño Kogui el periodo difícil de la pubertad. Para ambos sexos significa esencialmente el mismo fenómeno, pero su ambiente y preparación individual, resultan un choque emotivo muy diferente según el sexo. El niño varón ha sido aislado en los últimos años, imitando a su padre en su aparente independencia y encontrando cierta satisfacción en el hecho de estar aislados del mundo de las mujeres. Ya se ha vuelto un huésped casi permanente de la casa ceremonial, ha visto muchos bailes, escuchado cantos y asistido a consejos y castigos entre los adultos. De vez en cuando ha sido llevado a donde el Mamo quien lo ha aconsejado, allí el niño deposita algunas ofrendas en el lugar sagrado a su nombre.

Algunos autores consideran que para la cultura en este momento es casi un hombre, sabe coger el buey, alzar piedras para componer el camino, manejar el telar. Ha andado solitario horas enteras por los caminos silenciosos del monte o del páramo, cumpliendo un mandado que le encargo su padre o el Mamo. A las mujeres las mira con cierto cuidado y distancia, pues, ¿qué saben ellas de lo que él sabe hacer? (Chaves, S.f., Pág. 451).

La madre ya no es la misma de antes. Tiene otros hijos pequeños que atender, no tiene tiempo para él ahora, no le presta atención. En el padre no encuentra refugio. Cualquier pregunta dirigida a él queda sin contestación y trae como consecuencia más bien una orden corta y mal disimulada. Traiga al buey, limpie el patio, busque mi cuchillo, el padre observa con preocupación a su hijo y muchas veces habla con el Mamo sobre él y le cuenta lo que éste ya sabe hacer: cargar el buey, andar el camino, hacer mandados, tejer, entender consejo. Pero, generalmente se apresura a agregar



que su hijo no sabe nada de mujeres. El Mamo pregunta y piensa las contestaciones y por último pide al padre que le traiga alguna ofrenda para que todo esté de acuerdo.

Un mamo adivina y sabe: el muchacho será un hombre, pronto tendrá mujer. Pronto bailará en la casa ceremonial junto con los hombres, masticará coca, oirá consejo y tendrá seguridad, que es una protección brindada por el Mamo con la autoridad de la madre espiritual. Para la cultura el joven hombre debe estar con una compañera a la cual se le debe rendir respeto, si esto no se lleva a cabo la madre hará devolución en forma de castigo por la falta cometida.

El oficiante o sanador de esta espiritualidad es el Mamo, depositario de toda la sabiduría y el poder mágico; todo acto transcendental de la vida del individuo está unido a un acto ritual que ejecuta el Mamo. Se insiste en que una de sus actuaciones más sagradas y mágicas es la Seguridad, que es un objeto sagrado, por lo general una cuenta (pepita tejida a una cuerda que se usa en la muñeca), a la cual el Mamo le ha comunicado un poder sobre natural que le asigna determinadas cualidades a quien lo porta.

Los Mamos que han realizado todos los estudios tienen 27 seguranzas con las que dominan la naturaleza; según el caso, entregan a cada persona su seguridad, la que contiene el poder que emana. Hay aseguranzas de iniciación, matrimonio, cosecha, protección, prosperidad y en contra de la enfermedad, entre otras. Junto con la aseguranza existe la Magri, una especie de ángel tutelar que acompaña a cada persona o cosa; así todo objeto o persona tiene su Magri que lo defiende.

Insistiendo en la interesante obra descriptiva de Chaves sobre el ciclo vital, pasan meses y meses, a veces años enteros y los muchachos se vuelven el centro de tensión en la familia y toda la población, pero, no obstante, nadie tiene, en este sentido evolutivo, afán en eliminarla, ni definir la situación. Por lo contrario, parece que haya intención en esta larga espera a la cual la sociedad expone al muchacho, para pasar de una etapa de la vida a la otra. Es una tensión que se fomenta, de la cual se habla casi con cariño. Mientras tanto el Mamo adivina y piensa en el asunto. Lo olvida durante meses y se ocupa de él sorpresivamente con mucho afán adivinando de nuevo, pensando y aconsejando.



El Mamo sabe quiénes fueron los abuelos y bisabuelos del muchacho, sabe que seguranzas le corresponden, sabe dónde se originó su linaje. Es complicado poner todo de acuerdo. Por fin, el mamo se decide a iniciar al muchacho, avisa al padre y éste, acompañado por el hijo va ahora a la casa del Mamo, cargado de ofrendas de comida. Una larga conversación ceremonial se desarrolla entre el Mamo y el joven. Este, ya previamente instruido por su padre, le contesta en voz baja y sin mirar a nadie. Diciendo si, quiere ser iniciado, si, quiere ser un hombre, si, quiere tener un Poporo, aprender la ley de los antiguos y si quiere ayudar a sostener el mundo. El Mamo se retira y adivina de nuevo, esta vez para adivinar en qué lugar se efectuará la ceremonia. Generalmente es cerca de la casa del Mamo, del centro ceremonial, o quizá cerca de una gran piedra o de un río.

El Mamo va ahora seguido únicamente por el muchacho al lugar indicado. Al llegar allá entona un canto a la madre tierra y pone luego en la boca del joven cuatro hojas de coca que extrae de su mochila. Cuando el muchacho ha masticado estas hojas, el Mamo las extrae de la boca y le da otras cuatro y así cuatro veces. Luego el Mamo saca de su mochila un calabacito de cal y un palillo de madera, manufacturado ambos por el muchacho y entregados el día anterior.

El Mamo le entrega los dos objetos y dice: Ahora te doy el calabacito, Ahora te doy mujer, como ya eres hombre, te doy ahora mujer. En seguida al Mamo explica al muchacho el significado del calabacito. Este representa una mujer, o mejor dicho el órgano sexual femenino. El palillo de madera es el pene. Introducir el palillo al calabacito corresponde al coito. Luego el Mamo ordena al joven perforar el calabacito con el palillo y le explica que este acto representa la desfloración. El muchacho empuja el palito contra un extremo del recipiente y produce así una abertura redonda. Luego da cuatro vueltas con el palillo alrededor de esta abertura el poporo es suyo.

En otras versiones menos fálicas el poporo representa una mujer que aconseja al hombre y que se propone como herramienta sagrada de memoria espiritual y relación con el conocimiento de la tierra y el universo. Poporear hace al hombre, hombre, ritual de integralidad y armonía. Simboliza la adultez y la fuerza como



sostenimiento de humanización y comunidad desde la potencia espiritual de la tierra.

La formación de los hijos está bajo el cuidado de sus padres, mayores consejeros y bajo la protección espiritual de Abama (que es el Mamo que le coloca el nombre), quienes desde muy temprana edad comienzan a enseñarle al niño o niña todo el conocimiento de la cosmovisión, todo esto hasta el nuevo proceso que inicia en la adolescencia, el cual es diferente para hombres y mujeres. Para los hombres empieza el cuestionamiento sobre las cosas que lo rodean, los Mamos piensan que sí él experimenta aspectos personales o relaciones sexuales sin haber cumplido la edad (18 años) y sin el conocimiento necesario para asumir esa responsabilidad vital y espiritual, podría ser el principio de la generación de enfermedades, tanto así que puede poner en riesgo su vida, es por esto que todo varón tiene que cumplir su edad.

En una descripción de la ritualidad valida en anteriores siglos y según la ley de origen que es la ley de la madre, una vez cumplida la edad, los padres o los Mamos tienen que buscar una pareja inicial que sea mayor, con ella, experimentará su primera relación sexual; esta mujer ante el mundo espiritual será su Madre espiritual, es por esto que una vez terminado el ritual, la Madre espiritual debe buscarle una pareja adecuada al joven y retirarse de él. En ese entonces, sí algún joven viola la Ley de Origen estando en una edad más temprana, dos o tres años menos, son obligados de todas formas a cumplir con el mandato. Hoy día estas prácticas de la sexualidad iniciática no están presentes en la concepción sexual de la cultura, sin embargo, sí es evidente la ritualidad de consejo alrededor de la dulzura de la relación entre hombres y mujeres.

En el caso de las mujeres, la sexualidad consta de dos procesos: En el primer caso, no hay una edad definida, sólo esperan a que la mujer se desarrolle, cuando esto ocurre, se encierra a la joven en una casa donde no pueda ser vista por nadie, allí recibirá consejo y tejerá la mochila, de la misma manera, tejerá su conocimiento que es transmitido por las Abuelas y su Madre, este proceso dura aproximadamente siete días o según las ordenes de los Mamos. El segundo proceso es el llamado Jiba akz, que consiste en que después de pasar un tiempo de desarrollo físico, tendrá su primera relación sexual, con una persona mayor de edad, el cual es su padre espiritual, quien



le buscará pareja una vez terminado el ritual.

Entre la adolescencia y la madurez el afán del individuo es ser como los demás; el objeto de la vida es saber: baile, genealogías, ceremonias, para lo cual la mujer es considerada como un complemento. Ellos van hacia la sabiduría que da seguridad, serenidad y garantiza el curso del universo. Ser y saber cómo los mayores se torna su único anhelo y por eso permanece en la casa ceremonial. Sus maestros son los Mamos y su tendencia en últimas es a la madre, como fuente de gratificaciones y unido a ella estará seguro del otro. (Ruiz. 1995. Pág. 82-83).

Según el Kogui, el culmen del desarrollo biológico es la pubertad y de allí se efectúa el regreso a la niñez. Los ancianos son venerados, no tienen ninguna preocupación ni responsabilidad, pues están cerca de la madre y en un día señalado regresarán donde ella, entonces renacerán en otro mundo como jóvenes y allí tendrán placer pleno, comida abundante, atención, casas y la madre les dará todo esto.

De los 30 años en adelante el hombre piensa en su vejez y no en su madurez. El declive de sus fuerzas viriles y sexuales significa un alivio. Esta es la época buena donde ya saben adivinar, pensar y aconsejar a los jóvenes. Pero la condición de los ancianos es que debe saber mitología y genealogía, porque si no, se le considera como loco, de ahí la importancia de asistir a la casa ceremonial.

En el siguiente ciclo evolutivo que es la adultez ya se encuentran casados, tienen hijos y posiblemente les corresponda el proceso que hicieron sus padres, es así como se construye una familia, alrededor del cuidado y crianza según las costumbres de la comunidad y siempre con la guía de los Mamos y sabedores. También empiezan a crecer espiritualmente y a ser parte de las jerarquías, siendo esto un reconocimiento a su crecimiento y madurez en la comprensión y conexión con la Madre Universal.

Los viudos son escasos, la razón de esto, es que se casan en seguida. Las viudas son el mejor partido para el Kogui, pero tienen que estar unas cuantas semanas con el mamo para conseguir el permiso. El Mamo efectúa el coito ceremonial que significa abrir camino al muerto para que éste no se pierda en la otra vida. El viudo también debe dirigirse al mamo quien le señalará una mujer vieja con quien debe



cohabitar, para abrir camino a la difunta, sino le traerá males. El estado de viudez no cuenta en la vida del Kogui. El tener mujer es la fuente de la economía, la mujer viuda encuentra muchos pretendientes. Nadie debe vivir solo, la autoridad le consigue compañía. (Chávez. 1992. Pág. 258).

Después de haber pasado la adultez sigue la vejez, edad en la que ya han alcanzado a ser consejeros o Mamos, aunque el sólo hecho de llegar a esta etapa de la vida, los constituye en figura de Autoridad, pues a través del tiempo han adquirido conocimiento de sí mismos, experiencia con relación al mundo espiritual y sabiduría de los años.

La muerte de los ancianos es el acto inverso al nacimiento. Es el momento en que el individuo entra otra vez al cuerpo de la madre. Por eso no es algo trágico, sino que es el final cumplimiento y profundo deseo albergado durante toda la vida. La muerte para el Kogui es un corto periodo entre dos estados intrauterinos, en el cual se decide el grado de gratificación que recibirá de acuerdo con la manera cómo vivió la persona. Así la vida es una tarea que hay que cumplir. El anciano que muere sabiendo, muere tranquilo, pero para el joven la muerte es algo horrorizante. El que muere joven estará viejo en el otro mundo, proporcionalmente, según la fase de la vida. Morir viejo y renacer joven es el sueño del Kogui. Morir joven equivale a perder la vida para siempre. Es un castigo sobrenatural. El joven no tiene derecho a morir.

Cuando las personas fallecen, deben enterrarse en la región a la que pertenecen junto con sus antepasados, antiguamente las personas que eran sabias o para el pueblo eran importantes y sagradas, (por haber tenido el contacto íntimo con la Madre), se les ubicaba en ollas de barro con muchas piedras preciosas, oro y cuarzos, entre otros, ya que en otro mundo podrían servir de alimento o pago para clasificarse en un lugar más tranquilo; pues puede ser que por sus condiciones o deudas con la Madre se dirijan a lugares de tormento, por lo cual es necesario que todos los familiares cumplan con las ceremonias correspondientes.

La muerte de un familiar no causa mayores llantos, en su lugar, el moribundo trata de consolar diciendo que volverá en forma de otra persona. El mamó no cura,



sino que facilita el camino al otro mundo. En la familia solo se procura que no mueran dentro de la casa y cuando alguien está en estado de coma lo colocan en la puerta. Cuando mueren a tiempo, la señal de los Kogui es que quedan flojitos de boca y nariz secas; la boca debe abrírsele para que la madre Gaulchovang envíe una mosca verde que se llevará el alma.

Al cadáver se le coloca en un banquito sentado según su sexo, se le coloca su calabacito de cal, mochila con agujas y un gorro en la cabeza, se reúnen los familiares y asistentes. El Mamo canta, le dan de comer tres días y tres noches, se emborrachan y hablan con el muerto considerándolo como hermano mayor; pasando esto, lo colocan en posición fetal, pues así nació y así debe regresar, lo envuelven en una hamaca, lo mecen como recién nacido y posteriormente es llevado al cementerio. Aunque los Kogui de hoy lo desconocen, en algunas versiones sobre el saber antiguo se propone que para la cultura de la sierra el suicida debe quemarse, los ahogados deben sepultarse cerca del agua, otros piden con anticipación dónde se les debe enterrar. En el caso de los Mamos, ellos prefieren los páramos.

En general se les entierra en una fosa de metro y medio de profundidad y con una cámara lateral en la cual el cadáver se coloca sentado en el banquito de madera, al lado del cadáver del Mamo se colocan pequeños envoltorios de maíz y cuentas de collar que significan la leña, según los hijos que tenga, le asignan conchitas de color azulado, es decir, el color de la muerte. También, se le asigna, igual número de cuentas de collar perforadas, según los miembros femeninos y masculinos de su familia. Si no se le colocaran, el difunto reclamaría pronto un niño o un familiar para su servicio y le causará así la muerte. También se le amarra al cadáver una cuerda de fique que sale al exterior de la fosa y se amarra a una varita que se coloca verticalmente en el centro de la sepultura, la hamaca significa la placenta, la cuerda, el cordón umbilical y la fosa el útero. Cuando la cuerda se pudre y se rompe es que el muerto nació de nuevo.

Después del entierro siguen los ritos de purificación y el Mamo canta durante varios días y noches para desterrar las enfermedades que el muerto dejó. El último rito y el más importante, es el de abrir la puerta al muerto. El cadáver se encuentra



dentro de una casa y debe abrirse la puerta para que prosiga al otro mundo; el abrir la puerta está simbolizado por medio de un coito ceremonial, realizado por un individuo asignado por el Mamo o siendo él mismo. Según los autores, el mamo forma un nuevo envoltorio de hojas de maíz y se dirige con la familia al lugar del entierro, donde coloca un algodón junto con pedacitos de hojas quemadas de frailejón en varios paqueticos, y los quema luego, subiendo y bajando las manos con las hojas humeantes; dice por fin Ya salió. Se cree que en este momento el muerto inicio su camino. Luego los familiares recogen los fragmentos de la hoja Gaulkuché que es dueña de los muertos. Siguen algunos días de comidas comunales, que generalmente terminan en borracheras y los objetos personales del muerto los coge un mayor que los quema y envuelve en hojas de maíz para ofrecerlas a la madre y al padre espiritual.

1.2. Rituales para la Vida

Después de haber entrado en los criterios más generales de los Kogui, referidos en el apartado anterior; en este subcapítulo se profundizará en la cosmogonía, rituales, mitos, pagamentos con cuarzos, cantos y sanación con plantas sagradas, que son elementos importantes para comprender y entender la cultura Kogui y en ese sentido ahondar en la ley de origen comprendida cosmogónicamente como el inicio de la madre tierra y el orden de las cosas del universo, la concepción profundamente ancestral de que todo lo que existe tiene un lugar.

1.2.1. Cosmogonía

Para Ibarra (1997, Pág. 29), “la cosmogonía se refiere a la creación del mundo en el sentido antiguo de la palabra del cosmos, que existió desde siempre, se formó de por sí en un proceso natural, o bien fué creado mediante hechos por uno o más demiurgos (Divinidades)”. La cosmogonía indígena es entendida como el origen y la creación de un todo, permite comprender la naturaleza de lo cósmico y mitológico; es entendida como la historia mitológica de los dioses en relación con la creación del mundo y su posición con los hechos de los hombres posteriores y actuales.

El estudio del tema cosmogónico y religioso ha variado mucho en los últimos decenios sobre lo que aún aparece en algunas obras populares y que son resabios del



siglo pasado y principios del presente. Desde mediados del siglo XIX, se presentaba la tesis interpretativa de Tylor, S., poeta fundador del romanticismo en Inglaterra, quien planteaba que la religión había tenido un primer punto de partida en el animismo, en la idea que la naturaleza estaba toda animada, entendiendo que las cosas existentes tenían todas un espíritu que las animaba, incluso las cosas inertes como las montañas, los ríos, el aire y el fuego.

En este sentido existen tres actitudes para interpretar la fé: la primera postura es el animismo, la cual representa una forma de vida basada en la fe y el respeto a la naturaleza. Desde la edad de piedra, el hombre no tenía ni los medios, ni el poder para controlar las fuerzas naturales; su supervivencia dependía de su adaptación a ella, y esto lo conseguía a través de una identificación con el fenómeno de la naturaleza. El hombre primitivo sentía que formaba parte de las fuerzas naturales igual que ellas formaban parte de su propio ser, poseían un profundo respeto espiritual por la naturaleza, por ejemplo, daban una ofrenda a un árbol cuando lo tenían que cortar.

Casi al mismo tiempo apareció una segunda idea interpretativa promovida por el filósofo inglés Spencer quien planteaba que el origen de la religión se encontraba en el culto de los antepasados. Un poco después, se encontró la tesis de otro investigador de origen escocés, Lubbock, quien proponía que “la primera forma religiosa habría sido un ateísmo primordial, que luego de comenzar por una serie de supersticiones se habría desarrollado hasta lograr la unión de la moral con la religión y habría llegado así hasta el monoteísmo cristiano” (Grasso, 1980, Pág. 30).

Esta tercera postura ha tenido una transformación significativa con el pasar de los años y por parte de diversos representantes católicos y protestantes que postularon la idea de un solo Dios creador del universo y de los hombres, creencia que poco a poco se ha venido debilitando, pues el Dios resultaba moralista y controlador, haciendo que el hombre, sobretodo el indígena, se sintiera excluido y reprimido.

En sentido similar, otro término de vital importancia para la comprensión del universo ancestral es el de Mitología, el cual refiere sobre la historia de los dioses, otorgando explicación a la creación del mundo, y su posición en relación con los hechos de los hombres posteriores y actuales.



Hay una gran variedad de mitos cosmogónicos. Sin embargo pueden clasificarse de la siguiente manera: a) creación ex nihilo (un ser supremo crea el mundo mediante el pensamiento, la palabra, o calentándose a sí mismo en una choza con vapor, por ejemplo); el motivo del buceador terrestre (un Dios que envía pájaros acuáticos, o animales anfibios, ó se sumerge él mismo en las profundidades del océano primordial para rescatar partículas de tierra de la que surgirá todo el mundo); b) la creación dividiendo en dos una unidad primordial, “se distinguen tres variantes; separación del cielo y tierra, es decir de los padres de la tierra; separación de una masa amorfa original, el “caos”; partición en dos partes de un huevo cosmogónico, creación por el desmembramiento de un ser primordial, ya sea una víctima voluntaria antropomórfica” (Fischer, 1989, Pág. 222), y c) la creencia en el poder de la mente racional y el pensamiento, es decir, antropocentrismo y racionalismo eurocéntrico de un hombre como suprema autoridad.

Al respecto, Alexander Lowen (1972, Pág. 258), refiere en sus escritos de analítica bioenergética que “el hombre en la edad de piedra era en cierto modo como un niño. Vivía en términos de su cuerpo, estaba profundamente inmerso en el presente y era muy sensible a todos los matices del sentimiento; su ego estaba aún identificado con su cuerpo y sus sentimientos. El hombre primitivo vivía a un nivel tan subjetivo como vive un niño. La subjetividad lo llevaba a creer en espíritus y en magia, lo que el sofisticado hombre actual no puede aceptar ni entender”. El hombre de hoy considera estos sentidos propios como pensamiento irreal, cree que una actitud objetiva, basada en el distanciamiento, que emplea el pensamiento lógico y que confía en la experimentación y el control, es el único enfoque válido de la realidad.

Las culturas de la edad de piedra fueron gradualmente remplazadas, en la mayor parte del mundo, por culturas basadas en el uso de metal para la fabricación de herramientas y armas. El hombre logró incrementar su poder sobre la naturaleza y sus congéneres, este poder le llevó a un cambio en su forma de pensar y en sus relaciones con el mundo. Desde el punto de vista antropocéntrico, éste cambio representó conocimiento en control e individualidad.



1.2.2. Ley de Origen y Mitos Fundantes.

Entonces, planteada la importancia de este tipo de conocimientos para las culturas indígenas, vale resaltar su manifestación en la manera propia del pueblo Kogui y sus significados comunales y cosmogónicos sobre el origen y la vida. En este sentido, para Macias Mendoza (2005, Pág. 142), la cosmogonía Kogui se inicia con la imagen de una divinidad materna, la madre primigenia quien auto fecundizada dió origen a todas las cosas. El macrocosmos era el mar y el cielo, estos se unieron en una cópula cósmica, que era el huracán. En el mito de la creación, la inmensa trompa, este fenómeno periódico de la región del Caribe, apareció bajo la imagen dramática de un enorme huso (instrumento de tejido) que giró estruendosamente, uniendo las dos dimensiones, fué el huso de la madre, con el que ella tuerce el hilo de la vida.

En el acto de la creación, al formarse la primera tierra firme, la madre clavó este hueso gigantesco en el pico más alto de la sierra Nevada, el centro, el árbol de la vida de cuyo vientre hinchado nacería la humanidad. Tomando un cabo de hilo de algodón que colgó del huso, la madre trazo con él, un círculo alrededor de la sierra, delimitando así la tierra de sus hijos. Instaló luego, a un número de ellos como señores de los puntos cardinales este, oeste, norte, sur, cenit, Nadir y centro. Dividida esta estructura en nueve estratos, nueve mundos y el quinto mundo, el del medio, que viene siendo el nuestro, Allí, creó nueve mujeres y dio así origen a la sociedad Kogui.

Según un estudio que realizó Dolmatoff, R., (1989, Pág. 41) para el mus o del oro sobre orfebrería y chamanismo, se encontró que “entre los Kogui de la Sierra Nevada, el chamán mítico Duginávi, visitó varios mundos superpuestos y descendió por una cuerda al mundo de los muertos; en varias de estas dimensiones cósmicas, Duginávi se demora y recibe enseñanzas esotéricas”.

En la Sierra Nevada, el aprendizaje chamánico dura dieciocho años, repartidos en dos períodos de nueve años que simbolizan una lenta gestación durante la cual el aprendiz vive en aislamiento bajo severas privaciones de comida, sueño, sexo, relaciones personales, familiares, fiestas y celebraciones que realizan en la cultura de la cual hacen parte. El éxtasis se produce por la ingestión de ciertos hongos y otros



(mal llamados) alucinógenos; la fase culminante de la enseñanza esotérica se alcanza cuando el neófito cree oír voces sobrenaturales que le hablan desde un rincón oscuro del recinto.

La cosmogonía Kogui es entendida desde la creación del universo; el cual, se insiste, es considerado como un mundo que tiene forma de huevo muy grande, puesto con la punta hacia arriba. Al respecto Dolmatoff (citado en Ibarra 1997, Pág. 241) declara, “dentro de este huevo están las nueve tierras donde se da origen al mundo el cual habitamos; son grandes platos redondos, el uno puesto sobre el otro, nosotros vivimos en la tierra de en medio, en Senenúmayang. A ella siguen hacia arriba Bunkuáneyumang, Alúnayumang, Elnauyang y Kóktómayang. Estas tierras son buenas y se llaman Nyuí-nulang, tierras del sol”.Hacia abajo siguen Kaxtasbinmayang, Kaxyúnomang, Munkuányumang y Séyunmang. Estas son tierras malas y se llaman Séi-nulang. La última tierra de arriba es muy estrecha por estar tan cerca del techo del mundo. Este huevo grande que es el Universo es muy pesado, está puesto sobre dos largas vigas y cuatro hombres las sostienen, dos parados en el oeste y dos en el este, los del este son Sintána y Namsíku, y los del oeste son Nándu e Ibáui, cada uno carga sobre un hombro un extremo de viga. Debajo del mundo hay agua, representada con la flor de agua, flotando en la superficie hay una piedra muy grande, plana y bella, sobre esta piedra está sentada la madre, está desnuda, ella da comida a los cuatro hombres, les da agua y los cuida, les soba los brazos, los hombros y la espalda para que no se cansen de sostener la tierra, esto es todo lo que hace la madre.

Dentro de la cultura Kogui hay todo un mundo de trascendencia donde el universo se ha venido formando a partir de cada mundo; nosotros tenemos vida gracias a la madre tierra, quien se quitó un pelo de abajo de su cuerpo y lo untó con la sangre de su mes, de esta forma nace el primer hombre en la tierra el cual es bautizado con el nombre de Sintána quien es padre sol, que se casa con madre tierra, la novena hija de la madre universal y de ésta forma se da origen al mito de la creación, en el cual se evidencia la evolución que ha tenido el universo. Antes solo existía agua y hoy existe agua, tierra, frutos, arboles, día, noche, entre otras



creaciones y a pesar de que brinda tantas cosas, el hijo hombre no da las gracias y tal vez por ignorancia nuestro poco conocimiento la irrespeta.

En este sentido se menciona que, en la creación, donde lo primero que existió fue el mar, todo estaba oscuro, no había sol ni luna, ni gente, ni plantas, ni animales, sólo el mar estaba en todas partes. El mar era la madre, ella era agua, río, laguna, quebrada y mar; así ella estaba en todas partes, *así sólo estaba la madre quien se llamaba Gaulchovang*.

Entonces se dice que la Madre era Aluna, ella era espíritu de lo que iba a venir, era pensamiento y memoria, así la madre existió solo en Aluna, en el mundo, el concepto de Aluna conlleva una actitud de reverencia ante la naturaleza, la imagen de la madre universal es la máxima expresión de esta actitud y en este complejo de ideas reconocemos los aspectos de las teorías y prácticas ancestrales de los Koguis. Estrechamente relacionado con el concepto de *Aluna* está el concepto de Yuluka, con esta palabra se expresa la idea de un acuerdo, un equilibrio que debe lograrse entre el individuo y su entorno. Se trata de un proceso de identificación, de sentirse igual “a” “o” parte de un fenómeno, estado, evento, o vivencia.

Nuevamente se plantea la dificultad de traducir esta palabra y su significado al español, ya que se trata de un concepto extraño a nuestro modo de pensar, no en lo que se refiere al equilibrio sino al acto de identificación. Tal vez el concepto abstracto más importante en la filosofía religiosa de los Kogui es el llamado *Aluna*. Al tratar de traducir esta voz al español se nos ocurren palabras como espíritu, pensamiento, memoria, intención entre otras más, sin que ellas logren aclarar el sentido propio de este término. En el fondo, se trata de significado, del sentido abstracto de los fenómenos del mundo perceptible.

Todo lo que existe perceptiblemente en el mundo, no es sino una réplica de algo que existe en Aluna, en una dimensión abstracta. De esta manera al decir de los Kogui, *hay dos modos de ver las cosas*; uno ve un cerro, pero en Aluna es una casa; una piña es una mujer; un bejuco es una culebra y un riachuelo es una vena en el cuerpo de la madre. Uno puede viajar en Aluna, hacer ofrendas, comunicarse con otras personas y trabajar. Las tradiciones culturales existen en Aluna como una



memoria colectiva, pero cada piedra en el camino, cada flor, objeto manufacturado tiene su Aluna. Como su alma. La vida del individuo es una larga búsqueda de Aluna, del significado de la existencia.

Ello conlleva una actitud de reverencia ante la naturaleza, ya que cada una de sus partes, aún la más mínima, está influida de significados que dan sentido a la vida humana en tanto que la van orientando en todas sus acciones. Por ejemplo, si un individuo quiere hacer una ofrenda a cierta personificación religiosa, esta, debe efectuarse en determinado lugar, pero el individuo vive lejos de él, entonces, simplemente hace la ofrenda en Aluna. Se prepara el objeto de la ofrenda en la debida forma y se deposita en un lugar cercano, mientras tanto, el individuo formula este pensamiento: No estoy haciendo esta ofrenda aquí si no en el lugar donde se debe hacer.

De igual forma, si un hombre encuentra una mujer que no había visto antes y desarrolla alrededor de ella fantasías sexuales, sin haberle siquiera hablado o saludado, éste hombre peca en Aluna, por lo tanto, debe confesarse y purificarse enseguida. También aplica si otro hombre quiere construir una casa y aún no ha empezado a trabajar o a traer la madera, pero ya la ve en su imaginación tal como quiere que sea, la ve en Aluna, pero no solamente eso, sino él ve el Aluna de la casa.

En los mitos, el concepto de Aluna aparece con frecuencia, sobre todo en el sentido de la creación, a veces aluna se aplica a todo lo antiguo e invisible, todo lo que no tenga forma concreta, aquí nos acercamos más a su verdadero valor. Lo que es concreto es sólo un símbolo, mientras que el verdadero valor y la esencia existen en Aluna y así, una piedra en el camino no es en realidad una palabra, sino que es el símbolo para una piedra que existe en aluna. El acto de ponerse de acuerdo se efectúa así siempre en Aluna y consiste en un momento de concentración o meditación de la persona que se expresa, en el caso de un rito individual, con la repetición de una frase pensada, ó, en el caso de un rito colectivo, en canciones (Do Imatoff R, 1991, Pág. 94 - 96).

De igual forma Coronado (1993, Pág. 205), referencia un tercer concepto de vital importancia dentro de la cultura Kogui, es el concepto de Sewa el cual el autor



cita mediante ejemplos para su mayor comprensión. “Los Kogui tienen pequeños objetos mágicos ya sean piedras, hilos o conchitas que podríamos llamar amuletos. Estos objetos cuya función es la de garantizar a su dueño o poseedor legítimo éxito en una actividad determinada, se llaman Sewa.

Al hablar castellano los Kogui traducen este término de su idioma que es la palabra *seguranza*, queriendo indicar así que la palabra Sewa corresponde a un concepto que asegura a su poseedor. Al hablar de los padres, madres y dueños, cada objeto concreto, actividad, pensamiento, función social o económica de un individuo tiene un *dueño*, quien es su *padre* y/o su *madre*. La idea se basa en la consideración que cada uno de estos elementos representa para la *creación*, es decir, que *nació* de algún modo y, por consiguiente, debe tener una madre y un padre. El frijol, por ejemplo, tiene una madre, por esta razón si una persona, quiere sembrar un frijol, debe obtener primero el *permiso* de esta madre y por ende de Sewa; así debe conseguir *Sewa de frijol* primero y luego puede dedicarse a su cultivo.

Un individuo que quiere construir una casa nueva necesita varias Sewa, ya que una casa se compone de distintos elementos. Necesita el Sewa de cortar bejucos y construcciones que tienen sus padres y madres y antes de utilizar estos materiales o de emprender estas actividades, debe conseguir las Sewa correspondientes. Esto también aplica para los cambios en el ciclo vital de un individuo que son objeto de ceremonias, necesitan así mismo Sewa; el Mamo debe obtenerlas para poder efectuar los ritos del *bautizo*, de iniciación, del matrimonio, entierro y simultáneamente el individuo las recibe cuando confirman un nuevo estatus que representa el *permiso* para ocuparlo. El número de Sewas posibles es así prácticamente ilimitado ya que para toda actividad o fase de su vida un individuo debe proveerse primero de las correspondientes seguranzas.

1.2.2.1. Mitos del Pueblo Kogui.

Ella al principio creo los nueve mundos así: en el primer mundo estaba la madre, el agua y la noche, la madre se llamaba entonces Se-ne-nuláng, ellos tenían un hijo que se llamaba Búnkua-se, no eran personas, sino Aluna, espíritu y pensamiento. *Esto fue el primer mundo*, el primer puesto y el primer estante.



El segundo mundo, fue donde existió un padre que era un tigre, pero no era animal, sino que era un tigre en Aluna, se formó un *tercer mundo*, más arriba donde empezó a haber gente, ellos no tenían huesos, ni fuerza, eran como gusanos y lombrices, los cuales nacieron de la madre. Entonces se formó el *Cuarto mundo*, su madre se llamaba Disi-se-yuntaná y había un padre que se llamaba Sai-tana. “Este padre fué el primero en saber cómo iba a ser la gente de nuestro mundo y el primero que sabía que iban a tener cuerpo, piernas, brazos y cabeza, con él estaba la madre Auine-nuláng” (Dolmatoff. G, 1985, pág. 17).

Continuando, se formó un *Quinto mundo* donde estaba la madre Enkuáne-ne-nuláng, no había casas, allí se formó la primera casa, esta no estaba fabricada con palos, ni bejucos o paja, sino en aluna, en el espíritu. Entonces, ya existía Kashindúkua, Noána-sé y Námaku, ya había gente, pero estaban incompletos, les faltaban las orejas, ojos y nariz, sólo tenían pies, entonces la madre mandó que hablaran, ésta fue la primera vez que la gente habló, pero como no tenían lengua, la gente solo podía pronunciar sai, sai, sai (noche, noche, noche), en este momento ya existían cinco mundos (Dolmatoff. G, 1985, pág. 17).

Se formó un *Sexto mundo*, su madre era Bunkuáne-ne-nuláng; su padre era Sai-chaká, ellos ya iban formando un cuerpo entero con pies, cabeza y brazos, entonces empezaron a nacer los dueños del mundo, eran primero dos: el Búnkua-sé. Los del lado izquierdo eran todos azules y los del lado derecho eran todos negros (Botero, s.f., Pág. 47).

Esto, posibilitó la formación de un *Séptimo mundo*, donde la madre era Ahúnyiká, el cuerpo aún no tenía sangre, a partir de esto se forma el *Octavo mundo* donde su madre se llamaba Kenyajé, su padre era Ahuínakatana, entonces nació el *noveno mundo* y los padres y dueños del mundo.

1.2.2.1.1. El Mito como Ley.

Al respecto Fischer, M. (1989, Pág. 214) declara *El orden de los ancestros*, considerando la ley, “son las acciones del héroe mítico y sus consecuencias que marcan el paso del mundo sin orden al mundo ordenado. El delito una vez descrito, representa así el reflejo negativo de esta misma ley, los conflictos descritos en los



mitos son entendidos como precedentes, que en su totalidad constituyen una compilación de lo que se podría llamar *casos jurídicos*. Estos ejemplos míticos son aplicados por el Mamo de un modo diferenciado para *aconsejar* al ofensor”.

La mayoría de los conflictos presentados ante el Mamo son relacionados a ofensas sociales, como falta de colaboración entre parientes cercanos o agresión física; ofensas contra la propiedad; ofensas sexuales y en gran número de ofensas religiosas como la negligencia de ofrendas y ritos personales. Los conflictos narrados en los mitos igualmente giran alrededor de los problemas de intercambio de bienes, mujeres y conocimiento.

“Se sabe que las primeras 10 narraciones fueron hechas por Beneto Santinkama, de 38 años; actualmente ejerce las funciones de *Cabo*, para el Mamo Juan kumeye, quien merece el respeto de todos y acatan sus concejos. *Todas estas narraciones se saben de memoria en la cultura Kogui, pero su traducción al castellano se dificulta mucho ya que no poseen un extenso vocabulario*” (Fisher, 1989, Pág. 215).

1.2.2.1.2. Mito de la Creación.

Antes no había tierra solo había mar, entonces Luitsama vivía en el cielo. El hijo Luitsama que se llama Seyuko vio todo el mar y entonces pidió tierra a la Magri (una especie de ángel tutelar) e hizo los cerros. Luitsama dio cuatro clases de tierra:

Primero dió tierra blanca

Segundo dió tierra amarilla

Tercero dió tierra gris

Cuarto dió tierra negra.

Entonces el mar se apartó de la tierra y quedó solamente la laguna. Por eso la laguna es la madre del agua, se llama Mainbankokwi que es hija de Naowa. Allá vive la mamá del agua. Seyuko en compañía de Seraira, su padre, hicieron la tierra, están vivos porque se fueron al cielo. Antes no había indios aquí, entonces cogió del cielo un baroncito y una mujer y los puso en la tierra, pero vió que necesitaban abastecimiento y Seraira se fue a buscar y consiguió plátano, ñame, batata, ahuyama, frijol. Apartó también alimento para los blancos, a quienes les dió arroz por medio



del papá de los blancos que es el padre eterno. El Papá de los indígenas se llama Seraira y su Mama Luitsama, tuvieron hijos con Sintana, Iwawiku y kakawiku y todos regresaron al cielo. Luitsama entregó la tierra a los Mamos, para que la cuidaran con máscaras. Cuando el Mamo quiere hablar con Luitsama no come nueve días, sólo come ajo y pide a la Magri lo que quiere (Fisher, 1989, pág. 217).

Al principio de todo hubo una madre, después, mucho después nacieron Sekukue, Kakarabiku que fueron los primeros. Luego, mucho después, Seyunkue, Serair, Sintana y Kimaku. La madre de Sintana fue Nawoba.

Cuando nació Sekukwe no había cerros, ríos, ni árboles, sólo había agua. Entonces Sekukue, Karabiku y Sintana se pusieron a hacer casa con espuma de agua, pero se dieron cuenta que no había como sembrar, ellos se pusieron a secar el agua con aparatos mejores que motores que ahora tienen civilizados, pues todo tenían los padres de ese tiempo. Sekukue después que secó agua vió que el barro aún estaba blando, pero vino Kimaku y trajo una lengua, palabras para secar la tierra, esa lengua todavía la saben los Mamos como Mamo Julián y Mamo Ignacio. Para habilitar la tierra debía inventarse otro idioma y Kimaku lo hizo, inventó el idioma de ahora, con el que se saluda, y se pide, él movió todo y seco todo. Entonces comenzó a endurecerse la tierra, pero no era tierra buena, era tierra blanca, era como piedra y no se podía cultivar.

Había una Magri de tierra que tenía guardada nueve clases de tierra; la única que se podía cultivar y podía producir era la tierra negra, entonces Serarira, Seyunkue y Kimaku fueron a pedirla a la Magri de tierra. Ella que tenía nueve hijas, entrego una, la tierra blanca, la tomaron y la regaron por todo el mundo, la sembraron, pero no produjo nada. Regresaron a pedir nuevamente y les entrego otra hija, una tierra arenosa-blanca, la regaron por todo el mundo, pero al sembrarla tampoco produjo; regresaron a pedir a Magri; ella les dio una hija que era como la tierra roja y negra, pero tampoco dió resultado; regresaron y les entregó una tierra amarillosa, que al sembrarla no producía bien. Los hermanos siguieron luchando sin cansarse y pidieron otra, ella entonces les dió tierra roja, que no dio nada.

Regresaron nuevamente y allí les entregó una tierra amarillosa, revuelta con



negra que no producía bien. La Magri tenía a la hija, *buena tierra*, que era la madre del cultivo, pero no la quería entregar, la tenía escondida en un cuarto, al que se llegaba después de atravesar ocho cuartos, allí la tenía encerrada para que no saliera.

Seraira, y Kimaku compusieron entonces música de carrizo, música de trompa, música de caja y tocaron y cantaron lo más lindo que pudieron, la Magri dijo, ya he entregado a todas mis hijas, no tengo más, abrió un cuarto y mostró que no tenía nada, abrió otro y también mostró y así todos los cuartos, hasta que llegó el penúltimo; en ese lugar había un hoyito en la pared y la hija oyó la música, ella misma salió sin que la Magri se diera cuenta, entonces Seraira y Kimaku la cogieron y se fueron.

Cuando la Magri se dió cuenta que Seraira y Kimaku se la habían llevado fue a buscarla, pero ya la habían regado por todo el mundo y la sembraron produciendo buenos frutos, si no fuera por Seraira y Kimaku no hubiera buena tierra.

1.2.2.1.3. Mito de la Candela (Gotze).

Cuando no había Sol, no había nacido la candela; solo existían piedras de poco calor, en el monte solo había palo blanco podrido que de noche parece candela; entonces Magri parió el Sol y amaneció. Después nació Sintana y también Gotze, más tarde hubo monte, árboles y vinieron los indios, gente de toda gente a la tierra. Sintana era vasallo de Magri y fue donde Gotze, consiguió un poco de candela y traer a la tierra para asar y cocinar su comida y la de los indios. Gotze después que le pidió varias veces tiró cuatro flechas, en cuatro direcciones, arriba, abajo, a la derecha y a la izquierda y entonces hubo candela en todas partes (Villa, 1989. Pág. 50).

1.2.2.1.4. Mito de la Enfermedad.

La Mamá de las enfermedades vive en Palomino se llama Hiwila, ésta solamente tiene Mamá, no tiene Papá. En ese tiempo la tierra se repartió en varias partes, primero le dio a Alwawiku que es gente (Kággaba); a Sintana que vive en Palomino; Adukinawi que vive en San Miguel y a Hatleha que lo acompaña. La Mamá de estos cuatro indios se llama Mulkokokwi. Hiwila todavía vive en Palomino.



1.2.2.1.5. Mito de Nuanase.

Antes Nuanase se volvía tigre y se comía a la gente. Ponía en la boca una bolita azul y se volvía tigre, un día fue a la rosa con su mujer, él se metió la bolita a la boca y se volvió tigre, la iba agitando, vió a su mujer como una piña; la encontró muy sabrosa y se la comió. La bolita con la que se vuelve tigre se llama maluteyauye, esa bolita se la dió la primera Magri, con ella le enseñó después a comer hombre, mujer y niño. Nuanase es cómo un indio durante el día, pero durante la noche se vuelve tigre con la bolita y ya quiere comer al hombre. La Magri le había dado su libro y tenía su casa ceremonial en san miguel.

Antes vivían aquí los indios Navikue, (gente de tigre), vivían antes aquí. Nuanase y Kasindukwe nacieron cuando aún no había tierra, todo estaba cubierto por agua, no había cerro, no había nada. Fueron Nuanase y Kasindukwe quienes pidieron que hubiera árboles en la tierra. Magri dijo, Kasindukwe también se vuelve tigre y se come a la gente; llamó entonces al hermano para castigar, visitaron después tres pueblos y comieron gente.

Llegaron al pueblo de *Mamalowi* y acabaron con toda la gente, sólo quedó una vieja, un viejo, una niña y un niño. El Mamo fué a adivinar-, a examinar con Namsiku, mandó a conversar y a poner Muaja (Moja), mandó a poner muchachas en aquel lugar. Todo confirmó que era Kasindukwe, sangre, pellejo, todo aviso. La Cansamaria avisó todo y se va y vuelve como pobrecito, camisa remendada; de noche ella está conversando para que Kasindukwe no adivine, porque la gente se va acabando. Vuelve y dice, ya puse el Moja y cuando está amaneciendo se va el Mamo y viene Kasindukwe, él viene a Cansa María y pide un pelado, luego cavando se entierra y se guarda como en barriga, como a las 4 le da comida, la tierra le da, y así come Kasindukwe. El Mamo sabe todo, porque le avisa la brisa, avisa todo lo que se habla, para que castigue, aunque esté lejos ayu (hoja de coca).

Por eso supo que Nuanase y su hermano Kasindukwe se estaban comiendo la gente. Entonces el hermano mayor Nemkardi, los llama y les da consejo, una noche después dos días, pero ellos no oyen y siguen comiendo gente. Después los castiga durante cuatro días y cuatro noches, pero no oyen. Da consejo durante cinco días y cinco noches, pero Kasindukwe dice que tiene tanto poder como su hermano



Namkardi porque Magri dio libro. Dio consejo durante nueve noches y ya Kasindukwe tenía rabia como tigre, temblaba como tigre. Kasindukwe tiene Poporo y ambil, después hicieron una trampa de machucon para castigar, le quitaron primero cachuchá, después Poporo, hasta que quitaron todo, quedo tigre mismo, Maluteyan, entonces quedó solo de tigre. Cuando mataron quedó la cabeza y la guardaron los viejos.

1.2.2.1.6. Mito de Nunkasa.

Nuanase tenía un hermano mayor que se llamaba Nunkasa. Cuando Nuanase se comió al primer indio, llamó a su hermano mayor para pedirle consejo (regañarlo e imponerle castigo) una noche y un día y no le dio comida; pero aún así, Nuanase se comió otro indio, entonces lo llamó y dio consejo dos noches y dos días, pero los indios seguían perdiéndose y entonces el hermano aconsejó tres días y tres noches; esta vez Nuanase se fue con rabia.

Esta vez se comió indios en compañía de Kasindukwe y se fueron a su pueblo de tigre en Mamaluwi que era un pueblo grande, allí los dos se comieron mucha gente, sólo quedaron un viejo y una viejita, un niño y una niña. Después hubo más gente porque la vieja y la joven parieron pelados, *bautiza, bautiza, bautiza*, y como en dos años ya rindió gente. Luego de sesenta años el pueblo ya estaba lleno otra vez, entonces Nuanase y Kasindukwe vinieron de nuevo y Nunkasa lo llamó otra vez, los tuvo siete días y siete noches con los brazos cruzados sin comer, pero Nuanase se insubordinó y le dijo, *también tengo mi libro, me voy a mi Cansamaria*.

Cuando ya estuvo en su Cansamaria y las mujeres iban por agua y leña a la quebrada, él se transformaba en tigre y las asustaba, ellas venían a avisar, pero él las regañaba diciéndoles que quizá estaban haciendo cosas malas.

Ambu –Ambu vino a visitarlo y le compró todas sus mujeres y toda su gente. Nuanase lo invitó a que se fueran a bañar, a caminar, pero Mabu-Ambu no quiso, esperó a que se durmiera y Ambu-Ambu salió a bañarse, después lo invito a jugar, a pelear, pero él no aceptó, entonces Nuanase le mordió el pescuezo y lo mató, ganó la pelea, luego descansó un buen rato. Con el tiempo, Ambu-Ambu hedía, a él le pareció que estaba dulce, como ají picante, muy sabroso y se lo comió. Así Nuanase aprendió a comer gente.



A lo último se comió a su esposa, la llevó a la Rosa, iba atrás, iba atrás, le dio vuelta, le dio vuelta y ya le pareció como una piña, bien madurita y bien sabrosa y llegó y se comió a su esposa, porque se tragó una bola azulita que tenía, se volvió tigre y se la comió.

Entonces Nunkase su hermano mayor no le dió consejo, sino que pensó y le dijo, tengo mucha hambre, deme comida, Nuanase se fue a cocinar y hablaba solo, como si estuviera con su mujer; después le pidió agua y entonces Nuanase habló y el mismo se contestó y fue a traer el agua; invitó a su hermano a pasear a la Rosa y vio como mucho maíz apareció, habían muchas palomas, pavas y zorras; era Nunkase que se hacía así; Nuanase vió mucho maíz y quiso coger para comer, botó la bola a la mochila y de pronto aparecieron numerosas personas que iban a flecharlo, tragó la bola nuevamente y ya todos se convirtieron en maíz. Entonces se fue a un piñal, le dió mucha gana y guardó la bola en la mochila, pero la gente vino con macanas y lo mataron, dándole en la nuca. Le quitaron la mochila y entregaron a Nunkasa, le quitaron el vestido y le entregaron a Nunkase, le quitaron todo y entregaron a Nunkase, él lo cogió y lo trajo a un cerro donde lo guardó y hasta ahora está allí.

1.2.2.1.7. Mito de Namaku.

Namaku es hijo de Magri, vive arriba en un cerro siempre mujereando, tuvo como nueve mujeres; es muy pícaro y quita mujeres a los demás. Namaku tiene a su padre en la quebrada del bollo; él es indio durante el día y tigre durante la noche, es gente mala.

El Mamo de san miguel fue criado por el padrastro de Namaku, por eso cuando viene a curar no come comida porque se vuelve tigre, no come ni bebe agua, solo come Coca y Ambil. Él tiene que ir a comer al páramo, allá ya no se vuelve tigre.

1.2.2.1.8. Mito de la Coca (Xaiu)

Antes no había coca, los indios tenían hambre, entonces Sintana pidió coca a la Magri. Allí había una mujercita chiquita, ella la bajó y Sintana la convirtió en mata de coca, sembrándola en un tronco, el hijo de Sintana que se llama Nuaniskage al



verla crecer cogió la semilla y trajo a Taminaca en Palomino, en un plan muy bonito sembró todo el Hajo. Magri fue la primera que comió Poporo, tenía ya su Cansamaría y un día Sintana mando cocinar a la Magri, pero no quedo bueno, la comida estaba fea. Entonces Sintana fue a coger Xaiu (Coca) y cocinó, pero tampoco quedo bueno, nuevamente la Magri fue a coger Xaiu y cocinó comida, esta vez quedo bueno. La Magri antes de coger Xaiu tenía bigote, pero entonces vió que no quedaba bueno y se lo quitó.

Sintana dijo no cojan los hombres porque se secan, sólo debe coger la mujer; y las mujeres no deben comer Xaiu porque se enferman de barriga, diarrea y muela. Pero el hombre no debe comer coca antes de su bautizo; el Mamo debe bautizar y entregar Xaiu, calabazo, palito y chipi-chipi, lo aconseja para que coma coca cuando venga a Cansamaría, y no se duerma para conversar.

1.2.2.1.9. Mito del Algodón.

Magri tiene como niñitos que son las plantas que dan alimento, un día dió algodón a Mamagakue que era indio, pero lo mando entregar con Namsíku que repartió a todos los indios, porque hizo un semillero de algodón y regalo a todos. Namsíku está ahora con Sintana.

1.2.2.1.10. Mito del Maíz.

Magri Regina en lengua Luitsama, es mujer de Seraira. Ella trajo de otra parte del mundo en una mochila toda semilla de maíz, frijol, malanga, ñame y papa; ella le dió a su hijo que vive en Taquina, San Miguel. Este hijo no murió, sino que se volvió piegra de blanco.

Solamente los Mamos de Cansamaría se ponen en comunicación con él, no se pierde nunca, se llama Niwualui; él fue quien sembró todas las semillas, no perdió ninguna y dejó a su hijo.

1.2.2.1.11. Mito del Arco Iris (Susabanka).

Susabanka nació de Mamo (sol) y no se murió, sino que se hizo piedra, cuando el sol tiene hambre lo manda a pedir comida, le gusta comer plátano, yuca, malanga y también mujeres, es casi como Namaku, les hace hijos y paren de él.

El Mamo (sol) camina con la menguante, lleva también una estrella, él tiene



muchas mujeres allá arriba.

El sol manda enfermar, se mueren y se los comen, el sol come gente así lo dice el Mamo. (Informador: Benito Sontincama y Miguel Antonio Niño).

1.2.2.1.12. Mito del Padre del Árbol (Kasaugue).

Para hacer la primera casa necesitaban a Kasaugue que era un hombre con mucha barba y con mucho pelo, Kasaugue era muy malo se comía a los indígenas. Entonces los padres Sintana y Seraira lucharon contra él y comenzaron a pelear contra Kasaugue, los dos le ganaron, le cogieron el espíritu y lo regaron por todo el mundo y en todas partes nacieron árboles; las canillas, brazos y costillas se convirtieron en arboles diferentes; los cabellos se volvieron palmas de toda clase. Si Kasaugue no hubiera existido la tierra fuera limpia, Sintana y Seraira cogieron nuevamente el espíritu de Kasaugue y lo volvieron gente; gente de Kasaugue son los capuchinos. Como era malo, Sintana y Seraira le dijeron: usted no debe estar entre indígenas; usted va a vivir en otro país, en otra tierra, ha sido muy malo y lo mandaron para España. Por eso los capuchinos a los Mamos los quieren matar, ahora mismo, siempre nos matan. Ahora mismo son así. Eran gente de palo.

1.2.2.1.13. Mito de los Primeros Indios.

Los primeros indios tuvieron un Magri, después de Kasaugue, vino el padre del abastimiento (alimentos) que era una mujer (El Hawi), ella tenía muchas hijas. Yuca era hija, plátano era hija, malanga era hija. El único hombre era maíz. Entonces vinieron Ñiwiwe y Dugunawe, ambos eran hombres y comenzaron a sembrar. Dugunawi comenzó a limpiar, desmontar, socalar y Ñiwiwe a sembrar. Ellos fueron los padres del cultivo y los padres de los indígenas.

1.2.2.1.14. Mito de la Madre Wastora.

Madre Wastora nació de otra Magri, ahora Wastora se llama Haba-Naowa, ella fué la que hizo a los indios, al principio tuvo solamente hijas, pero no había hombre. Para que existiéramos nosotros inventó al primero.



Se sacó un Aluna-Hala, pero de vulva, se sacó un poco de sangre de menstruación; se sacó de su cuerpo un punto de espíritu y así hizo la primera gente, pero nació blando, no tenía hueso. Con el pelito, la sangre y el punto de espíritu nació un hombre, nació y comenzó a crecer, crecer y crecer. Cuando estuvo grande lo casó con una mujer.

Haba-Naowa, primero hizo indígena, Kogui, Arhuaco, Atanquero, Marocaso, Chimila, Guajiro, y después hizo civilizado, francés, chino. Toda gente que hoy vive en el mundo, pero los primeros no podían hacer hijos, entonces Haba-Naowa cogió una piedra larguita, la puso en la barriga de la hija y le enseñó a hacer coito, esa piedrita se llama Kaggaba Kuitse. Le puso a la hija y entonces ya hizo hijo, porque antes hacían hombre con hombre y no hacían hijo, por eso le dio a la mujer, así la mujer ya quedo preñada y salieron hijos y se pobló el mundo, a cada uno le enseñó su idioma.

1.2.2.1.15. Mito del Sol (Mamo).

El sol nació con Karawiku, Sekukue, Seyunkue, Seraira, Sintana y Kimaku. Cuando el sol no nacía, todo era oscuro. Había Madre Sol, Madre Luna, el Sol era un hombre y la Luna una mujer.

El Sol tenía otra mujer, pero también vivía con la Luna; para que hubiera Sol la Magri comenzó a inventarlo, primero hizo animalito como cocuyo – Kandutu existió, pero no alumbraba bien y seguía de noche. Entonces invento el Sol.

El sol era como un hombrecito feo, malhecho, y le preguntaron, ¿tú quieres ser como padre del mundo? y él dijo que, si y lo vistieron de puro oro, vestido de oro, mochila de oro, gorro de oro, todo de oro. Entonces Karaviku y Sekukue lo soplaron y lo levantaron al cielo, cuando lo levantaron se acabó la noche.

El Sol tenía una mujer maluca y fea, le preguntaron si quería ser madre del mundo y ella dijo que sí, entonces la vistieron de oro, la levantaron y se fue tras el sol porque Kakaraviku la sopló, ella se fue a alcanzar el Sol.

La otra mujer del Sol cuando la vio que se iba tras de su marido, corrió para alcanzarla, pero iba muy lejos, entonces cogió un puñado de ceniza y se lo tiró, así la ensombreció y por eso la Luna no alumbraba tanto como el sol, si no le hubiera tirado ceniza, alumbraría como él.

El sol tiene su Magri y hay que darle comida, el Sol come espíritu de plátano, malanga y ñame, todo se le da en espíritu de piedra, por eso se reúnen las piedras en



un montón, se les pone el espíritu, son abastecidas y las entregamos allá donde está la Magri, lo que más le gusta al Sol es bollo de yuca y almidón de yuca.

En Cansamaría, (casa ceremonial) hay arriba una piedra que es para pagar, para dar de comer al sol, se le da de comer en calavera de sol, en calavera de tigre; el espíritu le da de comer.

1.2.2.1.16. Mito de Kasindukwe.

Kasindukwe de día era gente, de noche se volvía fiera, de san Andrés para abajo para Tucurinca todo eran gente de indio, por el día trabajaban y de noche se volvían león o tigre. Cogían una piedra azul o verde y se volvían tigre como Nuanase y Namaku.

Cuando comenzaron a comer indígenas, existió un padre que les iba a ganar, lo tiraron con flecha, pero estas no pegaban. Hicieron machete de piedra y tampoco. Núnkasa los puso a hacer una trampa de machucón como de 20 veinte metros, le pusieron mucha piedra y así cogieron a Kasindukwe que se comía a los indígenas.

Nuánase también comía gente, Magri le había dado libro para que coma únicamente enfermo, pero después se enseñó a comer gente, a lo último se comió a su hija y a su mujer, las llevo a la Rosa y las iba aguaitando; sé puso una calavera de tigre y se volvió tigre, se la quitó y fue gente, con piedra azulita se convertía en gente, ya iba acabar con todos los indios.

Entonces Aluseiye y Mulkwehe mataron a Nuánase, lo mataron y no lo mataron, porque el espíritu está únicamente como dormido.

Cuando se acaben todos los Mamos vivirá nuevamente Kasindukwe y Nuanase, se acabará el Sol y terminará todo, por eso cuando viene oscureciendo viene Ubatasi, y hay que llevar idioma de antiguo del que hablan los Mamos para conversar con él.

Cuando se acabe el Sol todos se volverán fieras, vendrán Kasindukwe y Nuanase y también Kasaugue para acabar con todo y nuevamente el mundo quedará limpio, no habrá árboles y no habrá cerros y se llenará todo y solamente habrá agua.

1.2.2.1.17. Mito de la Madre de Agua (Nukaxki-Suka).

Primero nació con el mundo Kimaku, hizo cerro, cerro, cerro, entonces el



cerro alcanzaba el azul del cielo, no había dónde poner rosas, ni dónde poner ganado. Kimaku vió desde entonces, que el indio iba a tener ganado, que iba a hacer cría. Él comenzó a inventar para bajar el cerro, lo reventó por la mitad e hizo planos. Los cerros los bajó Kimaku.

Todo eso sucedió antes del amanecer, cuando aún estaba oscuro, cuando no había sol ni luna, cuando sólo existía Kimaku, Sekukwe y Selaviku, antes de que existiera ninguna clase de gente existió con el mundo y compuso todo esto.

Kimaku compuso todo el mundo para que fuera bueno, también dejó a la madre agua, que anduvo por todo el mundo y dejó hijas que son las madres de la quebrada. Quebrada chiquita también tiene su madre, la madre del río es una laguna, que está arriba en la cabecera Nuka di Suka. Cada hija que dejaba se convertía en laguna, la madre de las lagunas se llamaba Kausikwe, ella iba dejando hijas para que haya lagunas. En cada cerrito dejó una hija Kausi Kwama, en el páramo dejó a Suke.

La madre del cultivo también es una laguna, por la orilla del cultivo hay una piedra que es ella, todo esto está de acuerdo con el Mamo, por eso sabe el nombre de cada laguna, la que guarda las lagunas no es una india sino una culebra, una culebra de agua; en el río también dejó a Sukasi.

Otro Madre Sibalú-gaya ha dejado una dueña del agua que es mujer, pero también dejó una culebra.

Los Mamos entran en las lagunas y bajan hasta donde esta esa mujer que vive en una gran casa, esa laguna está en el páramo, la madre de la nieve es Haba Sulowe, es hija de Sulowe que es laguna también.

La madre que existió con el mundo está guardada dentro de un cerro, allá arriba los Mamos de antes la dejaron dentro, porque sabían que blanco vendría después y robaría.

El padre del oro, también está dentro de cerro, antes estaba afuera, pero las Mamos vieron que más tarde vendrían civilizados y pasearían por todas partes y robarían todo, por eso dejaron guardado dentro del cerro.

En cada punta de cerro hay una madre y un padre; a las lagunas el padre las convirtió en piedras y hasta ahora son piedras.



1.2.2.1.18. Mito del Primer Hombre y la Primera Mujer.

Madre Solsewan y padre Sintana hicieron el primer coito, fue antes del amanecer, antes de que existiera el sol y la luna, entonces sólo existía Sintana, Sekukue, Soalauiku, Bunkuase y su cabo Mandalawo Manawi. Después existió Kasaugue y Monsawi, y después Sabi y Gulchawi y después Napita y Tawatitoná. Mucho después existió el padre Natuna, Andoé, Kalawakó, Sangolomená, Salasukuitá, Salase, Mensehele, Seyánkawa, Seiyelenkwe. Todos existieron antes del amanecer, Niubá, Haba Niuhubuán. Cuando nació el mundo también vino Ñuba Nuihán, que es la madre del Sol (Mulkakukué) y Anurtsama Dosana. Todas eran madres, también se sabe que antes del amanecer había siete padres en el mundo.

El dueño del mundo era Búnkuase, su cabo Duguwe y Silvalikukue que era su madre. Bunkuase fue el rey del mundo y él lo gobernaba, antes hubo también Sintana, Galsowa y Awision.

La madre Naowa existió antes del amanecer, ella fue la madre de culebra, de gusano, lombriz de tierra, culebra ciega; de todo animal que no tenía hueso, en ese tiempo la madre Naboba no paría gente, solo animal sin hueso. Después parió pájaros, pava, de todo pájaro, pero no paría gente porque se los comía, más tarde tuvo animal, perico ligero, león, tigre, pero no quería hacer gente.

Entonces padre Sintana cogió una piedra (cuenta redondeada de muchas facetas) y otra agujereada y ambas se las pegó al ombligo cuando estaba dormida. Padre Sintana le había rezado para que durmiera mucho y no despertara mientras le aplicó las piedras, apenas le aplicó las piedras ya estaba preñada, porque los padres no hacían como nosotros con las mujeres. Apegaban nada más las dos piedras al ombligo y ya estaban preñadas. Sintana estaba con mucho cuidado, porque ya le daba rabia que madre Naowa solo trajera animales.

Naowa se sintió preñada y se preguntó ¿qué iré a parir? Sentía muchos dolores y estaba asustada porque cuando paría animales apenas era como defecar y orinar, no quería comer y sentía mucho dolor, ella decía que ojalá le regaran la barriga, pero Sintana se lo prohibió.

Cuando completó los nueve meses, Sintana iba contando las lunas, 1, 2, 3, 4,



5, 6, 7, 8, 9, ella iba sintiendo más dolor, a la séptima luna, Sintana le hizo dar sueño, le tanteó la barriga y se dió cuenta que era un niño; entonces tuvo mucho cuidado para que no se lo comiera. Sintana, Seraira y Bunkuase fueron fijándose mucho en lo que hacía Naowa, mandaron al cabo de Bunkuase Bahawe para que la espiera y se fijara en todo lo que hacía.

Todo lo que madre Naowa hacía, todo lo que decía estaba escribiendo, como 1, como 2, como 3... como 12 libros. El último mes vieron que iba a parir, la santiguaron para que le duela más como castigo para que no tenga más culebras, Naowa se pasaba todo el día gritando, quiero parir, pero no podía, sentía dolor, dolor y más dolor. Entonces vino Sintana, hizo una cajita de paja, y la hizo dormir y parió. Tomó el niño, lo metió a la cajita y lo llevó a Cansamaria, (Casa ceremonial) sin que Naowa lo viera porque se lo comía.

La sangre que botaba también se la comió, mientras tanto Bunkuase escribía y escribía libros, Naowa no supo que fué y el niño ya estaba en Cansamaria. Entonces, Sintana, Seraira y Bunkuase dijeron, hay que hacer también una niña, la hicieron dormir y cogieron dos cuentas, una grande y otra pequeña y se la pegaron al lado izquierdo del ombligo, la otra piedra había sido en el lado derecho, y ya quedo preñada, las dos piedras se las aplicaron con el palo de Poporo.

Así hizo Sintana y ya quedo preñada nuevamente, Sintana puso cuidado, lo mismo que cuando hizo el niño. Sintana y Bunkuase siguieron contando las lunas, cuando llegaron a siete lunas, le hizo dar sueño y Sintana fue a tocarle la barriga y vió que era una niña.

Cuando llegó la novena luna la santiguó para que le doliera mucho y para que demorara el parto porque la estaba castigando, Bunkuase mandó a Antwakukwe para que vigilara a Naowa, ella sentía, dolor, dolor y lloraba, gritaba y se revolcaba. Sintana le hizo dar sueño, sacó a la niña, le cortó el ombligo, la metió en una caja de paja y la llevó a una casa de mujer.

Cuando Naowa despertó, buscaba y buscaba, salió la ropita de la niña (placenta), y se la comió, la sangre que salía se la comió.

Bunkuase mientras tanto escribía y escribía; los dos niños se criaron, y cuando



ya fue un hombrecito, Sintana le dio Poporo y cuando a la mujercita le vino la primera menstruación, hizo como Mamo. Como no había otros hombres, Sintana mandó al joven a que hiciera hijos con su hermana, así fue como vino Kogui.

Después Naowa siguió pariendo, pero ya era gente, tribu, tribu y tribu. Hombre y mujer, iba haciendo un par, hombre y mujer y así vienen todas las gentes.

1.2.2.1.19. Mito del Incesto de Padre – Hija.

Cuando por vez primera existió el mundo, la tierra era blandita y todo se enterraba. Entonces los padres tuvieron que buscar un idioma, mandaron un hombre que hiciera cosas (acto sexual) con su hija, la tierra entonces se endureció, pero la hija dió a luz un niño con la cabeza blandita, las manos, brazos y piernas blanditas, como si no tuviera huesos. Salió enfermo. Entonces los Mamos le dijeron, eso es muy malo, no hay que hacerlo más y lo prohibieron hasta el fin.

1.2.2.1.20. Mito de Naowa - Entrega el Gobierno a su Hijo.

Sintana era hijo de Naowa, pero Bunkwase se lo había quitado, Naowa al principio tenía Poporo y comía Xaiu (coca); también tenía su Cansamaría (Casa Ceremonial), y hacia justicia. Un día vió que eso no le lucia y también tenía barba y bigote, pero tampoco le lucia, en ese tiempo lo hijos cocinaban, mientras que las mujeres estaban en Cansamaría, entonces Madre Naowa hizo un invento, un hijo y le dio su Poporo y vió que sí le lucia, ella se fue a cocinar y vio que le quedaba bien. El hijo bautizo su Poporo y le lució mejor. Naowa le dió un bastón al hijo y así quedo mejor.

Naowa tenía bigote y barba, se la quitó y la entregó a su hijo, él quedo muy bien. Madre Naowa hizo el invento y desde entonces hombres tienen Cansamaría, Poporo y Xaiu (coca). Ellos hacen justicia y las mujeres cocinan.

1.2.2.1.21. Mito de Kimaku.

Al principio hubo un hombre Kimaku, vió todo el mundo y compuso todos los cultivos.



Entonces vino uno de los padres malos e invento una mujer, la puso en el camino por donde pasaba todos los días Kimaku, la mujer estaba desnuda mostrando toda su belleza, para que Kimaku hiciera cosas con ella, Kimaku la vio pero no hizo nada, la vio muy bonita pero no le dijo nada, siguió su camino y se dió cuenta que la mujer lo seguía, cuando paso la primera quebrada ya fueron dos mujeres, en cada quebrada que pasaba aparecía otra, Kimaku iba corre que corre y le costó mucho trabajo no esperarlas.

Entonces se encontró al padre Terana (Tairona) y le avisó lo que le pasaba, entonces Terana se quitó su ropa y se la puso a Kimaku que quedó como si fuera Terana, le dijo; quédate por mí y yo sigo puesta la ropa.

Estuvo un rato sentado y vio como diez mujeres, que le preguntaron, no viste a un señor que debió pasar por aquí, él contestó adelante va, ellas iban desnudas y provocativas, Kimaku pensó, que bonitas están; y ellas regresaron, le dijeron tu eres el que estás pensando; no yo no soy; el ya pasó adelante.

Las mujeres alcanzaron a Terana con vestido de Kimaku en una laguna sentado en una piedra grande, ellas pensaron, Ya te tengo cogido, salieron como 15 mujeres y lo arredondearon. Terana cogió un bastoncito de oro bajo el brazo y se frotó las manos y la candela surgió por todas partes, el agua hervía como miel y todas las mujeres se quemaron.

Si hubiesen cogido a Kimaku y él hubiera accedido se lo habrían comido, habría quedado sin pene, porque esas mujeres tenían la vulva como la boca con dientes y eran muy malas. Todas eran muy gruesas, de manera que podían comerse hasta un hombre por la vulva.

1.2.2.1.22. Mito del Seiskwisbuche y Yangauki.

Yangauki lo inventaron los padres para matar a Seiskwisbuche que había dado muerte a su padre y vivía con su hermana.

También había un hombre que sabía mucho, Nunalá, a quien invitó Seiskwisbuche para que se casara con la hermana, pero únicamente con el fin de matarlo, cuando Nunalá fue a vivir con ellos siempre lo tenía trabajando, lo mandaba a hacer Cansamaría, a sembrar, cazar, a todo, y por ninguna cosa le permitía llevar a la hermana, mientras tanto Seiskwisbuche hacía cosas con la hermana.

Cuando reclamaba le decía que sólo se la pasaba hablando y lo quería matar, un día Nunalá se fue a la quebrada y se subió a una piedra, Seiskwisbuche vino para



matarlo, pero Nunala se escondió dentro del agua bajo una piedra y Seiskwisbuche lo hurgaba con palos, con las manos. Anguiskuitse que botaba agua como sangre, la sacó y el agua salía como sangre, cuando vio eso Seiskwisbuche dijo, ya lo maté.

Se regresó Seiskwisbuche y se metió en su Cansamaria, 7 años como en colegio, un día sintió que venía alguna cosa y mandó a su casa para que vigilara y le diera cuenta de todo. Nunala inventó 7 mujeres en una sola, el cabo avisó a Seiskwisbuche que allá en la colina venía una mujer con ropa limpia y vestida de blanco. Seiskwisbuche dijo, esa mujer me la manda mi Magri para mí. Llegó ella y dijo vengo en busca del Mamo, Seiskwisbuche dijo yo también soy Mamo, tengo mi Cansamaria, mi cabo y mis vasallos, tú vas a ser para mí, y la trajo a su Cansamaria. Allí aconsejó a todos sus vasallos para que ninguno se metiera con su mujer. Cuando la iba a entrar no cupo por la puerta tuvo que arrancar como siete horcones. Le puso cuatro bancos para que se sentara y aún no alcanzaba.

Seiskwisbuche tenía muchas mujeres cucarachas, después de regañarlas y decirles que eran muy golosas se quedaron dos cucarachas para lavar la ropa y asear la casa. La mujer gruesa, tenía una gran cabellera, sacudía el pelo y salía plátano, maíz, frijol. Seiskwisbuche decía, eso sí me gusta que ella misma tenga comida sin necesidad de ir a la Rosa, pasados algunos días la mujer le dijo, allá en mi casa como carne todos los días, si tu no me das me regreso, el fue a poner una trampa de machucón, al día siguiente cayó una chucha (marsupial).

Ella le dijo, no lo pele, apenas chamúsquelo, sáquele las tripas entiérrelas, pero no muy hondo, apenas tapadas con tierra, no le vaya a sacar el corazón, así lo hizo y salió afuera, ella lo tomó por la cabeza y lo estaba expulsando, entonces se oyó como un canto, él se preguntó, ¿Qué será? Voy a ver, ella le dijo que no vaya, pero él fue. Se asomó a un fogón y vio que la chucha estaba sentada en la boca de la olla y fue a cogerla, pero brinco, salió corriendo donde estaban sus tripas y se las metió a la barriga y salió corriendo. El hombre la persiguió, pero la chucha se metió debajo de una piedra, la alcanzo del rabo, por eso la chucha tiene el rabo así, sin pelo en el rabo, no pudo sacarlo y regresó sin nada.

La mujer dijo, regreso a mi casa, él dijo yo también, te acompaño, y se preguntó, ¿Qué llevaré a mis suegros? ¿A mis cuñados? él se llenó de piedras (cuentas) y un banco, la mujer siguió su camino y él detrás.



Llegaron a una quebrada, la mujer le dijo, no me mire que me voy a bañar, el hombre no miraba, al rato sintió como un pito, ella le dijo no oiga, en ese momento salió una mujer, después otro pito, se fue otra mujer, y así dos, tres, cuatro, cinco, seis. Ya sólo quedó una mujer común y corriente, el la regresó a mirar y le preguntó sorprendido porque te vuelves así chiquita, pero ella se fue para arriba. Seiskwisbuche cogió un bastón y se cayó, buscó los vestidos y se volvieron piedra, él ya no pudo brincar como hombre.

Ya iba anocheciendo y se le hincharon los gerebos (testículos), se puso a gritar a las cucarachas, a llorar, a rogar que lo llevaran cargado a su Cansamaría.

Lo llevaron a la Cansamaría y allí lo dejaron, sólo se quedó una mujer cucaracha, él fue uniéndose y se murió, cuando llegó la noche se aparecieron animales de toda clase, perro, gato, tigre, león, todos peleaban, alborotaban y lamian la sangre.

La mujer, cuando la sangre iba llenando la Cansamaría, se subió a arriba al último apartamento (estrado) llevó consigo siete chipi-chipis (conchas marinas), cuando los animales olían que algo estaba arriba ella dejaba caer un chipi-chipi. Así estuvo toda la noche, él último chipi-chipi lo echó cuando ya aclaraba, ya amaneció.

1.2.3. Realizaciones Religiosas de los Kogui.

Preuss (1993. pág. 124), refiere “que la religión Kogui tiene un buen número de dioses, elevados a esta categoría después de realizar hechos benéficos para la humanidad”. El principio de vida se ubica en una primera mujer que designan con el nombre de Magri, una deformación (según Preuss) de la palabra madre con todo su significado. También como deidades aparecen Sekukue y Kakaraviku; Seyunkue, Sereira y Sintana, además de espíritus destructores como Kasaugue y Kasindukwe, se resalta además el culto del sol en varios ritos.

Coronado, (1993. Pág. 191) referencia que la religión Kogui se basa en el culto de la fertilidad. Las expresiones concretas de esta fertilidad son la mujer, madre y la tierra de cultivo. La mujer y tierra se vuelven así sinónimo, lo mismo como coito y siembra, esperma y semilla, niño y fruto.



Sexualidad y alimentación tienen en ellos una base común, los Kogui conocen los nexos entre el acto sexual y la concepción, deduciendo que cada objeto animado o inanimado, debe ser el resultado de un acto universal de procreación. El patrón de esta procreación es el acto sexual entre seres humanos y el patrón del subsecuente crecimiento de la semilla humana o vegetal, hasta su madurez representa la maternidad humana y los nueve meses de gestación. Estos nueve meses que culminan en el nacimiento se reconocen como el acto de *creación*, sin embargo, implican sólo una primera fase. La segunda fase se inicia cuando el fruto *nació* y se comienza una nueva etapa de su desarrollo que consiste de nuevo en crecimiento, madurez y la muerte final, pero ni así la muerte termina, nunca termina este ciclo, ella sólo representa el conocimiento de una nueva fase, denominada en continuidad como renacimiento. A este ciclo de sembrar, nacer, madurar, morir y renacer, lo llaman los Kogui, *la ley de la madre*.

La mujer es la expresión más sencilla de la fertilidad y la divinidad suprema de la cultura, ella es la madre (Haba), la creadora, de ella nació el género humano, la buena tierra negra, plantas alimenticias, animales y toda la naturaleza. Todos estos elementos son *hijos de la madre* y están sujetos a su *ley*, nacen, crecen, mueren y renacen en un ciclo enorme.

Así, al adorar a la mujer y a un concepto femenino, los Kogui adoran a la vida, pero no toda siembra nace, hay tierras estériles y mujeres estériles, no todo acto sexual resulta en concepción, hay semillas que mueren, hay una fuerza opuesta a la fertilidad, una fuerza que lucha continuamente contra ella, contra la mujer, contra la vida en sí, ésta fuerza es la muerte (heisei), la muerte es un hombre, el hombre es el concepto masculino. Aquí yace el gran dilema, la eterna tragedia de la humanidad, para los Kogui: *si no hubiera hombre no hubiera madre tampoco*. Si no hubiera la mano que bota la semilla, no hubiera frutos. Los dos conceptos del bien y del mal, de mujer y de hombre, de luz y oscuridad, luchan continuamente y se destruyen a diario. Eso también es la ley de la madre.

1.2.4. La Confesión (Confieso).

La confesión se encuentra entre los medios para obtener limpieza ritual y fuerza, además de las prescripciones para la actividad sexual, existen otras



ciertas prescripciones alimenticias y el retiro en las casas ceremoniales consiste en un reconocimiento de los pecados, sólo se realiza cuando alguien está enfermo o le sucede alguna desgracia. El Kogui no se confiesa por que el pecado en sí lo oprima y quiera librarse de él para vivir como un hombre limpio, sino porque de lo contrario le iría muy mal. El pecado más importante que se conoce es la copula prohibida, sobre todo la satisfacción sexual antinatural con los parientes cercanos o con animales (saga) que se consideran causas de la gran inundación y el adulterio. Otra expresión para nominar el pecado es *ZinKuali*.

El hecho de que el libertinaje sexual se vea como pecado y como la causa de enfermedad y la desgracia provienen sin lugar a dudas de una concepción fundamental de los Kaggaba, que también se encuentra en otros grupos, considerando la cúpula y el trato con las mujeres como una debilidad de la fuerza del hombre que amenaza el éxito en cualquier empresa. Por eso los aprendices tienen fuerza mágica mientras no han tenido trato con ninguna mujer, de allí proviene también el hecho de que el hombre y la mujer vivan separados después del matrimonio. La raíz de esta creencia se halla en los estados de la mujer durante la menstruación y el embarazo, la hacen aparecer como alguien especial, impuro y que acarrea desgracias. Probablemente el hecho real del debilitamiento del hombre después de repetidas copulas puede haber ayudado a creer en el fracaso de ceremonias y empresas. Sobre esta base se puede desarrollar naturalmente la convicción de que cada desviación de la satisfacción sexual usual puede tener consecuencias muy desastrosas y que sobre todo atrae la enfermedad.

También se confiesa el robo, el cual se debe ver como producto de un desarrollo posterior, así “el hijo de Kaggaba dió a narciso, el padre del Mamo Miguel, con ocasión de un viaje, cosas de oro de su casa ceremonial, para que las guardara, declarando que las había puesto en la tumba de su padre quien había muerto mientras tanto, pero más tarde confesó que las había excavado y que eran robadas del hueco de otro indígena (Preuss ,1993, Pág. 129).

El hecho de que sea necesario reconocer las culpas para quedar a salvo de las consecuencias debe verse como un pensamiento religioso y no como una medida del Mamo para mantener al pueblo bajo disciplina y aumentar su influencia.



La confesión puede, tal vez, corresponder a la idea ampliamente extendida, que también se encuentra entre los Kaggaba, de librarse de una enfermedad por transferencia.

En este sentido, en el camino de la costa hacía Pueblo Viejo (Municipio del Magdalena) se encuentra de un lado de la cueva, un lugar al que los transeúntes, incluidos los colombianos, tiran hojas, es la tumba de Tumo, cuando alguien, por ejemplo, tiene una herida y tira una hoja que ha puesto sobre la herida, entonces el muerto se come la enfermedad. Igualmente se puede concluir que el primer paso para librarse de las malas consecuencias de un pecado consiste en decirlo abiertamente para que lo abandone a uno. En la tradición, “después de la confesión el Mamo entre los Kaggaba, se coge entre otras ceremonias, ciertas piedras para curación o como protección contra enfermedad y otras desgracias” (Preuss, 1993. Pág. 129).

Cuando alguna persona se enferma de gravedad, el Mamo lo adivina y lo confiesa, el penitente debe confesar todos los pecados cometidos y entonces el Mamo le hace un *trabajito* para que se aliente por medio de oraciones y conjuros, de no confesarse, la enfermedad se agrava y el paciente puede morir; pero sí llega el tiempo de la muerte, se muere a pesar de la confesión.

Cuando muere se le coloca en un chinchorro; los amigos que lo acompañan lo levantan y le preguntan: *¿cuándo se va?* Si él contesta que sí, el cadáver es liviano; si contesta que no, el cadáver es muy pesado. Muchas veces el velorio dura uno, dos, tres y hasta cuatro días; a quienes acompañan se les brinda carne de cerdo, sancocho de gallina, según la capacidad económica de los familiares; cuando se encuentran comiendo dicen: esto nos da fulano de tal como despedida de este mundo.

1.2.5. El Trasnacho

El trasnacho es una práctica ancestral de la cultura Kogui que además comparte con no pocas comunidades indígenas en el sentido del trabajo espiritual; el mismo se desarrolla como práctica constante y de sacro-oficio alrededor de los lugares sagrados, casi siempre las malocas o las Cansamaría... en las cuales se confiesa, se danza, se da palabra,



el Mamo da consejo y al mismo tiempo reprende, se utilizan plantas sagradas, se mantiene el equilibrio del mundo.

El trasnocho se realiza para pensar y reflexionar acerca de cómo se encuentra cada persona en su individualidad, encontrarse uno mismo, estar conectado hacia la espiritualidad y la sabiduría, para ésta cultura se debe estudiar de noche para ordenar, buscando un equilibrio entre el negativo, el cual se da a causa de los malos pensamientos y acciones, y que sobretodo se adquieren durante el día, y el positivo que es el pensamiento dulce que se da con más naturalidad en la noche, por lo cual, se busca ordenar y encontrar el equilibrio, en palabras del mamo Roberto, *para investigar en psicología primero debo investigarme a mí mismo*, por tal motivo, el trasnocho es de vital importancia para comprender el camino ancestral.

1.2.6. Canto y Danza

Por medio del canto y la danza se van sacando las cosas negativas que son las cosas que debo entregar y al mismo tiempo se adquiere el positivo, que es con lo que debo quedarme, es todo ofrecido a la madre buscando un equilibrio. Al respecto, Preuss, k (1993. pág. 130) refiere, es mejor prescindir de las preocupaciones religiosas por los hermanos menores (no indígenas) para entender la confesión, tenemos que abandonar nuestras concepciones de ceremonias religiosas para poder entender las de los Kaggaba, ya que entre ellos no se encuentra oración ni ofrenda. En su lugar aparecen canto, danza y piedras mágicas que tienen todo el carácter de una influencia obligatoria sobre los demonios. *Sibalama*, el canto, el saber secreto, abarca todo el conocimiento de los Mamos.

Específicamente, el canto tiene una fuerza mágica, la abuela Muñkulú sólo pudo vencer al hermano menor Zuimakane a través de un canto (sibalama) que aprendió (sitsia). Esta palabra, sibalama, se compone de si, el hilo, y avahi, permanecer, existir. Sí, hilo, se utiliza en muchas expresiones para designar una ligadura mágica. En el bautizo se dice: *como un medio mágico (teizaua) yo ordeno (izukuizan), instalo (itei), ligo (akalyia niguku), nueve hilos (eitaguasi), al recién nacido (akalula)* quiere decir yo ligo al recién nacido con nueve hilos a la tierra para que no se muera. *Cuando Nivalue se hallaba en peligro porque el árbol en el que se*



había refugiado amenazaba con caerse, puso nueve hilos y lo aseguró así al cielo (hauianka eitagua si itei akalia). Sintana transformó la estrella de la mañana que era de sexo masculino en una muchacha (munzingua) y la ató fuerte con hilos (sivañgungu), quiere decir lo transformó de manera mágica en una muchacha.

El trueno kuisvangui se llama en realidad kui si vangui, *la piedra que liga por medio de un hilo* relampagueando. El rayo sitza quiere decir, *el que pone el hilo* o, mejor, *el que yace como hilo*, de sí, hilo, y de sihi, *yacer/poner*. El acto de aprender por parte de los aprendices de las casas ceremoniales se dice sitsihi, de si inihi, quiere decir literalmente *asegurar con un hilo* y así mismo aprendió (sitsia) la abuela Muñkulu, el canto (sivalama), quiere decir lo amarró con un hilo (Preuss, 1993. Pág. 131).

Pero los cantos tienen su propio discurrir, cuando en los cantos se habla, siempre de que hay que cantarle a ese otro demonio, o que hay que cantar para que esto o aquello suceda o no suceda, en la mayoría de los casos se refiere a que hay que danzar. Danzar (Kala atsihi Kutzihi) se añade con frecuencia o se utiliza, ya que a cada canto le corresponde una danza especial, con la excepción de algunos pocos cuyas danzas probablemente se han olvidado o que no se cantan en las fiestas sino con fines especiales y algunos de origen nuevo.

La música se llama chicote, casi igual a la de los arzarios (Wiwas), el sonido es monótono, le cantan al reino animal, a las palmeras, al mar y las divinidades (solo interpretado por los Mamos con el Kuiguma, instrumento de concha de morrocoy). Los hombres tocan carrizo, maracas y cajas, acompañan también las mujeres con: Kumuna y Kuckui y con ciertos cascabeles que se amarran a los tobillos de los pies, el baile consiste en brincar y saltar con el cajero, dar un salto con la pierna derecha y luego otro con la izquierda acompañados con unas vueltas. Cantan los hombres y las mujeres al son de carrizos y cajas; forman una sola hilera o ronda y dejan a los músicos en el medio (Coronado, 1993. Pág. 19). De igual forma, (Ocampo, 1985, Pág. 56) refiere que los Kogui de la Sierra Nevada de Santa Martha hacen bailes colectivos para las ceremonias propiciatorias de la fertilidad de sus campos y de la tribu, en las cuales representan movimientos de sembrar y cosechar; los danzantes van en hileras uno tras otro y a veces en círculo.



Durante la danza del cangrejo el brazo izquierdo parece la imitación de la pinza del cangrejo, sin embargo, en la danza de la enfermedad se observa casi lo mismo. La danza para que los frijoles no se marchitaran se caracterizaban por que se brincaba 17 veces sobre un pie y después sobre el otro. Por lo tanto, en la realidad cada danza se diferencia cada una de la otra, (esto según los indígenas), aunque para el espectador occidental todas se vean muy parecidas. Por ejemplo, la danza contra el viento, bankueka, que se deriva probablemente de Mangi (envolver, ligar) es una expresión muy adecuada para el objetivo de esta danza. La danza para todas las capas de tierra se conoce como kagi ispakuauka, del mundo se llama noanasangui, de nuani (inclinarse) y sangui (apagar, inutilizar) que también significaría inmovilizar lo que descansa.

1.2.7. Magia con las Piedras y Similares

El tercer medio de expresión religiosa junto con el canto y la danza lo constituye la ofrenda de piedras o la magia de piedras, con la que se puede obtener ayuda y protección en muchos sentidos, en particular contra las enfermedades y la muerte. El cómo se ha llegado hasta allí, se puede reconocer de la mejor manera en la expresión *hisei huva* (envoltura de muertos), para el polvo de piedra envuelto en hojas de maíz. Lo que proviene de los muertos protege contra la muerte y los muertos, así como la máscara –demonio actúa sobre los demonios y las piedras tienen muchas relaciones con los muertos.

Los antiguos antepasados fueron una vez hombres de piedra o se transformaron después de la muerte en piedras, además las piedritas y cuentas de piedras que se utilizaban provienen en su mayoría de antiguas tumbas de la costa, de las cuales las sacan los mismos Kaggaba cuando no se las compran a los colombianos. Los Kaggaba tienen para todas las piedras determinados nombres y nunca venden las suyas propias.

Finalmente, las piedras son seres similares al puma y como tales pueden traer enfermedades. *las piedritas mágicas podían hacer mucho más que curar enfermedades y proteger contra ellas. Para ellos, la capacitaban sus distintos colores,*



que coinciden mucho con la apariencia de ciertos demonios naturales, por ejemplo, el sol y el fuego, de las cuales salían entre otras enfermedades que se evitaban.

Toda la fuerza de los Mamos consiste en coger los servicios del demonio del Sol y las celebraciones con las piedras que contienen una imitación de los movimientos del Sol. La actividad de curar proteger y exigir con las piedras se llama mamalesi (literalmente *convertirse en sol*). Las piedras utilizadas (hagi) se distinguen según sean sin perforar o perforadas, como asevakai (muchacho quiere decir masculino) y paukue (con hueco, quiere decir femenino) y de acuerdo a esto se utilizan para el sexo masculino las del primer tipo, para el femenino las del segundo. Cuando las cuentas son largas se las denomina hul-a-e y se explica por la naturaleza femenina de estas piedras que sean mujeres en la narración de kasindukua. Las piedras no perforadas, asevakai, son las más trabajadas y provienen de las viejas tumbas de la costa.

Usualmente las piedritas se trituran hasta convertirlas en polvo y así se utilizan. Para ello es suficiente una pequeña parte de la piedra que se envuelve en hojas de maíz y se esparce más tarde con los dedos en el viento, en las cercanías de la persona o animal doméstico que hay que proteger o en el sembrado que hay que consagrar, sobre la tumba del muerto que se quiere mantener alejado.

Las hojas de maíz se tiran o se reúnen en grandes piedras, estas hojas se encuentran con frecuencia en la cercanía de asentamiento o también en los caminos sobre las piedras. Una parte principal de la ceremonia consiste tanto con las piedritas enteras como con los paqueticos con piedras pulverizadas que se llevan tres veces hacia la derecha y tres hacia la izquierda alrededor de la persona enferma o que hay que asegurar o encaminar tres veces hacia la derecha y hacia la izquierda alrededor de la correspondiente casa, pueblo o sembrado. Para cada clase de piedra se hace un paquetico especial, también cuando se utilizan para una persona varias piedras, de manera que para todas las personas de un pueblo salen incontables paqueticos.

Estas se juntan en un atado para realizar la ceremonia, cada mujer da al Mamo tantas hojas de maíz como personas necesitan de protección en su casa y este hace los paqueticos, el polvo se llama hisei o harvulu (piedrita) y el paquetico hisei huva



(envoltura de muerto) o abukai de musi (pegarle a alguien, tocar el tambor) e ibusi (tirar, arrojar) que aparece por ejemplo en seibuka (silbato). Sibuka (el extremo de hilar de un hilo) abukai significa también *el paquetico que arroja, esparce el polvo*. Preparar el paquete se dice guasi, ikuapsi, pero se liga también con las cosas a las que se ofrendan, por ejemplo, kualama guasi (consagrar los frutos del campo, en realidad preparar el polvo de piedra para los frutos del campo).

El termino teizaua es más general que abukai, hisei, huva y puede designar otras clases de medios mágicos, con frecuencia cada clase de polvo de piedra se cuelga en una bolsita (noamat) en la casa ceremonial como protección contra cualquier inequidad y para pedir el bien general. En la Cansamaría del jefe Arregose de San Miguel colgaban cuatro de estas, una a cada lado de ambas puertas, el contenido se llama salingali, quiere decir todas juntas y el mismo nombre se utiliza también cuando varias clases de piedras se juntan en un paquete, lo cual sucede excepcionalmente. En un canto se menciona la expresión zukavaku para la mochilita de piedra de las mujeres, que proviene probablemente de suka (punta, pequeño) y bauku femenino; igual a las *“piedras pequeñas femeninas”*. Dice así, *“allí canto la madre turline a su mochilita de piedra y a las mochilitas de piedra de los cuatro linajes femeninos.”* Con ello se quiere decir que alguien que represente la madre turlinila, laguna de origen del río Surivaca, canta para que su mochilita de piedra, así como la de los cuatro linajes femeninos de los que se componen las mujeres del asentamiento sean activas para los frutos del campo” (Preuss, 1993, Pág. 133).

Características de las Piedras Sagradas Kogui

Nombres Piedras Mágicas	Características
Aseihi, Aseñhi, Noakuitsi, Sivalukuitsi	<ul style="list-style-type: none"> • Se utilizan partidas en pedacitos contra la enfermedad de todos los habitantes del pueblo en la fiesta.
Aseihi, Haktasi, Sukuitsi	<ul style="list-style-type: none"> • Partidas en pedacitos, las tres en un paquetico (salingale); contra la enfermedad de los bailarines en la fiesta.



Aseihi, Haktasi, Sukuitsi	<ul style="list-style-type: none"> • En pedacitos, al empezar el periodo de aprendizaje de los aprendices de la casa ceremonial
Aseihi, Kulzakuitsi, Sivalukuitsi	<ul style="list-style-type: none"> • En pedacitos, cuando el muchacho copula por primera vez con la muchacha con la que se casara más tarde.
Aseihi, Kulzakuitsi	<ul style="list-style-type: none"> • En pedacitos para que el ganado se multiplique.
Asehi, Haktasi, Mukuhaktasi	<ul style="list-style-type: none"> • En pedacitos, para que fructifique la plantación de la coca.
Avikuitsi, Gaulkuitsi, Kulzakuitsi	<ul style="list-style-type: none"> • En pedacitos se utiliza en la primera menstruación de la muchacha
Kagabakuitsi, Mamaukue, Seukue	<ul style="list-style-type: none"> • En pedacitos para curar enfermedades, en especial fiebre.
Kalguakuitsi	<ul style="list-style-type: none"> • Negruzcas, alargadas, aproximadamente diez piedras se colocan bastantes separadas entre sí, en la mitad de la casa ceremonial se entierran en el suelo como protección, en especial contra el fuego.
Kalguakuitsi, Kulzakuitsi	<ul style="list-style-type: none"> • En pedacitos para, que fructifiquen los árboles frutales.



Karsuukue	<ul style="list-style-type: none">• Grises verdes brillantes; en pedacitos, para curar escalofríos y fiebre.
Kuidbaulu	<ul style="list-style-type: none">• Rojizas blancas, se entierra una cuenta para la esposa en la tumba de su padre o de su madre para que no se enferme.
Kuizizi	<ul style="list-style-type: none">• Rojiza-gris; se entierra para el pequeño nieto en la tumba de su abuelo o su abuela para que no se enferme.
Mamakuitsi	<ul style="list-style-type: none">• Mama sol; rojoa) En pedacitos para obtener, sequia.b) En pedacitos, se esparce en la plantación de caña y en la casa ceremonial como protección contra incendios del sol y del fuego.
Nikuitsi	<ul style="list-style-type: none">• Blanca vidriosa en pedacitos para llamar la lluvia.
Noakuitsi	<ul style="list-style-type: none">• Rojas oscuras, en pedacitos para que fructifique la plantación de coca.



Nuizuakala	<ul style="list-style-type: none"> • Rojizas-grises; se entierran en la tumba del abuelo o de la abuela para proteger a la nieta
Nuikuitsi, de nui (sol)	<ul style="list-style-type: none"> • Rosa en pedacitos para proteger la plantación de caña contra incendios del sol y gusanos
Seikuitsi, de sei (noche)	<ul style="list-style-type: none"> • Negra carbón; en pedacitos; se esparce sobre la tumba del muerto para que no regrese y se aleje y para que no se enferme otro miembro de la familia.
Sukuitsi	<ul style="list-style-type: none"> • Roja clara en pedacitos, para proteger la casa ceremonial contra quemas y otros daños.

Fuente: Preuss (1993). Elaborado por Semillero en Psicología ancestral, 2011

En sentido similar y respecto al carácter simbólico del totem, todos los individuos de la cultura Kogui, hombre o mujer, se sienten pertenecientes a una línea de parientes que se reconoce por medio de un animal totémico: la danta, el tigre, el búho, la culebra, entre otros. Este animal totémico debe ser propiciado ritualmente, pues de lo contrario se despertará su enojo y el individuo sufrirá percances desagradables. “La filiación totémica también sirve para racionalizar las relaciones matrimoniales; por ejemplo: un hombre del tótem búho debe casarse con una mujer del tótem culebra porque el búho come culebras. Se recuerda que las decoraciones del vestido o de las mochilas de algodón son indicadores visuales de la relación totémica de quien la usa” (Mendoza, A. 1992, Pág. 255).



Sin embargo, según la ley de la madre universal todos los animales están sujetos al hombre con la condición de que éste cumpla con su parte del compromiso, haciéndoles ofrendas, pidiéndoles permiso y respetando sus derechos individuales. Los animales no son amigos ni enemigos del hombre, sino simplemente seres que viven aparte y que el hombre debe tratar con la misma cautela y respeto de vecinos, hay tres animales en el mundo Kogui que ocupan profundamente su imaginación; el jaguar el sapo y la culebra.

1.2.8. La Coca.

El uso ancestral de esta planta tiene una gran importancia social y ritual entre los indígenas, ellos mismos cultivan los arbustos de coca en sus huertos; cosechan las hojas y las tuestan a fuego lento para luego guardarlas en las mochilas apropiadas. Solamente los hombres mastican la coca; las mujeres y los niños no.

El acto de comer coca es una rutina durante el día, el indígena saca un puñado de hoja de coca, se lo lleva a la boca y lo mastica lentamente, en palabras del Mamo Roberto, (2013) es entrar en la madre, tiene un significado muy profundo porque es su identidad, su compañera, por medio de ésta se comunican con la madre y el padre espiritual, por tal razón el uso de esta planta sagrada se debe hacer en lugares sagrados y con profundo respeto porque sí se hace de una manera indebida la madre lo castiga. La coca sagrada produce una reacción enteogena (divina) que se logra al mezclar dentro de la boca con la cal que ellos obtienen de quemar pequeñas conchitas de mar, esta cal la guardan en pequeños calabazos que llaman poporos y que son entendidos como la primera mujer espiritual, aquí el hombre debe sentirse mayor, ya tiene que entender la naturaleza pues todo lo pensado por la mujer está plasmado en el Poporo.

El calabazo o Poporo también está sujeto a rituales especiales desde su



siembra, compostura y entrega, pues debe ser realizada por el Mamo quien le comunica el poder de seguridad, es decir, la cualidad por la cual eso le pertenece a cada individuo y nadie puede hacerle daño.

Apenas el hombre llega a la época de la pubertad y siente la necesidad de las relaciones sexuales su obligación es dar aviso de inmediato al Mamo, quien le debe entregar su Poporo símbolo de que ha dejado de ser un niño. El poporo por el momento reemplaza a la mujer y con él también le entrega su seguridad (piedra de guaca) de Poporo, la cual, el iniciado guarda consigo para no abandonarla nunca. Enseguida lo manda a hacer una casita de Poporo que es un ranchito de forma redonda, 1.50mt de diámetro, donde apenas quepa con una mujer; allí guarda el Poporo que le ha entregado, entierra piedras de seguridad, hace de ella un sitio cómodo para permanecer uno o dos días en compañía de la mujer que le llevará el Mamo.

Este ha designado una mujer de experiencia, mucho mayor que el iniciado, prefiriendo a las mujeres viudas, quienes van a la casa del Poporo e inician sexualmente al muchacho que se encuentra esperándola; cuando se han llenado estos requisitos y después de permanecer uno o dos días, el muchacho puede elegir la mujer que tomará por esposa para toda la vida, la mujer que lo inició es apenas para ese rito.

Para extraer la cal, se lleva a la boca una pequeña barita y la mojan con saliva; al introducirla al Poporo la cal se pega a la humedad de la varita y luego se la llevan a la boca, este movimiento lo repiten consecutivamente, restregando la varita en la boca del Poporo, de modo que allí se va formando una costra seca de cal que luego ellos pulen, quedando el Poporo en una corona de cal seca. Es la mezcla de la cal con las hojas de coca lo que libera el alcaloide, el cual produce un entumecimiento anestésico de la mucosa bucal y del estómago mitigando la sensación del hambre. Cuando dos indígenas se encuentran, es mandatario como forma de saludo el intercambiar puñados de coca.

Pero la utilización de la coca tiene para los Kogui una significación más profunda, y la consideran no solo su mujer, sino su conocimiento, y el acto de estar sacando cal del Poporo lo identifican como simbólico del coito (Mendoza, 1992, pág. 253).



1.2.8.1. El Origen de la Coca.

Se remonta a la mitología cuando una mujer bajada del cielo, por poderes sobrehumanos se convirtió en el arbolito de coca; bajó para que los hombres tuvieran con que calmar y ahuyentar el sueño. Al hombre le está prohibido coger la coca del árbol, y de hacerlo, hay la creencia de que el arbolito se secaría; debe ser cosechado por la mujer quien la pone en la mochila y la entrega al hombre para que la tueste en una cazuela dedicada exclusivamente a ese empleo. Dicha olla debe ser hecha por los hombres y el tostado hecho por ellos mismos. A la mujer le está prohibido tomar coca si lo hace se enferma de las muelas y el estómago, enfermedades que el Mamo no puede curar. La siembra del árbol de coca debe ser hecha por el hombre en un tronco podrido; cuando ya está grande lo trasplanta cerca de la casa y lo cuida para que crezca sin demora hasta esperar la cosecha que la realiza la mujer.

La iniciación de los hombres está en relación con el uso de la coca, cuando se considera que éste ha dejado de ser niño, en rito especial, que se lleva a cabo en la casa ceremonial, el Mamo le entrega el Poporo con chipi-chipi (conchas marinas donde se saca el mambe de cal) y su respectivo palito para llevar el mambe a la boca; también le entrega la mochila de coca y le aconseja en nombre de la primera mujer de la humanidad, la Magri. El uso de estos elementos traerá salud e impedirá que se enferme; se aconseja comer coca cuando se está por la noche en la casa ceremonial, se hace con los demás compañeros para que no duerman, se indica su conveniencia cuando se está trabajando con el fin de que el cansancio no llegue; igualmente cuando va de camino, para que rinda y, en fin, un uso ritualizado constante para que nunca se deje la coca.

1.2.9. El Tabaco

Mendoza (1992. pág. 254), explica que fuera de la practica cotidiana y ritual de la coca, los Koguis tienen la practica del tabaco. Ellos mismos lo cultivan y luego hierven sus hojas hasta obtener un jugo espeso que mezclan con algodón para endurecerlo. La herramienta sagrada final es una pasta llamada ambil que guardan en pequeños calabacitos y consumen en pequeñas cantidades por vía oral. Igual que



otras culturas indígenas de Colombia los koguis consideran que el tabaco y la coca son compañeros junto con el ambil y el chirrinchi (Medicina ancestral), juntos hacen el equilibrio espiritual para despejar y endulzar el pensamiento; para ver con más claridad las visiones. Estos usos no se le brindan a todo el mundo, esto por el sentido de la conciencia y responsabilidad con el buen trabajo.

1.2.10. Casas Ceremoniales.

Son los sitios o casas de concentración donde se trabaja la espiritualidad de cada uno de los miembros de la comunidad sin importar la edad, son los lugares sagrados y ceremoniales de gran importancia para la enseñanza de las costumbres y la continuidad de las tradiciones; son las estructuras convivenciales de la objetivación histórica del desarrollo territorial y cultural que ha determinado al correr del tiempo la ubicación y sentido actual de estas. La casa ceremonial es la más grande del poblado y se encuentra situada en el centro del mismo, tiene siete metros de diámetro, con dos postes centrales que descansan sobre pilotes de piedra y cuatro laterales a lado y lado de las dos puertas. La dirección en la construcción de la casa ceremonial la lleva el Mamo quien elige el lugar, toda la construcción está íntimamente ligada a lo misterioso y cosmogónico. La casa de San Andrés por ejemplo fue dirigida por el Mamo Francisco Daza, quien puso las piedras donde descansan los pilares centrales, con su rito característico para que la casa tenga bastante fuerza, en su construcción ayuda todo el grupo y cada individuo o familia tiene la obligación de alimentarse por su cuenta.

La casa ceremonial de San Andrés apenas es casa de justicia, la casa ceremonial para adivinar y llevar a cabo todos los ritos del grupo se encuentra en el páramo. Los postes centrales que son los maderos más largos y más pesados son traídos por los vasallos (indios en general), mientras que el cacique o Mamo permanece sentado haciendo oración. En el lugar donde debe ponerse las piedras primero entierra cuentas de collar con el fin de ahuyentar los malos espíritus del recinto de la casa ceremonial.

En el lugar donde estarán los cuatro fogones también se encuentra enterrada una cola de Tairona (vasija arqueológica) que contiene numerosas cuentas de collar,



todo esto se hace para que la casa ceremonial dure mucho tiempo. Toda la madera es traída por los hombres del grupo, con la hoja de palma con la que se cubrirá el techo también ayudan las mujeres, las muescas a los postas se encuentran a una altura de un metro con cincuenta centímetros, las hace el Mamo, desde estas muescas y a los postas laterales se cuelgan las hamacas de los hombres cuando salen al pueblo los sábados y domingos. El Mamo fabrica su chinchorro y duerme solo las primeras noches, luego lo acompañan todos los hombres del grupo, las noches que permanece solo dice que conversa con el cacique de palo o Katula Xate, solamente lo ve el Mamo y recibe su consejo.

Chávez (1946. Pág. 9), referencia que los Kogui tienen dos tipos de vivienda, la del poblado que consta de 29 casas y las que construyen en las rosas donde pasan toda la semana. En el pueblito de san Andrés también se encuentran dos tipos de casas, cuatro de ellas son rectangulares y de bareque, las 25 restantes son redondas, distinguiéndose 2 tipos, las unas son construcciones de bareque y en las otras, la pared la constituye una esterilla entretejida cuyo material es la caña brava. Estas paredes son hechas por obreros especializados, en San Andrés, por ejemplo, sólo uno de los habitantes sabe esta técnica. En palomino y don Diego saben hacer esterillas la mayoría de las personas, las casas del poblado son redondas y carecen de compartimentos.

En el interior y formando un ruedo hay un estrado donde se guardan los utensilios de cocina, lo mismo que los alimentos, como plátano yuca, malanga. Allí cocinan los alimentos y duermen las mujeres en los días que vienen al poblado, por lo general es en los días sábados y domingos, mientras que los hombres y los niños mayores de 5 años duermen en la casa ceremonial. Las mujeres siempre duermen dentro de las casas, en ningún caso fuera, junto al fogón, sobre el suelo y muchas veces guareciéndose de la humedad con un cuero de res o una corteza de palo. Los hombres duermen en hamacas en la casa ceremonial, no utilizan cobijas y se acuestan con su vestido diario; para obtener calor se prende una hoguera junto a las hamacas.

En todas las casas se usan bancos de madera de cuatro patas toscamente tallados, que utilizan indistintamente los hombres y las mujeres. La casa está



directamente construida sobre el suelo, el fogón carece de tulpas, a excepción de algunas casas que comienzan a utilizar imitando a los colonos y aprovechando mayor comodidad. Toda casa tiene un zarzo o sobrado donde se guardan toda clase de objetos, hasta la leña que se almacena en buena cantidad para mantenerla seca y para que produzca buen alumbre y calor.

Finalmente, la construcción de las casas de campo es diferente, ésta es de forma rectangular, sirve de cocina y de dormitorio para mujeres, mientras que los hombres duermen en una casa redonda que alberga el trapiche. Esta regla de dormir la mujer en una casa y el hombre en otra se está aboliendo y actualmente en el campo el hombre duerme en su hamaca en la casa rectangular frente al fogón. Las casas de campo muchas veces no tienen paredes, apenas ponen unas hojas de palma para escampar del viento, el fogón carece de tulpas, pero donde se pone la gran paila para cocinar el guarapo de caña (fabricación de panela) hay tulpas que forman una especie de hornilla. Alrededor de la casa se guarda el bagazo de la caña para entretejer una especie de pared, o para que sirva de leña en los días de mucha lluvia cuando escasea ésta, junto a uno de los caedizos hay un estrado donde se guardan todos los objetos, lo mismo que alimentos, del zarzo cuelgan un buen número de mochilas y garabatos para sostener todas las cosas que no pueden permanecer en el suelo.

1.3. El Mama en su Ciclo Vital

En este apartado se profundiza en la figura más importante dentro de la cultura Kogui, el *Mamo* o Mama, se presenta todo su ciclo evolutivo tanto de él, ser de guía espiritual, como del ciclo evolutivo de su futura compañera. El Mamo es considerado como un sabio, un guía espiritual, es el encargado de dar consejo y de igual forma castigar las faltas de los integrantes de la comunidad frente a los preceptos establecidos en esta cultura, siempre es el gestor o encargado de cualquier evento significativo del Kogui en una simbología ritulística de usos y costumbres, bautizos y matrimonios, entre otros.

La palabra Mamo tiene su traducción al español, Sol, y está en relación directa con la religión, es la persona más destacada en todo el grupo, reúne en sus manos el poder religioso y el poder civil. Da las decisiones transcendentales para la vida de la



comunidad y todos los actos de la vida están en relación con su intervención para obtener favores de la naturaleza a la que comprende por medio de actuaciones mágicas.

Por lo general es una persona introvertida, serena y convencida de la cosmogonía vital y real de sus conceptos, convencida de su elección sobre natural para dirigir al grupo y profundamente practicante de las costumbres, instituciones y ritos que acompañan a la religión Kogui; cualquier innovación que quiera implantarse en el grupo, encuentra su mayor opositor en el Mamo que ataca por todos los medios posibles la nueva norma que intenta cambiar la estructura de la sociedad. “Todas estas cualidades son consecuencia de su educación que da la estructura de la personalidad básica” (Chávez, 1946, Pág. 19).

La principal autoridad entre los Kogui es el Mamo, un hombre bien adulto y poseedor del conocimiento esotérico de los “antigua” profundamente respetado y acatado por los demás miembros de la comunidad. La posesión del Mamo es hereditaria, pero el candidato a la sucesión debe someterse desde niño a un estricto y prolongado proceso educativo.

A diferencia de muchas culturas indígenas de Colombia, donde el chamán tiene las características duales de lo bueno y lo malo, cura, aconseja, enseña y ayuda, pero también puede echar brujería y ocasionar daño, el Mamo Kogui siempre es considerado como bueno, como protector y su intervención, ayuda y consentimiento es solicitado para emprender viajes, reparar caminos, sembrar cultivos, nacimientos, enfermedades, matrimonios, muertes, es decir, para cualquier acontecimiento de importancia en la vida de los Kogui.

Esta autoridad de los Mamos, como el resto de la estructura social de los Koguis, está fundamentada en el mito de la mata de ahuyama. Los Koguis comparan el génesis de la humanidad con el crecimiento de una mata de ahuyama, cuyo tronco es la divinidad suprema. La Madre ramificándose más y más y abarcando un territorio extenso que cómo ésta planta desarrolla ramas y frutos, es decir linajes, familias e individuos que poblaron luego los valles de la Sierra Nevada separándose de su antiguo lugar de origen, pero siempre quedando unidos con él.



Para el Mamo, *...no se ve el sol, porque el sol caliente no se debe sanar con candela y negativo, si el niño sale de día se le daña la mente, se le calienta; debe salir de noche para hacer sus necesidades durante nueve años. No puede jugar con los otros niños, es criado como un monje al cual le enseñan los abuelos espirituales y todos los seres vivos vegetales y minerales* (Mamo Roberto Nacogui, 2010).

En este sentido hay que reconocer, “que la madre creó también los animales, las plantas, en fin, el universo entero, todo lo que forma parte de él tiene así mismo su puesto en este árbol genealógico” (Mendoza, 1992, pág. 254).

1.3.1. Educación del Mamo.

Cuando llega la ocasión para elegir los niños que deben someterse a la severa educación para el futuro Mamo, el que actúa como tal en el grupo se pone en oración y ayuno con el fin de adivinar si los niños que se eligen desempeñarán satisfactoriamente las funciones de Mamo. Cuando nace un niño el Mamo se pone en oración para saber si el recién nacido está predestinado para dirigir el grupo; si el Mamo en todo este proceso recibe la iluminación de que sí es un elegido, se le lleva inmediatamente a una de las casas ceremoniales que se diferencian un poco de las de tipo estándar, pues es completamente cerrada y tiene compartimientos donde se mantiene a los que reciben dicha educación, pues, no se puede mirar el sol ni recibir su luz durante un largo periodo de años. El aspirante sólo puede salir de la casa ceremonial a la media noche para contemplar la naturaleza, debe estar sometido a un régimen alimenticio que contemple determinados tabús; hasta los 18 años permanece encerrado sin mirar el sol, a esa edad puede salir y conocer el mundo personalmente, durante este tiempo recibe educación y aprende de memoria toda la tradición religiosa del grupo.

1.3.1.1. Pago por la Enseñanza del Mamo

El Mamo que prepara a los niños que se dedican a este camino debe ser de los más inteligentes, quien mejor sepa los ritos y la tradición completa de la comunidad. Todos los habitantes le rinden respeto y deben pagarle una determinada suma de dinero, además todos sus vasallos deben llevarle comida abundante y todo lo que



necesite para que se dedique absolutamente al cuidado y educación de los futuros Mamos.

Por ejemplo, en el momento de las investigaciones de Dolmatoff, década de los 60, existía en Tucurínca, cabecera del río Cebilla, una casa de enseñanza con 4 niños para futuros Mamos bajo la dirección de Ignacio Abigui, el anhelo de la mayoría es que en cada poblado haya por lo menos 2 o 3 Mamos, para que cuando se muera uno puede remplazarlo otro, ya que existe la creencia de que cuando se acaben los Mamos se terminará el mundo; por esto todos están convencidos de que eso es un beneficio tanto para los indios como para los civilizados y el mundo en general.

La adivinación para la elección de aspirante a la educación en este delicado cargo es indispensable, pues de no hacerlo y llevar a cualquier niño se muere o se huye del colegio, como ellos llaman a la casa ceremonial donde reciben la educación; por eso cada Mamo de cada pueblo debe adivinar los niños que debe mandar para que se sometan a esa rígida disciplina. El Mamo director recibe pesos en plata y nueve piedras de guaca, al recibir el niño dicen que están interesados en que se conserve la ley de los antiguos, pues, los Mamos que existen son muy pocos y no hay personas que le sucedan en sus funciones.

Igualmente, “se ha notado que todas las familias que tenían niños entre los tres y cinco años se mostraban recelosas y denunciaban la ansiedad en la presunción de que sus hijos fueran elegidos, ya que muchos no resisten la disciplina demasiado rígida y tienen que morir o huir” (Chávez, 1946, Pág. 21). Esto implica, además de las presiones del mundo occidental como influencia ideológica de la cosificación y pérdida cultural, el enorme y sentido problema del desalojo y ausencia de responsables de la continuidad del conocimiento y la tradición, fenómeno de mucha preocupación al interior de las comunidades y de los sabedores de los variados pueblos indígenas. No hay quien reciba, valore y desarrolle culturalmente el saber propio al interior de las comunidades.

1.3.1.2. Educación en la Niñez

Antes se entraba a los niños cuando aún estaban lactando leche de la madre, esta solamente podía darle del seno por la noche cuando el Mamo lo sacaba a la



puerta de la casa ceremonial para que recibiera el seno, enseguida lo entraban y lo cuidaban con los más ancianos. Ahora, como ya entran entre los tres y cinco años se le entrega su Poporo y debe someterse a un régimen alimenticio especial. Nunca comerá carne de cerdo, ni de res, ni ninguna carne que se encuentre manchada de sangre, pues así está prescrito en la ley de antiguos. Está prohibido comer alimentos con sal, ni carne porque entonces pierde la memoria y no aprende con facilidad lo que enseña el Mamo, dejando de comprender la ley de los sentidos.

Por estas razones la comida del aprendiz durante nueve años será únicamente de frijol blanco, guineo criollo, malanga criolla y papa criolla. Estos alimentos no hay en todas partes, sólo se encuentra en la huerta cultivada por el Mamo para los niños que tiene educando. Complementan su alimentación con pescadito de río, sin sangre, bien seco y sin sal, incluso su mejor alimento lo constituye un gusano blanco que crece en los troncos de las palmas, el cual contiene mucha manteca y es muy sabroso, según el decir de ellos, se conoce con el nombre de mojoyoy, chisa, kuso y chire.

El aprendiz nunca puede abandonar la casa ceremonial durante el día, para defecar y orinar tiene que hacerlo a la media noche; los educados para Mamo duermen durante el día y están despiertos durante la noche, tampoco comen durante el día sino que deben hacerlo por la noche, ellos no pueden mirar el sol ni recibir su luz porque entonces no podrían ver lo que es bueno y lo que es malo, mientras que recibiendo esta educación pueden mirar todo con suma claridad, ven todo limpio, para ellos no hay montañas ni oscuridad y saben lo que es bueno y lo que es malo. A los cuatro años de permanecer sin mirar el sol, comienzan a ver entre claro y oscuro, comienzan a distinguir lo bueno de lo malo, aprenden a mirar en la oscuridad y también en la luz.

1.3.1.3. Lugar de Enseñanza

Donde viven y donde reciben la enseñanza es en la casa ceremonial, que es completamente cerrada para que la luz y el sol no puedan entrar en ella; esta casa tiene un compartimento donde hay unos estrados de guadua, donde duermen los que se están educando, no hay hamacas para ellos, ni cobijas y por todo abrigo tienen su



vestido y el calor de un fogón. A este cuarto solo puede entrar el Mamo y los más ancianos que sepan algo de la sabiduría del Mamo y quienes ayudan a cuidarlos cuando el Mamo sale a recibir el sol y a dar un paseo.

A los educandos nunca se les abandona, se les cuida de cerca para impedir la huida de alguno de ellos; durante nueve años permanecen sin mirar el sol y sin saber que existe; en este tiempo se les ha ido enseñando toda la ley de los antiguos con cantos y bailes especiales para cada cosa y para cada acto transcendental de la vida, así toman sabiduría para conducir vasallos. Todos los días les hace repetir la tradición, los cantos religiosos y las danzas que deben acompañar a cada rito. A veces los aprendices caen rendidos del cansancio, pero les llaman la atención con el palo del Poporo en las canillas para que les abandone el sueño y sigan los cantos y las danzas.

1.3.2. Educación de las Futuras Mujeres de los Mamos.

También hay un colegio para las futuras mujeres de los Mamos, se educan tantas mujeres como niños haya en el aprendizaje, pues la mujer del Mamo debe estar conectada a la ley antigua. La casa donde se las encierra es igual que para los hombres, con la diferencia de que es más pequeña; las mujeres más viejas son las que se encargan de preparar este personal, también ellas no pueden ver el sol y deben salir únicamente durante la noche, a su preparación ayuda también el Mamo. El régimen alimenticio es muy parecido al de los hombres, su comida es santiguada por el Mamo y comen a la puerta de la casa ceremonial, ya que está prohibido comer dentro de ella, la disciplina es menos rígida que para los hombres y no es obligación que sepan de memoria la tradición del grupo, ni que aprendan los cantos y danzas que los hombres deben saber para llenar su misión.

1.3.3. Pubertad y adolescencia de los hombres.

Apenas llegan a la edad de la pubertad el Mama les entrega su poporo junto con su mochila de Xaio (coca), es el tiempo llegado para que ellos aprendan a tomar coca, pues ya han permanecido el tiempo suficiente. A los siete años comienzan a conversar entre ellos especialmente de lo que les enseña el Mamo, también se dan cuenta que están educándose para Mamo. Han recibido una educación restrictiva, de igual forma cómo la comida es deficiente, permanecen hasta cuatro días sin defecar y



apenas orinan a la media noche. Cómo nunca han visto a una mujer ni tampoco se les ha hablado de ellas no saben absolutamente nada de eso; antes, cuentan los ancianos que podían llegar los Mamos hasta los 30 o 40 años sin saber cosas de mujeres. Jamás se masturban, *pues para eso adivino el Mamo*, porque ellos no tienen que hacer esas cosas antes de su debido tiempo.

Cuando llegan a los 15 años el Mamo comienza a adivinar si ya pueden mirar el sol, si ya es tiempo de que puedan salir y adivina los días precisos que aún es necesario que estén, como mínimo unos 12 años encerrados en la casa ceremonial. Unos días antes de la salida el Mamo los prepara enseñándoles como es el sol, las cosas que se observan durante el día, la vida que lleva su pueblo y les habla por primera vez de que existen mujeres, como son y para qué sirven. Cuando dominan perfectamente la ley de antiguo se les enseña lo que es la vida con todos sus pormenores.

El Mamo ha adivinado el día en que deben salir a ver y mirar a la luz del día, cuando ven el sol por primera vez les asombra y a la vez les fastidia, quieren regresar a su casa ceremonial, los Mamos se van enseñando a estar más en su casa ceremonial que paseando y gustando de la vida, por eso los Mamo les gustaría más estar en su casa, en su hamaca a cualquier otra cosa. Así comprenden lo que es el sol y saben lo que es el día. Con la salida del colegio ha terminado la responsabilidad del Mamo, pero sin embargo sigue enseñándoles las últimas cosas de la vida.

1.3.4. Matrimonio del Mamo

Las mujeres que recibieron educación adecuada para ser las mujeres de los Mamos se encuentran listas a cumplir su misión, el Mamo adivina cuál de las mujeres será para cada uno y se verifica el ritmo del matrimonio. Ellas saben algo de la ley de antiguo y en los últimos tiempos de su encierro aprendieron lo que son los hombres y lo que significa él Mamo para el grupo, antes de casarse les enseñan también lo que es el matrimonio. Cuando ya se casan y tienen hijos, el Mamo puede aconsejar a sus vasallos porque entonces ya sabe lo que es bueno y lo que es malo; cuando muere el Mamo podrá uno de ellos sucederlo en el ejercicio y funciones de su cargo.



1.3.5. Muerte del Mamo

La mortuoria de un Mamo dura el espacio de nueve meses; nunca se le entierra el mismo día que deja la vida si no después de cuatro días; todos sus vasallos dicen que está muerto y al mismo tiempo *todos están convencidos de lo contrario*, porque su espíritu está vivo, él se encuentra en un estado de éxtasis y como dormido. Una vez se lo entierra desaparece físicamente, pero en ningún caso deja abandonado a los suyos, viene a visitarlos, siempre sueñan con él, en la misma forma que cuando estaba dormido.

Los otros Mamos poseen *sohorin* que es un poder clarividente para ponerse en comunicación con el mundo sobrenatural para dominar la vida de ultratumba, para adquirir la voluntad de los grandes muertos que aún pesan en la sociedad y buscar así el consejo de los grandes espíritus desaparecido, el *sohorin* es la acumulación de seguranzas, o mejor dicho la acumulación de fuerza mana, pueden verlo por la noche. El *sohorin* les permite ponerse en contacto con uno de los espíritus, sin embargo, por medio de conversaciones con el mamo Roberto Nacogui, líder espiritual de esta cultura, se determinó que este término no existe, pues fue el término que le dieron los antropólogos. *Hay muchas piedras redondas que son gente pero que únicamente pueden verlas y conversar con aquellas que tengan sohorin. Esta palabra no existía, fue creada por los antropólogos y colonizadores* (Mamo Roberto Nakogui, 2010).

Antes los antiguos y los Mamos, solamente morían de viejos por que no existía la enfermedad, a los cuatro días de muerto se lo llevaba a enterrar arriba al paramo, se le dejaba bien encerrado como en una caja de piedra, entonces, toda la gente del grupo ayuda a llevar el cadáver y acompaña por lo menos un Mamo, cuando no dos o tres. En la comitiva también van las mujeres; todos absolutamente cogen abundante tabaco de la sierra (frailejón) con el fin de quemar en la continuación del velorio durante nueve meses, cuando se lo entierra, el último que conversa con él, es el Mamo. Durante los cuatro días y las cuatro noches todos los cantores, todos los bailarines, todos a quienes haya adivinado alguna cosa; a los que haya dado seguranza; a los que haya curado bailan y cantan y tienen que acompañar al entierro.

El cuerpo del Mamo se pone en el centro de la casa ceremonial, allí las mujeres no pueden entrar, pero acompañan desde fuera, todos los Mamos que



estuvieron en colegio y aprendieron a bailar con mascara tienen que cantar y bailar las cuatro noches: bailan al aguacero, al verano, al invierno; bailan y cantan a la enfermedad, las mujeres que saben cantar y bailar tienen que hacerlo fuera de la casa ceremonial.

Regresan y todos comienzan a buscar alimentos con el fin de tener abundantes provisiones para continuar el ceremonial mortuorio durante nueve lunas; todos comienzan a reunir comida, abundante plátano cocido y seco, maíz, frijol, carne de piezas de caza en la mayor cantidad posible, ocupan un mes de almacenamiento de todos estos alimentos, todo mundo trae cargas de alimentos en la proporción a sus capacidades. Luego durante nueve meses siguen cantando y bailando lo que decía el Mamo cuando estaba vivo; los bailarines y cantores siguen su faena por espacio de nueve lunas; se le dice que no lleve a sus hijos, a sus vasallos y todos se encuentran reunidos durante este velorio, se quema el frailejón y se deja el último para levantar el espíritu del Mamo. Cuando va a terminar el último mes, todos los hombres y las mujeres se bañan en la quebrada más próxima para despedirse por última vez. Cuando se ha cumplido con este requisito todos marchan al páramo donde se encuentra enterrado; el Mamo gobernador, su cabo Hankukukue, el comisario y el cabo del comisario, estas cuatro personas van por última vez en representación de todo el grupo, llevando el último tabaco de la sierra (frailejón), que sobró después de haber quemado durante los nueve meses, para quemar encima de la tumba, para levantar el espíritu, para que vaya al gobierno de los diablos, al país de los muertos.

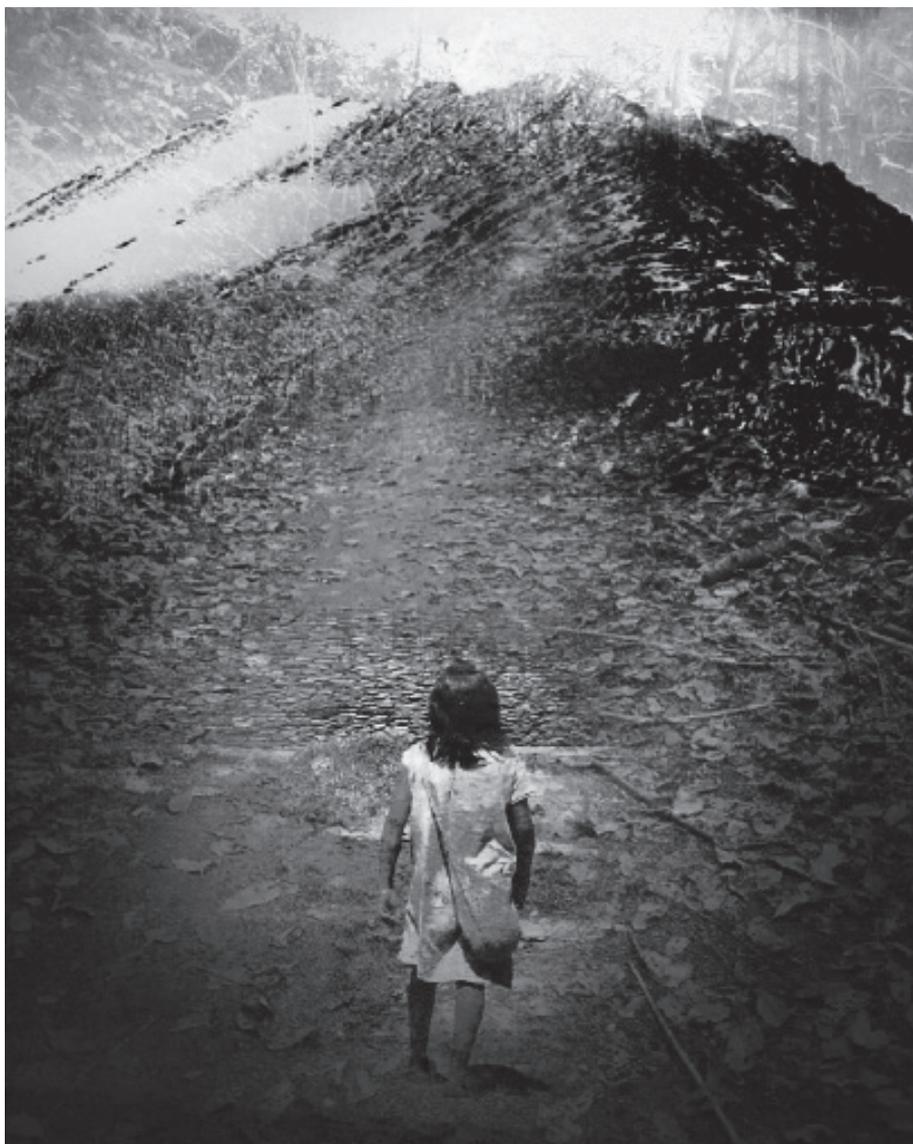
Después que ha pasado todo este ritual, el espíritu del Mamo viene a la casa ceremonial, y entonces el Mamo que tiene sohorin siempre, le habla y le consulta muchas cosas y el espíritu del Mamo muerto le da consejo; todos los Mamo que tienen sohorin pueden verlo, mirarlo, hablar con él y pedirle consejo.





Capítulo II

ALUNA



Sierra Nevada. Línea de investigación psicología ancestral. *Andres Casallas, 2017.*



2. El camino ancestral, elementos metodológicos y resultados

El planteamiento metodológico insiste en reconocer un camino diferente, un ojo de integración capaz por su poder de reengendrar las manifestaciones de vida más esperanzadoras y revolucionarias como alternativa a la frustrante, pero aún así, presente realidad de occidente. Para esto presupone, que aún antes de los criterios metodológicos académicos, resultan relevantes consideraciones éticas e identitarias en la construcción o recuperación de los saberes.

De todas formas, la investigación se propone en un interés fenomenológico, hermenéutico y trascendente de consecuente desarrollo cualitativo, pues el interés fundamental es el de generar posibilidades reales y concretas de conocimiento que promuevan alternativas de reparación y desarrollo identitario consciente en niveles prepersonales, intrapersonales, interpersonales, sociales, ecológicos y trascendentes.

En términos de la investigación psicológica, reconocemos que nuestros esfuerzos metodológicos con el tiempo evidencian dos perspectivas. La primera, el hecho adherente de pertenecer como anhelo disciplinar al amplio espectro comprensivo de la psicología y su modelo integral de planteamiento Wilberiano, sobretudo en la consideración ontológica y metodológica de lo ancestral como un saber perenne perteneciente al todo, y en el encuentro de puentes de diálogo entre occidente, oriente y el mundo indígena. Y la segunda, la obligante intención de aprehender y consolidar un cuerpo de conocimientos teóricos y estrategias indígenas como viables, reales y practicas maneras metodológicas de conocer, perpetuar saber y recrear la ciencia.

En este mismo desarrollo del fundamento metódico se insiste como criterio central que las herramientas de investigación por excelencia son las técnicas narrativas (analógicas, escritas, orales y gráficas), debido a la flexibilidad y coherencia que otorgan como mejores formas de tratamiento de la realidad si se tiene en cuenta que las experiencias de conocimiento serán rituales extáticos, experiencias de conciencia alterada y vivencias transpersonales y trascendentes.

Igualmente, se concibe como ejercicio metodológico desde la perspectiva tecnológica el reconocimiento por una serie de herramientas ancestrales de gran profundidad y aplicabilidad investigativa tales como el trasnocho, el círculo de palabra y el confieso, todos estos, rituales de conversación y diálogo manifestados desde la palabra dulce y sincera con corazón de tierra, los cuales, se conceptualizan y desarrollan desde el ejercicio vivencial con las comunidades.



2.1. Categorías de Comprensión (Qué se ve)

Al igual que en otras investigaciones de la línea ancestral no nos interesa determinar la posible verdad desde el guión categorial, menos alinear fenómenos a las limitaciones de la razón, el ego o la ciencia más positivista. Nuestra perspectiva categorial surge de años de experiencia e iniciación en el camino chamánico, surgen no sólo como categorías hermenéuticas e interpretativas, son la propuesta no fracturada y humilde de primeras vivencias que hacen considerar con apertura, intuición y el consenso de Mamos y abuelos que en su significación y profundización posibiliten ver el complejo mágico chamánico como el complejo mágico humano.

Estas categorías tienen como finalidad explorar, reflexionar y comprender integralmente las etapas, niveles y procesos que permiten la emergencia del posible sentido vivencial y teórico “implícito” en el material recopilado y en los escritos que a manera de narrativas son el instrumento base para el registro de lo vivido.

Cada experiencia, cada nueva discusión grupal y revisión de lo narrado, nos permite captar aspectos y nuevas realidades, detalles, acentos, matices no vistos con anterioridad o no valorados suficientemente y que en el ahora, quizá con otra perspectiva de aprendizaje, son determinantes y parecen cambiar o enriquecer ampliamente el significado en los momentos investigativos.

Reconocemos que son más las categorías, posiblemente para otros sean diferentes, sin embargo, las que proponemos tienen el argumento y autoridad actual de nuestro estudio teórico y experiencia de años, y es en esta base que las proponemos. Empero, reafirmamos de nuevo y basados en Bolívar (2002, Pág. 48), que nunca nos “reducimos a un conjunto de categorías abstractas o generales que anulan la singularidad”, todo lo contrario, las que se proponen vienen de la vivencia de la realidad chamánica y psicológica de significativas experiencias de la existencia y el ser. Nuestra elección es un diálogo desde lo esencial, intuitivo, personal y singular.

Tampoco nos interesa perpetuar viejos debates (ciencias naturales vs ciencias humanas) sobre el modo más adecuado de hacer ciencia y comprender la realidad. Para nosotros también se trata, como recordaba Brunner, citado por Bolívar, (2002, Pág. 49) “de modos complementarios, reclamando, únicamente, legitimidad epistemológica al modo narrativo, sin desdeñar las excelencias del primero, suficientemente demostradas. La explicación empírico natural –de la enseñanza-



debe, necesariamente, ser mediada y complementada por la comprensión hermenéutica”. Y más allá aún, por la comprensión meditativa, intuitiva y espiritual.

Sin embargo, conviene aclarar qué, como aprendizaje de nuestros anteriores procesos de investigación, en el presente, lo categorial recoge la crítica sobre la necesidad de dar cuenta descriptiva de las formas y herramientas ritualísticas de las comunidades. Por eso en éste caso, asumimos el reto de descripción cosmogónica, médica, ritual, y cultural, sólo que, en el respeto profundo a nuestros procedimientos, es decir en la conciencia y humildad de escuchar, atender la enseñanza, la orientación de los Mamos y el respeto al camino psíquico buscado, por lo cual la narración más que etnográfica es fenoménicamente vivencial y subjetiva, lo cual no impide en ningún sentido la construcción relevante de sentidos de realidad sobre lo vivido.

Entonces, inicialmente y a través de nuestras vivencias, hemos definido las siguientes categorías: Cosmogonía, ley de origen, mitos, lugares sagrados, Mamo Plantas sagradas, Ayu, tabaco, chirrinche, rituales, pago, purga, tejido, Poporear, mambear, confieso, trasnocho, círculo de palabra, danza y música, miedo, ego tranquilidad, sueños, perdón, fe y contexto cultural identitario. Todas organizadas en la lógica de los dos grandes fenómenos evidenciados en el planteamiento, *El Sí Mismo y la Cosmogonía Kogui*.

Las mismas, proponen para nosotros el mapa complejo del saber Kogui, que evidenciado en la vivencia transpersonal devela la posibilidad psico-ancestral de encuentro y desarrollo del sí mismo, la evolución de lo psíquico a lo espiritual.

2.2. La unidad poblacional de comprensión

Hay dos elementos, las culturas Indígenas y la esencia del Nos-otros, los denominados investigadores, en lo que en este capítulo se focaliza en la documentación, vivencia y etnografía de la cultura Kogui.

En el sentido de su cosmogonía, mitología, chamanismo, rituales y tradiciones, la cultura Kogui es el primer elemento de representación que se tendrá en cuenta. Esto, a través de la vivencia y la interacción con los abuelos y Mamos de los



territorios. En este sentido el grupo de Investigación se adentra en las prácticas propias de la cultura (Trasnochos, pagamentos, rituales entre otros) como búsqueda y evidencia de reconocimiento y trascendencia espiritual.

Como elemento paralelo estamos nosotros los investigadores, sujetos investigados, subjetividades y psiquismos inmersos en las culturas indígenas definidas y en un primer momento en la cultura Kogui unidos como una representación válida y vivencial de interés para la investigación. Es en nuestra experiencia de comportamiento y en la práctica de las tradiciones que se manifiesta el conocimiento pretendido.

2.3. Introducción metacategorial de las diferentes experiencias y narrativas

Este momento significa una continuidad de aprendizaje por el camino de integración o puenteo entre los conocimientos occidentales, orientales e indígenas, es a la vez un recorrido interesante de comprensión e integración cosmogónica, epistemológica y metodológica por los tradicionales debates excluyentes e incluyentes de las otrora trincheras cuantitativas y cualitativas del conocimiento.

Recordamos que tal y como lo proponíamos en la intención metodológica, para nosotros la elección de un camino particular en la forma de conocer no es más que la coherencia ontológica con una posición ética, una urgencia digna de cualificación e identidad con nuestros conocimientos junto a la búsqueda sentida y necesaria de posibilidades alternativas de exploración y encuentro espiritual.

Ahora, coherentes con esta reflexión, nos toca de nuevo asumir una posición de integración, ojalá la más asertiva en la forma de presentar y dilucidar el ejercicio analítico, reflexivo, realmente significativo y respetuoso de la narrativa como elemento radical de arraigo metodológico.

No son pocos los debates que en los variados trasnochos ancestrales y académicos hemos tenido en la definición del tratamiento respetuoso tanto a la información obtenida como a la significación psíquica de los variados relatos. En este sentido, presentamos una serie de presupuestos teóricos necesarios para la lectura de los hallazgos investigativos.



El ejercicio de interpretación que se presenta, no es una mirada fraccionada del análisis categorial particular, o del análisis temático de contenido por categorías concebido tradicionalmente, por el contrario, optamos por un *razonamiento narrativo* o un análisis crítico del discurso (Fischer, 1989. Pág. 219), “que funcione por medio de una colección de casos individuales en que de uno se pase a otro, y no de un caso a una generalización”. La preocupación no es identificar cada caso bajo una categoría general; el conocimiento procede por analogía, donde un individuo puede o no puede ser similar a otros. Lo que importa son los mundos vividos por los caminantes, los sentidos singulares que expresan y las lógicas particulares de argumentación que despliegan.

Tendríamos la posibilidad metodológica de concluir el trabajo de buena forma, presentando las narrativas en esa hilaridad singular particular de la subjetividad narrada, con confianza de despliegue argumentativo y suficiencia conclusiva. Sin embargo, en nuestra convicción integracionista queremos probar una mixtura de abordaje siempre cualitativo por excelencia, es decir, insistimos de todas formas en recrear una manera de análisis temático de contenido categorial, que en su dinámica englobe o metacategorice (generalice) los contenidos de los relatos.

Proponemos que el análisis categorial evidencie un nivel de circularidad que sólo hallamos en la nominación conceptual creativa, étnica y ancestral, el diálogo permanente y la guía de los abuelos indígenas, es decir, si una serie de reflexiones y eventos sólo son comprensibles en la nominación del por ejemplo el *negativo* como significado espiritual y energético de ego y pesos de linaje e historia, pues esa es la metacategoría integradora de otros niveles y es la que apoyados en la tradición ancestral utilizaremos como generalización, en la que soportamos la opción por ésta mixtura de posiciones hermenéuticas, la analítica categorial clásica o narrativa paradigmática y por otro lado los informes narrativos. En este sentido, consideramos los siguientes hechos fundamentales:

Primero, buscar reafirmar en términos de Wilber los criterios de enactividad, generalización o incluso claridad epistemológica transpersonal, es decir, que las narrativas y su comprensión de base singular, pero de proyección integral sobre las



vivencias chamánicas de búsqueda profunda personal evidencien: a) una serie de experiencias optimas de conciencia elevada que se constatan en el sentido de ser comunicadas y compartidas en alguna medida en efecto e intensidad por otras personas. De ahí nuestro interés constante de compartir la palabra sobre las experiencias al interior del grupo de investigación y hallar lugares comunes de significación, b) una respuesta al problema de la inefabilidad de experiencias por personas que pueden vivenciar, pero ser incapaces de expresar o conceptualizar adecuadamente para sí mismas, o bien personas que pueden conceptualizar para sí mismas una experiencia, pero quizá no puedan comunicársela adecuadamente a nadie más. Y c) la construcción de un ala comunal, entendida como el compartir efectivo de la visión iluminativa (transpersonal) con otros que estén usando el mismo ojo (chamánico). Si otros coinciden con la visión compartida, esto constituye una prueba comunal de la verdad de la visión.

Es decir, categorizar en el sentido vivencial que explicamos, es para nosotros un intento comunal de compartir un conocimiento singular, ya conclusivo y valido, que se constata más allá, metacategorialmente, también como grupal y más enactiva (co-construida) visión de verdad.

Y segundo, confiamos en el hecho fenomenológico del investigador investigado y su campo certero de la experiencia como camino de afrontamiento y proyección frente a las limitaciones del sólo y entonces reduccionista método del análisis de tema o de discurso.

Es cierto que en momentos particulares se observarán ejercicios que pudieran dar la impresión de subcategorizaciones e intentos de clasificación de la información, sin embargo recordamos como respuesta de integralidad a tal hecho, que los investigadores somos los mismos sujetos investigados, en cuyo caso, nuestro intento de volver a mirar la narrativa solo quiere profundizar en la reflexión y el conocimiento significado respetando desde éste y trascendiendo la categoría misma hacia síntesis de esencias narrativas que reconocen todo el tiempo que lo obtenido ya es en sí mismo una construcción del conocimiento de comprensiones globales sobre el fenómeno estudiado.



Más bien consideramos que nuestro ejercicio, siendo narrativo propiamente dicho, quiere conservar la valiosa aportación que da el tratar de mirar en nuevas reflexiones no manipuladas sobre lo construido en la narrativa (pues lo hace el mismo vivenciador), evidenciando que en ese más allá se puede llegar a dialogar y a concluir, es decir creemos con convicción que las narrativas presentadas son suficientes como conclusión y evidencia de comprensión del fenómeno desde la subjetividad que se comparte, sin embargo, en una mirada, integral, no disyuntiva, buscamos ir más allá, otorgar meta significados, ser más enactivos en el intento, poner con mayor pensamiento bonito y corazón lo encontrado.

Al final, en el todo de la discusión se integra y presentamos como conclusión del proceso una mirada descriptiva, hermenéutica, fenomenológica y grupal desde la singular y científica mirada translógica y narrada del con-viviente de la realidad ancestral.

Nuestro ejercicio investigativo es a la final, con todo y lo aclarado, una esencialidad de lo vital vivenciado, del análisis de narrativas, una narración particular que escuchando el conocimiento de la tierra configura elementos y da significado a datos, historias y experiencias con el fin de expresar de modo autentico no alejados de sus palabras la vida individual (sin manipulaciones) de varias personas, viviendo su origen místico desde el chamanismo Kogui como posibilidad de encuentro y desarrollo del sí mismo.

2.4. *Las Narrativas*

Solo a manera de aclaración se recuerda que las narrativas que se presentan como anexo, parte fundante y criterio de existencia del proceso investigativo, aparecerán en un orden cronológico y correspondiente a las salidas vivenciales realizadas. Se ha decidido hacer una valoración del ejercicio narrativo de los investigadores pertenecientes a la línea de investigación en psicología ancestral y en ésta, del grupo voluntario y preparado que realiza el trabajo de campo en los territorios indígenas presentando por su mayor evidencia de contenido vivencial y psíquico la experiencia narrativa de tres participantes a lo largo de los años de investigación. En la misma presentación se intentará identificar con un seudónimo al



protagonista de cada relato, esto por si es gusto del lector identificar desarrollos particulares a lo largo de los recorridos, historias y significaciones de cada caminante ancestral.

Se observarán estilos literarios, más allá, singularidades de vida y maneras de existir y significar, sorprende que, frente a los mismos hechos, las riquezas de interpretación y sentido sean tan variados, tan enriquecidos y lúcidos de experiencia chamánica, desde los más estructurales en un sentido del diario de campo, hasta los más abiertos a la subjetividad narrada.

Con el tiempo se notará el compromiso libre de profundizar cada vez más en el alma, a pesar del miedo de abrirse y sentir. Con cada salida y cada narración se solicitaba respetuosamente ir más allá, en todo, narración, pensamiento y corazón. Su experiencia y vivencia compartida desde la lectura y reflexión, lo dirán.

Solo resta plantear a manera de síntesis que las narrativas como herramienta conceptual y de transmisión de las vivencias son una posibilidad importante de conexión entre lo occidental y lo ancestral; en estas se describe el conocimiento adquirido acerca de la sabiduría que nos es transmitida por nuestros abuelos en los círculos de palabra, trasnochos y en los lugares sagrados.

De acuerdo a las vivencias en el contexto ancestral y teniendo en cuenta la necesidad de plasmar lo aprendido, en las narrativas, se recuerda, vinculadas de manera anexa, se muestra la experiencia personal en torno a lo encontrado en el descubrimiento interno y la participación de usos y costumbres indígenas de la cultura Kogui. Al moverse entre la vida occidental y la ancestral, se intenta recordar nuestro pasado, vivirlo y aprender de nuestros ancestros para sanar nuestro corazón.

2.5. Categorización – Metacategorización

Mirar en lo profundo del aprendizaje, analizar en búsqueda de respuestas que aún no tienen preguntas bien formuladas y en el camino observar, sentir y vivenciar elementos de la vida sin la conciencia de estar viviendo, hace necesario permear la investigación con la conciencia del darse cuenta de las situaciones cambiantes y así resaltar elementos importantes de comprensión (lo cosmogónico, las plantas, los



rituales, la tranquilidad, el perdón y el contexto) y de ellos recrear lo que se denominará “metacategorías”, las cuales se desprenden del sentir del participante quién descubre los complejos que dan visión integralista y transpersonal a los elementos de lo ancestral.

Como investigadores en el ejercicio de organizar y comprender la información para encontrar una mejor forma de recrear lo aprendido, se presenta un intento, ojalá circular, de nominar la realidad expresada en narrativas y conclusiones bajo la forma de un ordenamiento categorial que se espera ilustre de manera juiciosa sistemas constitutivos de las grandes categorías, integradas en intenciones metacategoriales, entendidas como síntesis más sensibles que sólo racionales y que a la larga encabezarán y dirigirán como grandes pivotes de los resultados, el diálogo conclusivo del presente ejercicio.

En definitiva, podemos encontrar que las vivencias en los diferentes lugares sagrados pueden ser conciencia de aprendizajes que la Madre Tierra nos muestra en visiones que se representan en sueños, la expresión de sentimientos, malestares físicos, transformación de pensamientos y cambios en nuestras vidas.

Son estos cuadros, la evidencia científica del proceso fenomenológico y trascendente que por sí mismas presentan las narrativas, pero que como se había planteado son expuestas a procesos metodológicos de metacategorización e integración que demuestren la intención real de tratar de pasar el conocimiento ancestral y analógicamente mágico por ojos amplios y vibrantemente racionales de acercamiento a la ciencia cualitativa más occidental.

En Síntesis, el ejercicio de metacategorización e integración queda expuesto, en los mismos se evidencia un nuevo ordenamiento integracional por categorías generales y de nuevo integrando y ordenando por similitudes temáticas se propone un sistema de hallazgos categoriales que dotan de sentido y realidad el planteamiento problemático propuesto; tal ejercicio se evidencia e incluye en las reflexiones posteriores.

Por último, para facilitar la comprensión de la metacategorización se



sintetiza lo aprehendido en la forma y la estructura a través del siguiente diálogo conclusivo donde se busca entender, visualizar e integrar todo el complejo metacategorial con correspondientes reflexiones, debates, evidencias y recreaciones conceptuales de la realidad ancestral Kogui en el sí mismo.

Este importante ejercicio de lo metodológico y sus resultados se organizan y presenta como Anexo dos. Es importante siempre tener presente que él es solo viable en sí, en la posibilidad previa de un trabajo vivencial y de campo realizado por el territorio, la cosmogonía y cultura Kogui durante años.





Capítulo III

LA PALABRA



Sierra Nevada. Línea de investigación psicología ancestral.
Andres Casallas, 2017.



3. Propositiones de diálogos conclusivos

Partiendo de la garantía de palabra que brinda un proceso de investigación de amplio tiempo, de la seriedad y rigurosidad de poder aseverar con propiedad que el conocimiento por plantear posee la fortaleza de reales procesos de campo, tanto hermenéuticos como fenomenológicos, y que la construcción del conocimiento en el presente trabajo es un esfuerzo tan caótico como sistemático de ires y venires por territorios geográficos indígenas y subjetivos humanos, es que se presenta este ejercicio, con suficiente creación conceptual como vivencial sobre una realidad denominada “el encuentro y desarrollo del sí Mismo desde la sabiduría ancestral Kogui”.

Este panorama investigativo sobre el conocimiento y desarrollo del sí mismo, posibilita señalar de manera introductoria y conclusiva diferentes tópicos sobre las posibilidades de lo ancestral en la construcción de vida desde la vivencia transpersonal, en estos, se manifiesta de manera longitudinal lo subjetivo de nuestro desarrollo integral en relación con la cultura Kogui, el diálogo intercultural frente a la cultura occidental en la que vivimos y el camino recorrido de encuentro con las instancias más profundas del psiquismo humano.

Hoy se reconoce que los pasos son cortos para tan largo camino por recorrer en la sanación del sí mismo, que éste camino implica ir más allá de las tristezas y el sufrimiento del ego y reconocerse en la fuente psíquica del sí mismo como la verdadera fuente de creación radical de la vida. Frente a esto, el conocimiento indígena brinda potentes enseñanzas de conciencia para desarrollarse y encontrarse en niveles más profundos del espectro humano.

Por lo mismo y frente a la complejidad temática del fenómeno estudiado se devela como concluyente la necesidad de un complejo recorrido de naturaleza vivencial hacia el encuentro con el sí mismo, ésto con el fin de ir más allá de la conservación no solo de la tradición investigativa etnográfica, sino de posibilitar emergencias de la identidad cultural que promuevan una identificación con lo que los abuelos de los territorios llaman lo cosmogónico e identitario real de nuestras vidas perdidas.

De igual forma y con la conciencia de lo comprensivo, este proceso de investigación permite evidenciar la fuerza de la palabra que aún conservan los abuelos creadores de la voz ancestral y que se imparte a los hermanos menores (como se explicaba anteriormente) de generación en generación, la cual con humildad se difunde y se puede



evidenciar en el desarrollo de *sabiduría y conocimiento* que se adquiere en el camino.

De esta forma se entrega una mayor comprensión en cuanto a las tradiciones ancestrales, en las cuales, realizando vivencias y narrativas, se organiza una mirada de experiencias personales y conocimientos ancestrales que brindan una vivencia de constatación sobre el sentido de lo ancestral en el psiquismo y la conciencia humana.

Por otra parte, en el trascurso del tiempo y hoy día con la modernidad confundiendo las vidas, se ha perdido el contacto con la Madre Tierra, perdiéndose a la vez lo vital en la superficialidad del pensamiento reduccionista y nocivo del salvaje oeste u occidente. Tal panorama le exige a la conciencia humana un encuentro interior con el sí mismo, un camino psíquico con ánimo no sólo de recuperar la identidad cultural si no la esencia de cada ser. Esto es nombrado por Abraham Maslow (citado por Vals y Vaughan, 1994, Pág. 14) como “algo que va más allá de la autorrealización, y en donde se trasciende de lo aparente real, de la identidad y de la experiencia para concentrarse en la esencia del ser”.

Se puede identificar que al igual que en los anteriores estudios, en ésta investigación se ha hecho patente qué más que conocimiento etnográfico y antropológico sobre las culturas, (que de hecho se presenta), se han evidenciado niveles de conciencia sobre la necesidad de paz y tranquilidad frente a los problemas de la existencia y sobre la evolución de la dulzura, categoría central del pensamiento Kogui, como un espectro posible de vida.

En este sentido se comprende que las vivencias en todos los contextos cambian, quizás en cada territorio y con la diversidad de las culturas se hacen gradualmente distintas, sin embargo, la naturaleza humana en su profundidad cosmogónica refiere una esencia fundamental que tanto la cultura Kogui como otras etnias y comunidades cercanas a su origen mítico y a su ley de origen protegen.

En síntesis y en un primer momento se podría decir que para la cultura Kogui esta radicalidad (de raíz) cosmogónica se plasma en herramientas fundamentales como: la palabra dulce, el pensamiento bonito, la realización de círculos de palabra, trasnochos, pagamentos y rituales donde lo primordial evidente es la conexión en



estados de conciencia trascendentes con la Madre y el Padre Espiritual en busca de la identidad más real; la del sí mismo.

El planteamiento psicológico de lo transpersonal entendido desde la mirada de Ken Wilber (1998, Pág. 213) sobre cómo la verdadera espiritualidad no es un producto del ojo de la carne y su empirismo sensorial, ni del ojo de la mente y su empirismo racional, sino del ojo de la contemplación y su empirismo espiritual. (llámesele experiencia religiosa, iluminación espiritual o como más nos guste) es en la palabra ancestral la mirada desde lo vivenciado en caminos relacionados con las plantas sagradas del Ayu, el Tabaco y otros elementales que se adquirieren en la seriedad del trasnocho y los círculos de palabra y que otorgan una visión de lo identitario en las culturas y sobre todo de la trascendencia de cada individuo en su desarrollo, cambio que además se evidencia en la conciencia de las familias y grupos sociales.

Resulta pertinente además mencionar en estos primeros instantes de la parcial discusión final qué la investigación ha permitido un ejercicio fenomenológico y ancestral de rituales, plantas y sentidos cosmogónicos de la cultura Kogui que en pertinente momento resultan el alimento del presente ejercicio conclusivo.

3.1. De lo chamánico a lo cosmogónico

Durante el camino en compañía de la cultura Kogui, se evidencia que la concepción del término Chamánico pierde pertinencia no solo lingüística, sino identitaria y espiritual. Aunque en esencia el tipo de conocimiento ancestral es similar, es decir, engloba una serie de prácticas de vida con ritualización y simbolismo sacro de plantas, palabras, caminos, procedimientos y deidades. Lo cierto es que el peso histórico, social y prejuicioso de la palabra actúa como lastre brujesco y geográficamente ajeno a la hora de promover sentidos espirituales y trascendentes de los conocimientos y prácticas médicas y religiosas indígenas.

Por lo mismo, uno de los primeros cambios concluyentes evidenciados y sobretodo en la cultura Kogui y su potencial efecto transformador de la vida psíquica, el ojo epistémico y la conciencia del caminante ancestral, es la necesidad de consideraciones conceptuales más pertinentes con una cultura que evidencia en su



identidad espiritual el mantenimiento, respeto y práctica de la tradición mítica como centro y eje transversal de sus saberes.

En las prácticas chamánicas de la cultura Kogui, se resalta con maravilla cómo sus concepciones simbólicas mágicas y espirituales están radicalmente ligadas al mito y a la ley de origen como dimensión cosmogónica de arraigo a la tierra (lo telúrico) y al universo, o en sus términos, a la Madre y al Padre Espiritual.

Es tan poderosa y evidente la diferencia con un chamanismo ancestral y espiritual qué en la realidad espectral de plantas, aliados, poderes, pintas y magias, otorga más valor a las herramientas chamánicas, que de inmediato, vivenciar el conocimiento Kogui, pone en evidencia éste elemento trascendente de la oralidad mítica como ley de origen y enraizamiento en las fuentes.

Por lo tanto, el concepto de chamanismo es abandonado en esta experiencia investigativa y con mayor afinidad a la dulzura mística y mítica Kogui se asume lo cosmogónico como el nivel ancestral para nominar la espiritualidad, los conocimientos y las prácticas propias de las culturas indígenas. La cosmogonía como un prisma de sabiduría, un cuarzo en el que se mira no solo hermenéutica y fenomenológicamente, sino trascendentemente el camino psíquico de liberación.

3.2. Algunas conclusiones metodológicas

Reconociendo que durante el proceso se realiza la construcción de las narrativas como fuente de constatación del conocimiento, se puede evidenciar de dicho proceso, que aunque productivo en la descripción del contexto etnográfico y fenomenológico, al intentar hacer un discernimiento del camino recorrido, se puede llegar a reconocer el parcial alcance de herramientas y técnicas investigativas que de excelencia racional dificultan expresar la transformación del interior y el sí mismo en palabras. Empero se presenta un ejercicio investigativo que reconoce la necesidad sensible de manifestar procesos complejos y por lo mismo se intenta otorgar garantía de descripción y riqueza tanto psíquica como espiritual referenciada en las narrativas.

El estudio que se realiza es de tipo fenomenológico, donde se intenta describir las vivencias en la forma sensible y de campo de la experiencia tal cual se presentan, para luego ser puestas en diálogo por medio de encuentros posteriores al ritual. De



allí ha resultado ser la metodología *el camino de encuentro* donde se realiza una observación integral de las construcciones descritas en las narrativas, una suerte de categorización y reconocimiento de metacategorías para el entendimiento del proceso psicológico y espiritual de cada persona y su construcción de lo psíquico en el camino ancestral.

Se puede constatar que el deseo personal e íntimo de contactar y obtener conocimiento y reconocimiento de lo que está en nuestro entorno, de nuestras raíces y nuestra historia hace parte orgánica del proceso, un acceso al gen ancestral que fenomenológicamente se ha encontrado genera dimensionalidad estructural de saber sobre la gran memoria propia como conocimiento de las tradiciones indígenas de los abuelos.

En este sentido, la comprensión del sí mismo se puede esbozar en miradas sobre el camino ancestral, es concluyente que el esfuerzo y valor de la investigación donde el investigador es investigado, adquiere el reconocimiento de fortaleza y coherencia metodológica del psiquismo en las profundidades de las diferentes esencias y formas de lo humano, las formas como se expresa la vida y el aprendizaje de las honras y construcciones heredadas del pasado ancestral.

Es decir, con respeto a la tradición de investigaciones culturales y psicológicas, se plantea que la consolidación de lo ancestral como psicología aporta una metodología integral de herramientas indígenas en el desarrollo y comprensión sobre el sí mismo, realidad en la que los investigadores son por esencia el mismo fenómeno indagado, los abuelos del territorio son psicólogos del conocimiento y cada ser es el lugar y experiencia de la sanación. Procedemos con la convicción respetuosa de encontrar que los rituales de la comunidad Kogui son herramientas perennes investigativas y psicoterapéuticas de procesos transpersonales de descubrimiento que reafirmamos como un camino plausible cuando el trabajo está centrado en el sí mismo.

En síntesis, se intenta siempre responder a la pregunta inicial, ¿Cómo se hace posible el encuentro y desarrollo del Sí mismo en vivencia de transpersonalidad Kogui y desde nuestra tierra suramericana? Respuesta mediada por el ejercicio



investigativo referido como método de búsqueda personal y comunal. Lo concluido es un camino de perspectivas itinerantes de ancestralidad como búsqueda y encuentro de respuesta a las dificultades psicológicas, un andar de tierra y de corazón como evolutivo recorrido del alma desde los lugares sagrados, el estar de trasnochos, conocimiento de plantas sagradas, vivencia y práctica de usos y costumbres como fenoménico sentir de rituales y mitos, y solo así, trasducción de categoriales acercamientos sensitivos y muy vividos a lo planteado. Y este es el anhelo e intento científico e integral que se propone a continuación.

3.3. El elemento cosmogónico.

Lo cosmogónico entendido como el origen y la creación de un todo que comprende la naturaleza de lo cósmico y mitológico en la cultura Kogui es la dimensión donde se vivencia el respeto a la Madre y al Padre Espiritual, así como el crecimiento y respeto por las leyes establecidas desde el pasado y que rigen en lo espiritual a través de la palabra de los ancestros o hermanos mayores, quienes hablan con el lenguaje de la raíz que hemos olvidado, el del amor y la fé.

La cosmogonía se evidencia en las costumbres de la cultura Kogui, éste sentido tan cotidiano y arraigado lo expresa el Mamo Roberto Nakogui (2011) en la siguiente palabra, *en la vestimenta no existe mucha diferencia entre las culturas de la Sierra, para todos es blanca lo que indica la transparencia del alma y de la Sierra*. Definitivamente las culturas indígenas, y entre ellas la Kogui, evidencian una riqueza de conocimiento ancestral y espiritual que se fundamenta en interpretación mitológica de la creación del mundo y el entendimiento del universo, pues como lo afirma Dolmatoff (1991, Pág. 86), “la cosmogonía Kogui se inicia con la imagen de una divinidad materna, la madre primigenia quien se auto fecundo para dar origen a todas las cosas”.

Según los Mamos Kogui ellos son la cultura que más entienden a la denominada Madre espiritual, *por eso las casas de la cultura son redondas; lo que indicaba que desde tiempos antiguos ellos sabían que el mundo era circular y de igual forma la vida giraba de esta manera*, dejando en evidencia que la cosmogonía es el mundo y las leyes que lo rigen. Al respecto plantean, *cuando madre decidió*



crear el mundo todo era negro y las personas éramos espirituales, cuando ella creo todo, vistió a los hombres de blanco y los repartió por el mundo, creó el mundo en forma circular poniendo en él a los animales y las plantas para respetarlos porque son de ella y también tienen alma.

En la cosmogonía se siente la construcción de representaciones de la creación del conocimiento que con gran maestría los abuelos muestran en sus mochilas y collares, arte-factos (creaciones sensibles) elaborados por las mujeres en representación de la sabiduría que tiene la madre y que es dada a la mujer desde pequeña para dar orden y consejo.

En los constantes trasnochos con el Mamo se ha evidenciado que cuando se comienza la adquisición del conocimiento sagrado de lo cosmogónico, a la vez no es sólo la creación sino el final de la existencia material en trascendencia, como nos lo ha expresado Lucila Nakogui, *la hija mayor del Mamo, en el fin del mundo vendrá un gran Mamo y se llevará a aquellos que han andado por el camino de lo positivo y con madre a donde no hay oscuridad.*

Cuando se comienza a vivenciar lo ancestral, andando caminos de abuelos indígenas y Mamos hermanos mayores, se puede vivenciar el desconocimiento de la palabra que se cree importante sobre las leyes que se debe adquirir en la lengua primitiva como origen, la lengua Kogui, que, según sus principios, son el pueblo al cual la esencia de la Madre Tierra concedió el conocimiento. (Vale la pena mencionar que este relato es muy frecuente en las bases de las diversas culturas indígenas y del mundo).

En las tradiciones indígenas de la Sierra Nevada se cree y se vive con fundamento cosmogónico que los indígenas deben ser llamados a sí mismos como hermanos mayores por haber recibido la misión del cuidado del planeta, y que los hijos de occidente deben ser denominados *hermanos menores* por su actuación infantil y de irrespeto frente al planeta y el universo. Se dice que estos últimos, los menores, los hijos de occidente recibieron como prioridad el conocimiento de lo tecnológico. Conocimiento que hoy día se evidencia como adolescente y dicen los Mamos, *preocupante en sus niveles desbordados de ciencia, tecnología y desarrollo.*



El fundamento técnico de la cultura occidental destruye con ciencia a la naturaleza para sacar su materia prima y así crear tecnología de similar consecuencia; por ésto, el abuelo de la maloca pregunta *¿díganme una sola cosa que el hombre utilice y que no provenga de la Tierra, pero cuéntenme de cómo es que él la utiliza...?* Consecuentes frente a la ceguera del desarrollo moderno, los Mamos afirman que la única forma de cuidar a la Madre Tierra y despertar la consciencia del hermanito menor es por medio de la espiritualidad, no de la ciencia y la tecnología, y precisamente esta sabiduría corazonante es la que se encuentra en los principios cosmogónicos fundantes, sus trasnochos y pagamentosos.

3.3.1. Ley de origen

Cuando se habla de ley de origen se entra en una visión del mundo concebida por muy pocos, comprendida por unos menos y practicada por cierta minoría; aunque interrelaciona diferentes niveles (materia, cuerpo, mente, alma, espíritu), pareciera que allí es donde reposa su complejidad o esencia, su sabiduría o fundamento, pues se pudiera plantear que la ley de origen es la gran cadena de lo divino que orienta cada nivel y cada ser, siendo la base y a la vez el camino que conecta lo individual a lo colectivo, la madre al hijo, el ser humano a la cultura.

La enseñanza de los abuelos dice que, al principio todo era negro y los seres eran iguales con la naturaleza que los rodeaba, espíritus oscuros a los cuales la madre vistió de blanco y esparció por el mundo diciendo que deberían cuidar de ella, indicándonos el fondo del comportamiento de la cultura o tal vez una teleología de la civilización humana que es la conservación de lo físico y lo espiritual en una armonía que nos compone y nos rodea. En este sentido, en el pensamiento indígena la ley de origen consta de unos principios reconocidos así: “todo lo que nos rodea está vivo, en el universo todo está relacionado, todos tenemos un espíritu, el universo está regido por leyes que debemos conocer y respetar; para así entender el universo.” (Mejía, F., Santos, R. 2010, Pág. 17). Este mismo sentido se encuentra en nuestros hallazgos narrativos de la siguiente forma: ...las montañas, los ríos, las plantas, las estrellas, el sol, el aire también tienen un espíritu que comprende, reconoce y entrega.

Durante el aprendizaje de la ley de origen se puede entender que dicha ley es



la forma como el mundo y los que habitamos en él fuimos creados, siendo todo en un principio espíritu; totalidad compuesta de plantas, animales y personas, siendo la Madre Tierra un ser que vive y que ordena.

La ley de origen es también una ley que busca mantener y conservar, dejar de hacer y pensar en contra de la naturaleza para entender que hay lugares e instancias sagradas que se deben dejar quietas en funcionalidad, pues su sentido es de sacra y equilibrante vitalidad, volviendo solo a ellos en ofrenda espiritual. Ejemplo de este aprendizaje lo muestra la siguiente crónica, *comenzaremos saludando el sol, lo hacemos con nuestra mano en el corazón y con la otra levantada hacia él damos una vuelta hacia la izquierda. El Mamo nos reitera lo importante de saludar (sintonizar con la fuente) antes de iniciar* (Mamo Roberto Nacogui, 2012).

Esta cosmogonía del origen es una ley que muestra la forma ancestral como debemos caminar en la vida, dicen los Mamos, *caminar con pensamiento dulce*, esto quiere decir, estando con positivo, ordenando la vida y el actuar, transformando la rabia, el rencor, el dolor, el odio y la hostilidad, para dar paso al amor, la compasión, la ternura y la libertad del espíritu, según la narración: *Escuchando a la Madre, soy capaz de mirarme, según las palabras de los Mamos, es una obra de corazón, pensamiento y palabra dulce*.

Así mismo, es de suma importancia comprender lo que en su momento planteó Ibarra, D. (1997, Pág. 29), “la cosmogonía se refiere a la creación del mundo en el sentido antiguo de la palabra del cosmos que existió desde siempre y se formó de por sí en un proceso natural, o bien fue creado mediante hechos por uno o más demiurgos”, mostrando una vez más el origen, comienzo y posible camino, no obstante la cosmogonía es la ruta de conocimiento que apoyada en la ley de origen permite conocer lo que han dicho los ancestros, el mandato de la Madre Tierra.

Desobedecer la ley de origen como principio fundante de un humano que a lo largo de su historia tomo distancia de lo natural, hace clara la llegada y sobre importancia que le dio el hombre a la pretendida objetividad, como dice Lowen (1972, Pág. 259) “el hombre tenía que desgajarse del orden natural, tenía que elevarse por encima del nivel de participación mística en los acontecimientos naturales y



convertirse en observador de esos acontecimientos”. Esto se entrelaza confusamente con la llegada y funcionamiento de la voluntad en el hombre, constructo que se radicaliza en un frío y controlador ego desde el cual se proyecta la expresión del *yo puedo por encima de*. La falsa seguridad de dominio y ausencia de reconocimiento, humildad y entrega que por miedo aumenta hacia una superficialidad de vida desde la que brotan tan racionales y desproporcionadas afirmaciones cómo: ahora el hombre tiene el poder para hacer lo que quiera, cuando quiera, sobre lo que quiera, ya que de hecho se piensa en arrogancia como el rey del mundo, el dueño de la tierra.

Quizá esa voluntad y ese poder hicieron que “el hombre se liberara del conflicto de voluntades” (Lowen, 1972, Pág. 260), pues cuando decidió separarse de la naturaleza y sustituirla por la creencia en un Dios único, no contó con que le daría a éste también el poder de la voluntad. Pero al quedar reducido a su propia voluntad se vio huérfano de leyes, huérfano de fé, pues ya no había en que creer, y tal vez por ello hoy necesita volver al origen, volver según los Kogui a Aluna que es espíritu, fuerza y creencia donde se deposita la fé de lo divino; para poder recuperar la serenidad que un día él mismo hombre se arrebató, la siguiente narrativa lo evidencia: *Aluna es el espíritu, es la fuerza y la creencia en donde se deposita la fé de lo divino, el orden que el hombre olvidó*.

Mirar la perspectiva ancestral indígena permite entender que la realidad puede estar constituida por un tejido de niveles, donde cuerpo, mente, alma y espíritu están interrelacionados como la gran cadena del ser que propone Smith (citado por Wilber, 1998. Pág. 19), o como el mismo Wilber (1998) lo denominó *Gran Nido del Ser*.

En esta perspectiva todas las cosas y todos los eventos del mundo están interrelacionados con todos los demás y todos se encuentran, en última instancia, envueltos e inmersos en el Espíritu, esa divinidad sin forma, omnipresente, que engloba los niveles anteriormente nombrados a la visión de Wilber (1998. Pág. 21); y qué para el mundo indígena es la fuente, también el todo y la fuerza interna que posee cada ser (persona, planta, animal). Esto, en la perspectiva ancestral y tal como lo dicen los indígenas supone qué; en el universo todo está relacionado, lo que hagamos a cualquier ser, nos afecta de igual manera a todos porque todos somos uno,



“así como nosotros tenemos un espíritu, todos los demás seres vivos del universo también lo tienen” (Mejía, F., Santos, R. 2010. Pág., 17).

De este modo cada nivel es importante y juega un papel diferente, el cuerpo incluye la materia y la mente, las emociones, pero también la razón. También, el alma puede trascender a la mente, el Espíritu puede trascender al alma y englobar amorosamente a todos los niveles, como dirían las tradiciones espirituales holísticas, una ley de origen como “la gran-red-de-la-vida” (Wilber, 1998. Pág. 21 - 22).

Es por ello que la ley de origen es definida cosmogónicamente como la norma de la existencia de la vivencia de amor, compasión y entrega, nombrada por los hermanos mayores como *la ley de Madre*, la cual según las tradiciones no puede ser violada ya que descompensa el universo y el camino generando enfermedades físicas y psicológicas. Esta es una ley indiana que solo puede ser vista por el ojo de la contemplación o el ojo del Espíritu, aquel que trasciende lo lógico, lo racional o lo mental, el ojo del misticismo, de lo divino, pues sí se intenta ver con el ojo de la carne, sólo se obtendrá lo proporcionado por los sentidos, o acaso por un ojo de la mente que solo intentará comprender y razonar. Sin una ley de origen, de principios fundamentales y místicos una epistémica de la realidad será parcial y disyuntada, pues, aunque cada uno es completamente válido e importante, la integración seguirá fragmentada y no habrá aporte a la forma de conocimiento que busca validar la visión de los tres ojos (Wilber, 1998. Pág. 110).

Y aunque la ley de origen no es fenomenológicamente vivenciada y comprendida por la ciencia, desde las experiencias cosmogónicas se ha podido establecer que lo trascendente evidenciado en los principios de vida Kogui se devela como una espiral de la energía. ¿Será entonces la misma cadena mística Wilberiana donde se propone que a mayor profundidad, menor amplitud?, una comprensión de la divina realidad que se concentra desde un centro de color negro que se expande en la forma de mil colores unidos como un tejido de conocimiento hacia afuera (el espíritu como lo más profundo y la materia como el holón externo y superficial también espiritual) y es así que se plantea, todos aprendemos, crecemos, nos unimos y existimos.



En la siguiente narrativa gráfica se intenta componer y proponer una imagen posible de este sentido cosmogónico alrededor del cual gira la humanidad.

El origen cosmogónico



Autor: Danny Lara, Semillero Psicología Ancestral, 2012

En el mismo sentido, este otro dibujo, denominado *Interior* presenta una descripción de cuatro vasijas de barro que contienen en su interior los cuatro puntos cardinales, las estaciones, el positivo y lo negativo, la oscuridad y la claridad, el sol y la luna, lo femenino y masculino y por último las cuatro grandes culturas de la Sierra Nevada de Santa Marta bañadas por el mar y entrecruzadas de un punto a otro, donde todo es un sólo círculo de energía viva llamado Madre Tierra y Padre Espiritual.



Interior



Autor: Danny Lara, Semillero Psicología Ancestral, 2012

3.3.2. Mitos

Interpretación del Conocimiento.

Con el transcurso del tiempo pareciera que el hombre cada vez más afanado en su propia búsqueda, se aferrara a diferentes creencias que al parecer siguen sin darle la respuesta a las preguntas (que igualmente tampoco son claras), y que aún siguen naufragando en la mente de más bien muchos. Al parecer, sí su búsqueda sigue orientada hacia afuera estará condenado a patinar sobre la misma esfera, a no encontrar el sostenimiento que tanto busca o a seguir condenado a su propia y cada vez más agotada voluntad.

No en vano Lowen (1972, Pág. 259) plantea “el hombre logró incrementar gradualmente su poder sobre la naturaleza y sobre sus congéneres. Este poder lo llevó a un cambio en su forma de pensar y en sus relaciones con el mundo”, lo que hizo que poco a poco se fuera alejando de su origen y sus leyes se vieran reducidas a causa y efecto.

Es así como Lowen (1972, Pág. 255) refiriere al animismo como “la creencia en que todos los objetos poseen una vida o vitalidad natural o están dotados de almas que moran en ellos”. Igual lo expone la siguiente narrativa. . . *Después de haber compartido algo de comer con los compañeros, llegamos a un lugar maravilloso, a un lugar donde se respiraba más aire fresco que el sentido anteriormente, llegamos a un lugar mágico, un lugar que las montañas tenían guardado para nosotros, el*



nacimiento de agua, o como dicen los Muisca, Guaginasie, agua de la montaña; donde las piedras, las plantas y el agua dan vida a la transparencia, tranquilidad, y a la paz; donde el yo eterno cobra fuerza pues no hay tiempo que valga, sencillamente se está allí.

La contravía de la modernidad planteó el cambio progresivo en la forma de pensar del hombre, en su forma de creer, *el aspecto más significativo de este cambio fue el gradual desplazamiento desde el pensamiento animista al subjetivo y objetivo*, la sustitución del animismo por la creencia en un Dios único y todopoderoso fue gradual llegando a un esquema donde también hay lugar para su voluntad, lo que generó cierto conflicto y le hizo depositar su confianza en la razón y así mismo, la creencia humana en ver resuelto dicho problema.

No obstante, es el mismo Lowen (1972) y los románticos como Rousseau, Herder, Schiller, Novalis, entre otros, citados por Wilber (1998. Pág. 121), los que plantean que “por lo tanto nos vemos obligados a revisar y reformular la relación del hombre con el mundo en que vive”, “ver la totalidad de la naturaleza, percibir la gran analogía de la creación. Todo siente, la vida resuena con la vida...”.

Y es que quizá los Kággaba no tengan este problema tan radicalizado como en occidente, pues su cosmogonía sigue viva entre ellos, (así muchos de sus jóvenes en la actualidad ya hayan empezado a occidentalizarse y dejar en un segundo plano sus tradiciones, como refirió el Mamo Roberto en algún momento), su cosmogonía sigue siendo el planteamiento de la creación del mundo, del hombre y su mismo fin.

Entonces dicha interpretación se sustenta en lo mitológico y en la ley de origen, sentidos ancestralmente filosóficos que por medio de simbolismos propios permiten el arraigo a la Madre Tierra y al Padre Espiritual o a lo que la persona sienta que deba volver, pues tanto la ley de origen como la cosmovisión hablan de la creación, esa que puede llevar al hombre a lo más profundo de su mismo ser primero, de su misma existencia y posiblemente de su trascendencia.

Por su forma compleja tanto la ley como el mito le permiten al hombre ver y recorrer el camino a la identidad más profunda, pues se pudiera plantear que, así como el mundo fue creado por una Madre, nosotros también necesitamos de una



madre para existir, así como fueron nueve los mundos creados por ella, nueve son los meses que se necesitaron para que usted o yo estemos creados. En esta naturaleza de la coherencia vital es donde la cosmogonía cobra fuerza espiritual y le devela al hombre con cada nueva vida esa gran totalidad.

En este sentido Carl Jung, psicólogo transpersonal y psicoanalista (1995, Pág. 60) plantea, “Estos mitos son la base y el camino que guía a la persona en su relación consigo mismo y el mundo”, pues el mito es un pensamiento simbólico, los símbolos son naturales, espontáneos y tienen una energía psíquica, con ello se puede afirmar que el mito puede encontrarse, hacer parte o jugar su papel tanto en lo consciente como en lo inconsciente. Su forma análoga puede hacer que el hombre se identifique hasta con aquello que esta fuera del alcance de su dominio, y dar la seguridad psicológica sin que el mismo hombre lo note.

En su obra Jung (1995, Pág. 76) propondrá “con frecuencia se requiere la conmoción producida por una experiencia emotiva análoga para hacer que la gente se espabile y ponga atención en lo que está haciendo”, y es que una experiencia emotiva análoga puede ser la que se viva cuando se escucha un mito, pues su mismo nivel simbólico permite a los humanos el surgimiento natural de caminos de revisión (¿terapia?) y hasta comparación a lo que está haciendo en su vida, ejemplo de ello son los mitos profundos y privados que al ser escuchados y sentidos en el mundo sagrado de la espiritualidad indígena evidencian los llamados ancestrales por los caminos del positivo y de la sanación.

Por ejemplo, en el mito de Dubonnabi, se relata la historia de un hombre, sus actos y como llevaba su vida en *desorden*, la narración cuenta su terquedad ante situaciones, su inconformidad con los mandatos de la madre, su desobediencia en sus relaciones con otros hombres y mujeres, cuentan los Mamos, *Dubonnabi insistía en meterse al rio, el agua lo sacaba y el volvía a meterse, el rio lo arrastraba*. Aparte de tener un componente psíquico, no se puede obviar que el mito posee un valor social y cultural, representando algo, significando una forma de conocimiento en una imagen colectiva. El mito explica y acerca al origen tal como un día lo plantearon los románticos, es la sabiduría transmitida para conservar las costumbres y hasta la



misma existencia en la interpretación indígena.

La mirada ancestral evidencia que tanto en la cultura Kogui como en la occidental y oriental existen mitos simbólicos que facilitan al hombre su formación psicológica, su esencia analógica y apoyo en lo arquetípico (representación de algo con estilo simbólico), lo cual da sentido a la vida del hombre permitiéndole realizar con humildad un reencuentro a nivel psíquico sobre sus creencias, para así mismo poder identificar según lo que denomina Wilber, el gran nido del ser, o la idea de totalidad espectral, es decir, el mito con valor de uso, una herramienta animista y profundamente ancestral que simbólica y mística, conecta e integra al hombre consigo mismo desde los niveles materiales hasta los más transpersonales y espirituales.

Solo se recuerda para tal comprensión que en Wilber se reconoce la existencia de tres niveles fundamentales que hacen al hombre, uno de ellos es el *cuerpo* donde se encuentra la materia y la vida; en un segundo nivel esta la *mente y el alma*, que tienen en cuenta el primer nivel y además abarca las emociones, sentimientos y la razón; y el último nivel que plantea Wilber es el del *espíritu*, en donde trasciende y se integran los dos anteriores niveles.

Es aquí, donde se comprende que lo mítico ayuda al gran encuentro con la profundidad más íntima del ser, sea el gran inconsciente, el self, el sí mismo, el alma, el atman, el satori, el espíritu o un camino al gran nido del ser, es en esta ruta psicoancestral donde el hombre descubrirá la esencial fuente individual y colectiva que lo ha construido. Un camino de transformación humana, dicen los abuelos ancestrales, no puede ser tan solo humanamente racional, debe implicar al espíritu y su lenguaje para con el hombre, lenguaje que se constata en mitos y plantas sagradas más que en teorías. Esto implica a la tradición y sabiduría que en ley de origen y usos y costumbres los Mamos y abuelos van heredando de generación en generación, definitivamente, mitos, creencias y ritos permiten un conocimiento más profundo de lo que se es, en el ser más espiritual.

Estos mitos y creencias son heredadas en las Malocas y lugares sagrados y a la vez en la participación de rituales como círculos de palabra, trasnochos y



pagamentos, en estos lugares sagrados los abuelos comunican lo que en la antigüedad también fue transmitido desde su niñez. A través de los mitos se les enseña a las nuevas generaciones las leyes que dan orden a la vida y que fueron plasmadas en historias fantásticas de situaciones y seres supremos que han sido abandonados y olvidados. Perdiendo de esta forma no solo la conciencia sobre la importancia de conservar las tradiciones, sino también sobre el sentido del mismo orden de la vida.

Como herramienta psicoterapéutica de transformación el mito implica una sensibilidad psíquica de aceptar la conciencia del linaje, un vínculo que siempre ha estado ahí pero que debe ser recuperado y para lo cual el mito ayuda desde el interior, desde la misma fuente, pues como se plantea en la mirada transpersonal todas las personas tienen la capacidad de autocuración (Vaughan, 1982. Pág. 284) y como se plantea en esta investigación, a lo que se debe prestar atención es a lo que hay adentro, con lo que cada uno nació y que algún día refundió. El proceso de esta mágica herramienta no solo pide el descubrimiento y el reconocimiento de lo que se ha tenido oculto, sino la fuerza para seguir parado en la vivencia del mito, en la fuerza de lo ancestral, pide la disciplina de los caminantes, pues a la mirada ancestral el mito es conocimiento, un conocimiento que llega cuando la Madre así lo elige, y que no siempre es compartido con los demás, pues es un regalo de la Madre para cada persona en particular.

La vivencia y la experiencia mística de campo permiten reconocer la dificultad de la comprensión mítica y sus efectos sobre la percepción y conciencia acrecentada, al respecto Jung (1995, Pág. 106) dice “si alguien proclama haber tenido visiones y oído voces, no se le trata como a un santo o a un oráculo, se dice que es un perturbado mental”, pues parece que de los *regalos* que dejó la modernidad, aparte de una profunda fé en el conocimiento y la razón, fue la incredibilidad en todo aquello que no fuera lógica o razón, disociando, excluyendo y negando todo aquello que un día fue real.

El hombre se encuentra envuelto en su búsqueda individual y en medio de aferrarse a diferentes creencias halla conocimientos entregados por la experiencia de sus ancestros, que al ser transpersonales surgen como práctica perenne, “aquella que



da una expansión de la consciencia más allá de los límites habituales del ego y de las limitaciones ordinarias del espacio” (Walsh, R. Vaughan, F., 1994, Pág. 267). Es decir, vivir el mito, supone una conciencia acrecentada de los límites normalizados de lo humano, encontrando al hombre con una esencia de puente hacia su propia fortaleza interna, la del sí mismo, una identificación eterna y tranquila. Por esto dice el abuelo Fernando de Cota... *el mito soy yo* (2013).

Sin embargo, es complejo sentir la fuerza de mitos que no se perciben plenamente como los más propios, empero, se reconoce que la condición de hijo huérfano occidentalizado dificulta aún más esta situación. Como dice Jung (1995, Pág. 93) “el hombre moderno no comprende hasta qué punto su *racionalismo* (que destruyó su capacidad para responder a las ideas y símbolos numínicos) le ha puesto a merced del *inframundo* psíquico. Se ha liberado de la *superstición* (o así lo cree), pero, mientras tanto, perdió sus valores espirituales hasta un grado positivamente peligroso”.

El hombre moderno tomó de la antigua Grecia su abrazo precoz a la razón, poco a poco fue dejando a un lado su relación con la naturaleza, en un principio fue reemplazando todo por el uso del metal en herramientas y armas, su *poder* sobre la naturaleza aumentó, “creció en conocimiento, control e individualidad” Lowen (1972, Pág. 259), dejó de ser ser y humano y pasó a ser sujeto-objeto en una verdad creada por el mismo, “la fase principal de este crecimiento tuvo lugar en los últimos cinco a diez mil años de la historia del hombre, es decir la historia de la civilización desde sus tempranos orígenes hasta la Primera Guerra Mundial, y es también la historia del surgimiento de las grandes religiones del mundo” (Lowen, 1972, Pág. 259). El asunto es que todavía se pregunta ¿Por qué se está huérfano?, ¿Dónde quedó todo?, ¿En qué momento pasó?

Quizá muchos no participarán activamente y acreditarán a otros la forma disociada en la que anda el mundo actual, otros hablarán de necesidad y de evolución en su sentido más lógico, más cientificista, pero muy pocos serán los que vuelvan a mirar atrás para realmente evolucionar, son muy pocos los que asombrados por lo que ha hecho el hombre, volverán a la fuente, al espíritu, único lugar donde “los seres



humanos vivían inmersos en un gozo en el que la bondad resplandecía en todas direcciones” (Wilber,1998. Pág. 130). Entonces, serán muy pocos los que humildemente dejen de buscar afuera lo que siempre había estado adentro, serán muy pocos los que apoyados en el mito vuelvan a Bachué, Guatavita, vuelvan a gozar de la bondad de la Jicha Guaia (Madre Tierra).

Lo cierto es que la mitología sostiene al hombre positivamente, al respecto dice Jung (1995, Pág. 89) “el hombre, positivamente, necesita ideas y convicciones generales que le den sentido a su vida y le permitan encontrar un lugar en el universo”, estas convicciones son su necesidad de identificarse, como en un principio, entregarse a una vida basada en la fé, en la seguridad que da el creer cuando se es sujeto, pues la misma esencia de la palabra sujetarse hace que el hombre se desenvuelva como persona *agarrándose* de formas, en este caso la forma simbólica y análoga que es el mito, pero sobre todo un mito que se enraiza, uno que nos sujeta a la tierra.

Se recuerda una vez más que el conocimiento en lo indígena es impartido en lugares sagrados, en círculos de palabra, mostrando las leyes de orden y de vida de la cultura que conservan las tradiciones y otorgan un sentido de arraigo a la supervivencia humana. Se concluye con dolor y desesperanza que en el mundo occidental este elemento fundamental se ha refundido, y si quisiéramos rescatarlo, tal vez tendríamos entonces que arriesgarnos a dejar por momentos el consultorio y el diván por una maloca y una madera, cambiar el vaso con agua por la vasija de chicha, los libros de diagnóstico por el mensaje de la tierra y cuestionar respetuosamente las leyes de un enfoque o *paradigma* cualquiera (psicoanálisis, el conductismo y hasta el humanismo) para seguir la única ley que ha permanecido desde un principio, la ley mítica de origen, dejaríamos de creer en la razón como deidad, en la epistemología como único camino y volveríamos a la cosmogonía, no se necesitaría un cuento discursivo de autoayuda, pues la magia arquetípica y psiquista del mito nos haría volver a creer.

Por último, es importante resaltar de nuevo y de manera crítica los estudios lineales y racionalmente distantes que se han realizado por parte de arqueólogos y antropólogos sobre los usos, costumbres



y mitos de la cultura Kogui, afirmando la búsqueda no solo científica sino racionalista de Arqueólogos como por ejemplo Konrad Theodor Preuss, Científico Alemán que visitó en 1915 a los Kogui permaneciendo tan solo tres meses entre ellos.

A él se le debe el primer trabajo sistemático sobre esta cultura, el sentido investigativo de recolección de gran número de mitos y leyendas en su texto original, material que luego permitió analizar el idioma de una forma más detallada. (Citado por Dolmatoff en 1995, Pág. 31). Sin embargo, en estos estudios existe una limitación propia de los intentos etnográficos verticales, ya que carece de una mirada más amplia y vivencial del valor espiritual que profundamente tienen estos mitos en ésta cultura. Una antropología que no quiere aprender de los maestros y científicos ancestrales, teniendo en cuenta la profundidad de los hallazgos aquí manifiestos, hace pensar en el gran conflicto ontológico existente desde hace miles de años, ese gran otro fundamental (la modernidad), del cual apareciera nuestra forma más común de opresión, la falsa inteligencia de la razón egótica, una opresión de la cual se está pidiendo a gritos libertad, no solo una única forma de ser.

3.3.3. Lugar Sagrado.

Dicen los Mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, *todo esto está ocurriendo porque el hombre ha hecho muchas cosas mal, lo ha desordenado todo; tampoco ha entendido que los sitios sagrados son para dejarlos quietos y los ha venido profanando*, y es que en la visión indígena contemplativa la sabiduría de la Madre Tierra también se encuentra en lugares como montañas, lagunas, piedras y ríos, los cuales para el hombre occidental y su lógica funcional son solo materialidad a su servicio, de tal manera que ha sentido que puede hacer con ellos lo que quiere, malgastarlos, destruirlos, hasta venderlos.

Quizá para algunos la escena que se recrea en un lugar de estos es tan común que pase desapercibida ante los ojos de los muchos humanos racionales que pueden estar allí. Para los indígenas, la Madre lo único que pide es que su lenguaje sea escuchado y que se entienda que todo lo que dejó se comprenda como un regalo para



todos, que sí cada día está más abandonada y entristecida, se pueda hacer algo al respecto.

¿Pero existirá alguna forma en la que el hombre pueda reivindicarse con la naturaleza?, porque sí algo es claro a lo largo de esta investigación y según la palabra de los Mamos y abuelos, es que la causa del daño ha sido el ser humano. Dice el Mamo Aruawikugumu Yosatana, citado por Mejía, F., Santos, R. (2010, Pág. 12) “Se hacen represas utilizando el agua con otros fines, en los cerros sagrados se colocan antenas y todo nos está llevando a que la naturaleza se canse y comience a producir menos, la tierra se vuelve estéril en todo el mundo”.

Entonces si aún no lo sabe “Todo el territorio tiene sus sabedores mayores, ellos son los lugares sagrados, las montañas, las lagunas, los ríos y las plantas, y reencontrándose con ellos se puede oír su mensaje, de ellos tenemos que aprender” (Mamo Aruawikugumu Yosatana, 2010, Pág. 20), en ellos está la sabiduría de la Madre Tierra, y depende del hombre abrir su ojo contemplativo no sólo para observar sino para experimentar y quizá después confirmar o rechazar su experiencia directa.

Pues, aunque parezca que estos lugares están allí para el hombre, es claro que el hombre también está para ellos, para cuidarlos físicamente y cuidar su espíritu, (allí radica su experiencia directa), pues bien, lo dice Lowen, A. (1972, Pág. 256) “Si quería que la naturaleza le alimentara, tenía que respetar su integridad y evitar violentar a los espíritus que residían en todo fenómeno natural”. Y es que la experiencia que se tiene al estar en un lugar sagrado es una experiencia de orden diferente, pues “su energía circundante lo hace especial”, lo hace un lugar de poder, Castaneda (1968), que no tiene límites ni ataduras y permite el descubrimiento de lo que ha dicho su linaje, en otro orden de palabras, dicen los Mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, el que desconoce su territorio no puede entender lo que dijeron sus ancestros, quizá sea porque allí (en esos lugares) también radica la memoria ancestral que un día el nieto decidió ignorar y que hoy cuesta tanto rescatar.

Pero si es cierto que en los lugares sagrados está el mensaje de los abuelos y sabedores mayores, es cierto a su vez que está el mensaje para la vida, para el camino, así se rescata en la siguiente narración: *en la Maloca uno se conecta con la tierra,*



Dios, ancestros espirituales y de linaje, allí se puede coger fuerza y seguir por el camino de la vida, mostrando porque el lugar es sagrado, es fuente de conocimiento no sólo cultural, de reencuentro con las raíces sino de acercamiento al interior, con el que quizá se pueda quedar vinculado de por vida.

Así lo plantea también la siguiente descripción: estar en el corazón del mundo me llenaba de fuerza para mirar mi interior, es como si el lugar sagrado abriera la puerta al lugar sagrado que hay al interior de cada uno, y fuera tan cálido y seguro como el vientre materno, como si se abriera la puerta al taller interno de donde todos somos maestros, el lugar que se cree perdido o que muchos aún, no saben que poseen, un lugar que en lo Kogui es dado desde el comienzo a todos, pero del cual nos alejamos cada vez más.

¿Qué habrá al interior de dicho lugar?, ¿es posible encontrar algo?, quizá la respuesta sólo pueda estar en cada uno, en el descubrimiento de cada uno. Así lo refiere la siguiente narrativa: *escuchar el agua es escuchar la claridad de la mente*, pues aunque en el lugar sagrado se teja una interrelación comunal, la conciencia interior hace su aparición, lo hace despojándose de todo aquello que le ha impedido llegar a lo que guarda el lugar sagrado interior, despojándose de las identificaciones del ego (nerviosismo, hastío, ira, negación y hasta violencia), *en la maloca el ego se disuelve, llegando a la fuente de la que hablan los Kogui.*

Entonces, ya sea la danza, el tejido, el confieso o el ritual que se esté llevando a cabo en el lugar sagrado, sea piedra, cerro o Chunsuá (casa ceremonial), la dinámica ancestral del lugar siempre va a permitir honrar a la Madre Tierra y pagarle en espiritual por lo que ella le ha dado al hombre, la posibilidad de sanar su espíritu. Pero también le permitirá al hombre revivir el interior que se enterró en la confusión de la modernidad, despertar de ese gran sueño en el que se permanece constantemente. En la maloca estamos a solas con nuestro testigo interno. *En ellas, comenzamos a caminar nuestro último y más tranquilo trayecto hasta llegar a la Maloca, ese sitio sagrado que requiere de todo nuestro respeto, amor y humildad, un lugar cálido donde nos reunimos a recibir palabra, dicho en palabras del Mamo Roberto, la universidad del pensamiento bonito.*



En la conciencia de un lugar sagrado, el hombre podrá ser testigo de la fuerza espiritual del territorio, sabrá que hace parte de un sistema viviente al cual debe cuidar, verá en el agua el mensaje de la Madre, antes de talar un árbol lo pensará dos veces, dejará de acreditar a otros el equilibrio del planeta y será testigo de sí mismo en medio de la energía fluyente del lugar sagrado.

3.3.4. Mamos. Autoridad Espiritual Llena de Luz

Cuando se habla de Mamo, se habla también de luz que brilla, porque Mamo o Mama significa sol, se entiende como persona de sabiduría, la cual, para poder tenerla ha tenido que prepararse durante años, como dice el mamo Roberto, *ha tenido que aprender de la universidad de la vida*, que se enseña trasnochando en la maloca junto con el Mamo mayor o chaman que según Ariel y Jiménez (2004) citado por el grupo de investigación en psicología ancestral (2008, Pág. 29) “es la persona capaz de percibir y aprender el universo de manera infinita e ilimitada a través de sus elementos primarios de tejido y reconstrucción constante del pensamiento-materia”, es decir, como dice el Mamo Roberto: *teniendo pensamiento bonito y tejiendo palabra para crear sabiduría y así aprender de la vida*.

El Mamo es el guía y sabedor espiritual que en la cultura de occidente es llamado sacerdote, profeta, profesor, filósofo... psicólogo, es el maestro de la tradición y el médico de curación que enseña el camino más bonito que puede llegar a tener una persona, el camino de conocer su espíritu o su mismidad. Cómo dice Poveda (1998) citado por León (2010, Pág. 31), “los chamanes trabajan en el mundo entendido desde lo que psicológicamente se llama estados acrecentados de conciencia”. Estos estados son una especie de trance o viaje que le permite al Mamo tener comunicación con los abuelos espirituales, elementales o deidades que dan la sabiduría de curación por medio de la palabra y el consejo. Ésta fuerza de transformación también es otorgada por los abuelos de linaje, es decir por un flujo energético y generacional de abuelos, bisabuelos y tatarabuelos. El trabajo del Mamo esta entonces en la comunicación mítica y ritual con una tradición de objetividad histórica que enseña a la comunidad y a los hermanos menores cuyo problema está en la pérdida de las costumbres indígenas debido a la colonización y adaptación a la cultura occidental.



Para poder entender un poco más sobre la sabiduría que tiene el Mamo o Chaman, es importante conocer el mundo místico o chamánico en el que se desenvuelve, pues según Antúnez, P. (2008), este mundo, “se caracteriza por experiencias religiosas que atraviesa un sujeto que vive una vida en comunión con la naturaleza toda”. Y para que el Chaman o Mama pueda experimentar las experiencias transpersonales es necesario la mediación de *técnicas que tienen que ver con experiencias de carácter extático*, que a la luz de esta investigación y su mirada sobre la tradición Kogui reconocemos míticamente se presentan en la danza, el trasnocho, el pagamento, confieso y el trabajo con elementales sagrados, sistema de ritualidad que permite la conciencia de los momentos de éxtasis y conexión con el cosmos como el camino por donde el chamán adquiere la sabiduría. Entonces, para que se pueda conocer y vivir el chamanismo se requiere necesariamente del Mamo y sus herramientas ancestrales, conocimientos y técnicas que facilitan la entrada y el conocimiento, sabiduría y divinidad en la que ellos viven la comunicación entre lo ancestral y la comunidad, y para nuestro caso, entre occidente y la cosmogonía indígena.

La autoridad de la Sierra Nevada (Mamo) también es respetado porque ha sido elegido por los abuelos espirituales como portadores de conocimiento de la vida; en consecuencia, visten de blanco como representación de la pureza y a la vez sabiduría. Las experiencias ancestrales lo refieren así: *al entrar al mambeadero observé que al lado derecho estaba sentado el Mamo Manuel, un hombre de estatura baja, color moreno, de indumentaria blanca al igual que la del Mamo Roberto (que significa luz espiritual), también tenía alpargatas negras y un sombrero blanco donde se escondía parte de su cabello negro y ondulado, en su pecho tenía terciada una mochila de color blanca con amarillo y rojo, y al igual que el Mamo Roberto tenía otra mochila donde guardaba el poporo y la hoja de coca. Su cara reflejaba fuerza, respeto, seguridad y autoridad, su edad era mayor que la del Mamo Roberto y pertenecía a la comunidad de los Wiwa.*

Empero, para que los Mamos o Mamas puedan tener la sabiduría de curar



enfermedades físicas y espirituales, deben pasar por una preparación de la cual se encargan los Mamos mayores, los cuales analizan si el hombre que quiere heredar las enseñanzas de él, está o no preparado para asumir la responsabilidad de ser Mamo. El Mamo Roberto comenta (2011) en este sentido que: *lo importante dentro de la formación, es la fortaleza y el compromiso para trasnochar durante nueve años seguidos, alejado del mundo exterior y recibiendo la sabiduría espiritual de otros Mamos.*

Es interesante observar como posturas *científicas* y autores como Chávez (1946, Pág. 21) aclaran en una mirada un tanto despectiva “las familias que tenían hijos entre los tres y cinco años se muestran recelosas, ya que muchos no resisten la disciplina rígida y tienen que morir o huir”. Respecto a esto, el Mamo Roberto comentaba que anteriormente los Mamos sí eran preparados con rigidez y con la dureza de la cultura, la cual escogía dentro de su comunidad al hombre indicado junto con el Mamo mayor, que observaba en cada persona y seleccionaba la que debería recibir el conocimiento y sabiduría. Sin embargo, en la actualidad lo importante dentro de la formación, es la fortaleza y el compromiso para trasnochar.

Hoy día, durante la preparación el niño elegido es aislado en un lugar sagrado o casa ceremonial completamente cerrada, pues la persona que se está preparando no puede recibir luz ni sol durante los años de enseñanza, también tiene poco contacto con los otros miembros de la comunidad y sólo puede salir a la media noche a recibir y aprender la sabiduría de la naturaleza, porque dice el Mamo Roberto (2010) *en la noche la persona se concentra más, porque todo está en silencio y así se puede sentir a la Madre Tierra.* Dentro de la preparación al hombre que quiere ser Mamo, se hace importante rescatar su educación sobre las tradiciones culturales, para luego enseñárselas a la comunidad.

En la actualidad los Mamos forman un puente entre lo occidental y lo ancestral, algunos viven en las ciudades enseñando la palabra, las leyes naturales y curando a la Madre Tierra, por lo mismo han visto la necesidad que tiene el hermano menor de volver a aferrarse a sus raíces,



se propone, las que libremente, cada cual considere fundantes de su visión cosmogónica, es decir, las que vibren sinceramente con cada corazón. En este sentido, esta investigación se propone en una decisión personal a través de la riqueza cosmogónica, mitológica, botánica (mágica) y espiritual de la raíz ancestral indígena, la cual, desde antes del mal llamado descubrimiento y después de la colonización ha venido declinando de manera precipitada, dejando un vacío en el espíritu del hombre americano occidentalizado.

Entonces al ir perdiendo nuestras raíces indígenas, también se pierde la fé en los mitos de la ley de origen que ha entregado la Madre Tierra a los hombres desde la creación. Sin embargo, los Mamos al ver esta búsqueda afanosa y desesperada del hermano menor, abren las puertas de sus malocas o templos para que el hermano menor entre y trate de comprender los mensajes sanadores que traen los mitos contados por ellos como palabra sagrada que la Madre Tierra pone en el espíritu del Mama. Y es de esta manera que el hermano menor al escuchar las historias mitológicas ancestrales va recuperando sus raíces y va curando su pensamiento, corazón, psiquismo y espíritu.

Entonces, se puede decir que el Mamo hace parte integral del camino por el cual una persona puede conseguir la sanación a nivel físico y espiritual, porque él trabaja por medio de una palabra que hace mover el espíritu de la persona y la comunidad, voz de la fuente como espíritu de origen que recrea existencia y materialidad, por esto el mamo es un hacedor consciente de la importancia que tiene vivir en lo espiritual, siendo este sentido primero dimensional el origen divino desde donde emana y se desarrolla todo y por supuesto, el sí mismo.

3.3.5. Las plantas sagradas

Cuando se habla de plantas se habla de seres que tienen vida, porque son proveedoras de alimento, oxígeno y curación a enfermedades del hombre, y al ser seres vivos y en la vida, al igual que ellos crecen, se reproducen y mueren. Son tan importantes para la humanidad que sin ellas la persona no podría vivir. Esta perspectiva cosmogónica del pueblo Kogui propone sobre el mundo botánico que cuando se habla de plantas no solamente se habla de vida,



sino también de espíritu, porque como dice el Mamo Roberto: *las plantas también tienen espíritu*. Por lo mismo, es necesario darles una mirada respetuosa de su condición curativa, así como aprender a reconocerlas en su potencia como elementales sagrados, lo cual implica no solo su utilización sino su comprensión como propósito sanador y espiritual.

Por medio de ellas, se pueden percibir estados diversos de consciencia, experiencias acrecentadas de conexión con lo espiritual y el conocimiento alternado del espacio temporalidad hasta el aquí y el ahora, experiencia profunda y vital de ser en consciencia sintiente de ver y escuchar. De todas formas, también es importante aclarar que las plantas no son el único medio para poder tener contacto con lo espiritual, ya que existen otras formas o caminos, ritualidad desbordada de estéticas de lo trascendente tal cual la danza y la música o trabajos místicos de ayuno, sueño y ensueño de los cuales más adelante se hablará en detalle.

Las plantas sagradas se han mantenido en el trascurso de la historia desde cuando los indígenas cultivaban sus medicinas y las conservaban como otra fuente primordial del quehacer cultural. Esto fue nombrado por Dolmatoff (1946, Pág. 425) al referir de manera general que “los cultivos más importantes y también los más comunes eran: plátano, caña de azúcar, malanga, yuca, ñame, maíz, guandul, guanábana, mango, aguacate, guayaba, limón guineo y coca”. Resaltando que la hoja de coca o medicina siempre ha sido tomada como fundamental en la cultura Kogui, estando, además, en superioridad o en la misma escala nutricional que los otros alimentos, fuente de nutrición física y espiritual permanente que en su enseñanza ancestral se trabaja como medio de conexión con la Madre Tierra y que representa por lo mismo la espiritualidad femenina en la sanación de la palabra como sustancia ontológica de la realidad.

Acontinuación, se presenta un planteamiento vivencial y conceptual de las diferentes herramientas y elementales de las plantas sagradas rescatando no solo la descripción de los usos y costumbres, sino además el sentido que construye el relacionamiento más respetuoso, cosmogónico y de psiquismo con las mismas.



Ayu. La Hoja de Coca

La palabra coca conocida en el mundo occidental e identificada erróneamente como planta inadecuada o prohibida, se remonta en la mitología Kogui al momento en que *una mujer baja del cielo y por fuerzas sobrenaturales es convertida en árbol sagrado de hoja de coca para ahuyentar el sueño de los hombres*. Se ha podido establecer que el nombre tradicional que recibe el elemental por parte de los Mamos más antiguos es el de *Abi maya*, hoy día los Mamos y abuelos se refieren a está como *ayu* que es un elemental sagrado que representa lo femenino y la unión con la Madre y el Padre Espiritual.

La planta de ayu u hoja de coca es cultivada por la gran mayoría de los indígenas de Suramérica y solo se entrega a los hombres que están preparados para entrar en conocimiento sobre sí mismos, su adquisición se realiza de manera personal, cada hombre decide en qué momento debe tenerlo y al tomar esta decisión los Mamos sienten y preguntan a sus maestros espirituales, si esta persona está preparada para recibir la hoja y comenzar el proceso de conocerse a sí mismos e ir ordenando hacia el espíritu.

El ejercicio consciente de participar de las prácticas ancestrales Kogui y por supuesto de la experiencia y vivencia de mambear la planta de Ayu, permite establecer que este elemental se consolide cosmogónicamente como un maestro que ayuda a tener pensamiento positivo, pensamiento bonito, es decir, pensamiento organizado sobre las cosas que suceden, que se han generado en nuestra historia personal, en nuestros linajes y que se mueven a nuestro alrededor, en el ego y el desarrollo del sí mismo.

Todos los sabedores tradicionales coinciden en que ésta es una planta dulce, en el sentido de que tiene la capacidad de dar consejo. Como dice Urbina, F. (2004. Pág. 101) “la coca y el tabaco son los padres del saber, uno come de eso y constituye su ser con saber”, es decir que el Ayu es autoridad que da consejo al hombre, es mujer sabia que enseña por medio de la planta su sabiduría para poder construir y ordenar nuestro ser. Y este diálogo entre Ayu y hombre se puede desarrollar, bien sea, en la practica de ritualidad de un trasnocho, un círculo, un confieso, un pagamento o cualquier espacio y momento de respeto y honra del mítico saber cosmogónico.



Sin embargo, es importante aclarar que el Mamo Roberto Nakogui dice: *este ritual es de respeto pues si se toma como un juego, la planta espiritualmente se voltea y reclama su sabiduría mostrando lo negativo, haciendo de la mente un lugar desorganizado, confuso y dependiente*. Igual, la relación con el elemental requiere de una mentalidad más bien suelta, fluida, nada obsesiva y consciente, es decir, el Ayu pide un nivel de apertura y entrega bonita al misticismo de la misma.

En el trascurso de esta experiencia de lo Kogui se pudo comprender que el Ayu es una planta dulce, aunque se siente con la fuerza y discreción de lo femenino, pues cada vez que la persona la mastica en los círculos de palabra, en la casa o en la maloca se puede llegar a tener experiencias transpersonales de conexión con el universo y con el espíritu de la persona. Es una planta que permite la intuición profunda del pensamiento, como lo evidencia el siguiente fragmento de narrativa: *¿Qué es no pensar mucho? Entiendo que es sentir con el corazón y escuchar a la planta, el elemental ayu, planta que nos enseña a no pensar, nos enseña a comprender y a amar*.

Así pues, su sabiduría muestra una calma y quietud que tal vez no tienen plantas como el Yagé, la cual se presenta de una forma más fuerte, penetrando por horas en la estructura psíquica ancestral de la persona, removiendo sombras, y dejando una sensación pasajera de cansancio y debilidad física, claro con toda una tarea del saber propio, el crecimiento psíquico y del mundo en su desarrollo.

El Mamo Roberto Nakogui dice que la forma en la que se utiliza el Ayu es la siguiente: *se toma un poco con las manos, llevándolo a la boca y masticando lentamente, luego de unos momentos cuando ya no hay sabor, se saca y se introduce en una vasija de barro o se entrega a la tierra*. Y de esta manera, junto con el consejo que la Madre Tierra va dando por medio del Ayu, se va recibiendo y reflexionando sobre los pensamientos que producen malestar e inconformidad en la persona y que oscurecen el camino hacia la evolución del espíritu.

Se puede evidenciar que el ayu más que un concepto, es una práctica espiritual, entendida desde Walsh y Vaughan (1994. Pág. 22) como “la posibilidad de alcanzar de manera perdurable un estado de ser tal como el que se vislumbra en momentos de meditación profunda o se encuentra en



las descripciones de diversas disciplinas no occidentales” en la que según las palabras del Mamo Roberto (2010) *se entra en la madre*, lo que significa aferrarse a lo telúrico de la identidad ancestral, fuerza también unificante de la individualidad que permite la integración con las fuentes espirituales; para los Kogui, *la Madre Tierra y el Padre Espiritual*, los dos grandes positivos.

Cuando se trabaja la herramienta del ayu se experimenta la magia, porque para el chamanismo, la magia aun sobrevive en América y se identifica con los principios naturales, para los indígenas estos elementales son tomados como herramientas sagradas, las plantas, el sol, el agua, la tierra. Las plantas sagradas están por encima del bien y del mal, pertenecen a una dimensión en la cual, en medio de una creciente lucha por fuerzas contrarias, el ser humano tiene la capacidad de prevalecer, gracias al poder y la voluntad estratégica de las plantas.

Entonces, cuando el hombre se encuentra mambando o masticando el Ayu, experimenta momentos de trascendencia hacia lo espiritual, hacia el sí mismo. Y esto se consigue a medida que la persona va entregando a la Madre Tierra el pensamiento negativo, lo cual permite tener más claridad sobre los pensamientos, la percepción que se tiene de lo material y la importancia de interiorizar lo espiritual.

Es el ayu una planta de trabajo gradual de conciencia como consejera presente, testigo constante y guía interior para los planos psíquicos, existenciales y circunstanciales. Pareciera que su manera mística es la de femenina voz acompañante de sabiduría para la vida que implica en su practica apertura para poder sintonizar y permitirse orientar desde su espiritual susurro.

Tabaco

La energía fluye por el cuerpo en forma de elemental.

El tabaco al igual que el Ayu posee espíritu y sabiduría, es transmitido al hombre a medida que se va conociendo su uso, de tal manera que él va construyendo su ser siempre y cuando se abra a la esencia de la planta para que ésta lo guíe en la búsqueda de su interior.



Cuando se tiene una experiencia con el tabaco, la persona se da cuenta que el mundo que nuestros sentidos alcanzan a percibir, comienza a ser reevaluado como lo único con importancia y sobretodo en su profundidad y conocimiento. Pues la enseñanza que el elemental quiere mostrar va más allá incluso de un estado alterado de conciencia, lo que en psicología transpersonal se denomina más allá de la concepción humanista de la experiencia cumbre, la denominada experiencia extática (de éxtasis) y optima de bienestar, de esta manera la experiencia del tabaco no es más, el casi nada asunto, que saber quienes somos y aprender a vivir en armonía con el espíritu propio, un poner cuidado (terapia) botánico y espiritual sobre la condición de la vida y la historia relacional en la vida psíquica desde la familia, el ego hasta el si mismo.

El tabaco se puede presentar en tres formas, una es la pasta negra que utilizan en la cultura Kogui, Mhuysqa o Amazónica denominada como miel de tabaco, *ambil o ambira*, hecho de tabaco cocinado ritualizado y otras plantas como Jarilla, Frailejón y Arrayán, los cuales se cocinan durante la noche en ritualidad de trasnocho, poporeo, palabra, música y danza hasta el amanecer, el resultado, una suave y más bien liquida masa negra que se guarda en pequeños envases y se va sacando con el dedo en pequeñas cantidades para chuparlo y combinarlo con el Ayu y así poder mantener el equilibrio entre lo masculino y lo femenino como cosejeros.

Entonces, se hace importante analizar la relación que tiene lo femenino y lo masculino en occidente, ya que cuando no se encuentra en armonía dentro del psiquismo de la persona “se genera una personalidad unilateral que impide que un sexo comprenda la naturaleza del otro sexo”. (Jung, Pág. 111). Como sea un fraccionamiento, una disyunción de lo que en esencia es tendencia total.

En las concepciones cosmogónicas y animistas más propias es muy importante mantener el equilibrio, sí el hombre sólo reflexiona sobre lo masculino con el tabaco, no se estaría preparando para comprender a la mujer y sí esto no sucede no podría recibir la sabiduría de la Madre Tierra que es dada por medio del ayu. De igual manera pasaría sí el hombre sólo reflexiona con el elemental del Ayu, en este caso se reflexionaría sólo en la mujer y el lado masculino no podría recibir el consejo del padre espiritual, porque consciente o inconscientemente se estaría negando y por tanto se daría el desequilibrio. Entonces,



cuando el ayu (mujer) o el tabaco (hombre) están en desequilibrio se ve reflejado en la relación que se tenga con la vida. Igualmente, esta forma del tabaco tiene la propiedad de hacer limpieza y purga de la energía mental y emocional que se lleva en el cuerpo psíquico o físico, ocasionando incluso, dependiendo de que tanto se chupa, la limpieza con vomito o diarrea.

Una segunda forma en la que se puede utilizar al elemental del tabaco es en forma de polvo reconocido y denominado como *Ozca*, este es proyectado o soplado por las fosas nasales en rituales de Maloca, permitiendo también la limpieza de pensamiento, la reflexión y el encuentro con uno mismo. Este ritual se vivencia de manera fuerte, en ocasiones con nauseas, temblores y dolor de cabeza, así se ve en el siguiente fragmento de una narrativa: *luego de recibir la medicina la cabeza se me fue hacia atrás, creo que es la primera reacción y sentí que el cuerpo se me iba hacia adelante, sentí como cuando me paro en un puente y el cuerpo es atraído (vértigo), entonces no me importó la maleta que estaba sobre el piso polvoriento, tenía las manos abiertas y un tanto temblorosas sobre mis piernas como en forma de oración y mi cuerpo no se movía pero mi mente me decía te caerás, entonces corrí la maleta de un solo jalón y me senté en el piso, intentaba mirar pero no podía, luego escuché que todos tosían y escupían, la música que sonaba, se me atascó en los oídos y me dejé llevar por el zumbido que permaneció ahí.*

Hay que aclarar que este cúmulo de sensaciones va disminuyendo con el pasar del tiempo o con el apoyo del mayor, sin dejar de estar consciente de lo que está sucediendo y de la ganancia, conciencia y conocimiento obtenido en el ritual. Se entiende que la labor del tabaco es la de mostrar como se esta, la consecuencia de las dificultades y aprendizajes de la vida en nosotros y la gran experiencia redentora de la aceptación. *Cuando el tabaco aprieta solo el entregarme a la enseñanza divina del amor y del perdón me hizo sentir mejor.* Esta forma de la curación implica entender la experiencia psíquica del malestar, el acompañamiento numínico de la planta sagrada en el valor de sostenerse en ella y su manera energética de evidenciar y manifestar emocional y corporalmente el dolor psíquico y la aceptación y acercamiento a la fuente almifica de la estructura psíquica.



La tercera forma en la que se recibe el consejo del tabaco es por medio del rape, como se describe en el siguiente fragmento de una narrativa: *Rapear tabaco es un ritual en el que el elemental se aspira por la boca sin llevarlo a los pulmones, y se exhala por la misma o por la nariz. Pero antes de rapearlo hay que ritualizarlo, labor que se hizo de la siguiente forma: se les pide a los ancestros de linaje colocando el tabaco a la derecha del pecho, a los abuelos de territorio al lado izquierdo del pecho y por último, se ofrece a abuelo tabaco y a padre espiritual llevando el tabaco a la frente.* Este ritual puede generar un estado conocido como chuma, un gran mareo, algo de inestabilidad corporal, el estómago revuelto, con pensamientos y visiones sobre lo negativo y lo positivo.

El rape al igual que el ambil y la osca son diferentes maneras de la misma planta (tabaco), responden a lo que el practicante quiere indagar y curar, tanto así, que en la Sierra es considerado como *el gran chimoso* y su sentido se evidencia a continuación: *encendí el tabaco y lo comencé a rapear con mucha ansiedad tratando de conseguir la respuesta a mi pregunta, ¿Cómo podía manejar la rabia? Entonces el abuelo tabaco me decía mediante mi voz que me calmara, que poco a poco iba aprender de la rabia, que requería de tiempo y que no lo iba a conseguir esa mañana, pero en cambio, tenía que trasnochar más porque no lo estaba haciendo y era allí donde iba a poder conseguir aprender de la rabia transformándola de lo negativo a lo positivo.*

El elemental de tabaco muestra desde su consejo, pinta o epifanía el punto máximo y cumbre de la sanación, *la tranquilidad con la existencia*, labor que permite aprender de lo negativo, poniendo de frente a los egos para afrontarlos y a la vez aceptarlos, limpiar y tomar fuerza, dejando la historia personal pasar en paz como sentido del aprendizaje y de la vida misma.

El tabaco *rapeado* pone en algunas ocasiones de frente al ego y lo negativo en reacciones físicas, emocionales y de pensamiento en relación a mareos y temblores corporales que generan malestar, *me generó una sensación de desespero impresionante, sentía que mi cabeza se quemaba en cuestión de segundos, pasaba mi mano izquierda por mi cabello con gran desespero.* Entonces, en el momento en que



se hace espiritualmente consciente este malestar físico, se comienza a reconocer y honrar el malestar, es como dar las gracias y aceptar porque por medio de él se manifiesta el espíritu, en este sentido, se reconoce que el cuerpo es la proyección de la mente y sus conflictos. Esto es entendido por Lowen (1972, Pág. 258) así: “el hombre en la edad de piedra era en cierto modo como un niño. Vivía en términos de su cuerpo, estaba profundamente inmerso en el presente y era muy sensible a todos los matices del sentimiento. Su ego estaba aún identificado con su cuerpo y sus sentimientos”. Se entiende como el cuerpo es el portador del malestar y bienestar, así como el tabaco evidencia este principio como camino de curación del pensamiento.

Al indagar y recibir respuesta de los elementales, la dificultad se presenta en la comparación y confusión que se plantea en la relación de la lógica del mundo occidental con lo translógico del mundo ancestral. La más arraigada tradición del pensamiento analítico y científico no permite hacer una mirada trascendente y contemplativa de las vivencias indígenas sin la prevención y el prejuicio adquirido e impartido en el mundo en el que crecimos, un mundo que aferra la mente a lo negativo y que como consecuencia en su temor más profundo niega la posibilidad de poder mirar el interior, pues dicen los abuelos, el negativo sabe que, si la persona explora en sí, se perderá de su control.

Por último, los variados usos y costumbres alrededor del tabaco incluyen innumerables remedios en donde su infusión y baños han evidenciado su gran potencia curativa en relación a lo emocional, las tristezas, miedos, depresiones y diversas maneras de la limpieza corporal, psíquica, contextual, relacional y situacional. No en vano empieza a ser reconocido el tabaco como la gran planta curativa de la depresión en el presente siglo.

Chirrinche

La bebida de visiones ancestrales.

Es una bebida transparente propia de las culturas indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que como se describe en la siguiente narrativa *está hecho a base de caña de azúcar de donde sacan el zumo, lo fermentan y posteriormente la hierven con una base de plantas dulces y el vapor que va soltando es transportado*



por un tubo donde va cayendo a otro recipiente, en este queda listo para utilizarlo. Este elemental los Mamos lo utilizan para curar a las personas en los rituales, ya sea a nivel físico o a nivel de pensamiento, emoción y espiritualidad.

La medicina sagrada o chirrinche, brinda energía espiritual, es decir, da fuerza a la persona para que pueda ver su alma por medio de los estados acrecentados de conciencia, que a la vista del hombre racional son incomprensibles, al no poder ser vistos, la única constatación es la de la conciencia. A medida que el Mamo va dando el chirrinche se va sintiendo tranquilidad en el espíritu de la persona, debido a que abre en limpieza los campos energéticos, facilitando así el encuentro con el sí mismo.

La medicina de Chirrinche desnuda a la persona en alma y pensamiento, colocando al descubierto lo que somos. También la medicina permite realizar al sabedor Kogui el análisis de cómo ha sido el camino recorrido hasta ese momento. Permitiendo reflexionar sí el recorrido por la vida se identifica con el orden y la tranquilidad, que hacen parte del pensamiento positivo del que los Mamos hablan, o sí por el contrario se identifica con el negativo, caracterizado por el pensamiento de malestar o de ego. El liquido elemental le permite al sabedor visionar la condición del examinado.

Algunas lecturas de la preparación ancestral han planteado que el chirrinche no es más que una bebida usada para embriagarse, pero durante la experiencia de campo en la Sierra Nevada de Santa Marta se pudo evidenciar todavía con confusión y desacuerdo entre indígenas, que sus atributos son de bienestar y tranquilidad frente a las enfermedades físicas y psicológicas. Hoy día aún es utilizada como protección, purificación y seguridad, pues, por ejemplo, una autoridad medica indígena como el Mamo Manuel de la cultura Wiwa en Guajira o la abuela Maria de Tezhumke por Valledupar, lo rocian sobre la cabeza y lo hacían tomar por sorbos o utilizar como *perfume, calentando un cuerpo que a la vez iba enfriando las llamas del corazón como fuerza del pensamiento negativo.* El elemental habla con cada ser, muestra el camino y se desnuda ante la vida misma para afrontarla con fortaleza en una gran tarea de protección.



Es frecuente su utilización en los desórdenes de la emoción, pues su efecto como bebida de plantas calientes, tibia el dolor del corazón enfriando la candela.

3.3.6. Rituales

El Camino de la Mano de las Tradiciones.

En los rituales se esconden los saberes de las tradiciones indígenas Kogui y cuando el hermano menor quiere aprender y entender los usos y costumbres del indígena es necesario que comprenda lo fundamental de un ritual. En terminos transpersonales Wilber (1998, Pág. 192) lo llama la prescripción instrumental, definiéndolo como “practica real, de un modelo, de un paradigma, de un experimento que siempre asume la forma -si quieres saber esto, deberás hacer esto otro”. Entonces los rituales indígenas son prácticas que evidencian leyes, herramientas y principios, sus diversas expresiones bien sean como pago, purga, confeso, trasnocho o danza, manifiestan una prescripción de telos evolutivo y transpersonal, utilizados como herramientas para la curación y el consejo en la relación hombre, Madre Tierra, padre espiritual (sol y universo).

Los rituales son espacios que trasgreden la distinción analítica de lo individual, colectivo o cultural, en ellos como camino de método ancestral se comparte con la comunidad, lo cual se evidencia así, *estando toda la comunidad reunida desde los bebes de brazos hasta las abuelas sabias, hicieron un circulo, donde en la mitad habian dos indigenas tocando la gaita y a medida que iban saliendo los sonidos de las flautas tradicionales se iba danzando de manera alegre, porque a la Madre Tierra se le canta con alegría y se le danza.*

Se evidencia como prioritario y emergente que las personas experimenten los rituales, como lo afirma Wilber (1994. Pág. 192) “se trata de experimentar directamente el dominio relevado por la prescripción; es decir, la experiencia o aprehensión inmediata”. Implican anhelar comprender lo ancestral y querer caminar como emergente llamado en su arquetípica búsqueda y encuentro, solo así, la presencia de la práctica se convierte en un lugar de posibilidad curativa. En este nivel del sentido científico y práctico de lo ancestral se hace necesario vivenciar el ritual, la experiencia directa y propia de su místico dominio.



Estos rituales conservan las tradiciones indígenas, brindan conocimiento y promueven el cambio del universo interior y exterior que ayuda en la sanación trascendente de lo psíquico y más en general de lo humano, pues su dinámica vibracional construye caminos hacia el interior y sus niveles, de lo prepersonal a lo Transpersonal, de lo inconsciente y lo consciente, en fin, lo suyo es el asunto del conocimiento saludable sobre cómo comprender y afrontar la enfermedad, sobre el crecimiento en mismidad como labor psicológica o historicidad del fortalecimiento de lo identitario y lo cultural.

Se ha comprendido que los rituales son diversos y cada suceso tiene acciones que se realizan de formas distintas, según el momento, persona, necesidad, lugar o territorio sagrado. Todos en común tienen como esencia la vivencia subjetiva que es guiada por las palabras de los abuelos y Mamos que hablan sobre la vida diaria, lo circunstancial, también sobre lo personal y espiritual en compañía de las fuerzas de la transformación, la madre y el padre Espiritual.

A continuación, se presenta el fragmento de una narrativa que retrata la belleza mística y ancestral de los rituales. *Un ruido como de pasos en la oscuridad nos puso en silencio, el abuelo miró hacia la puerta y apareció una señora de baja estatura, con una falda por debajo de la rodilla, una ruana larga y una trenza que le recorría toda la espalda en forma de espina dorsal. Caminó paso a paso, dándole la vuelta a toda la Maloca con las manos elevadas al aire en forma de alabanza y murmurando una especie de canción en lengua indígena, yo no parpadeé de mi sorpresa, nunca había vivido semejante espectáculo por llamarlo de una forma vulgar, eso no hay que negarlo. Ella se detuvo frente al tronco principal que sostiene toda la estructura, se puso de rodillas y con los ojos cerrados murmuró algo con un tono mucho más bajo de lo que venía cantando, mi corazón creo que sintió tranquilidad al darme cuenta que hacia algo sin lastimar a nadie y con el mayor respeto, estando en madre.*

Entonces los rituales son prácticas que permiten a la persona encontrarse con su propio ser, con la divinidad interior para que se pueda vivir como certeza de crecimiento lo espiritual. Es por esto que son llamados sagrados, pues convocan el sentido no fraccionado



e integrado de divinidad, totalidad y unidad, permitiendo fortalecer el espíritu de la comunidad, de la persona y de la Madre Tierra, como dicen *los abuelos, cuando se fortalece el espíritu de la persona se fortalece el de la Madre Tierra.*

Seguranza

En la vida del ser humano constantemente se requiere de fortaleza y protección a nivel físico o material, constatación de ello se halla en la constante presión neurótica sobre la salud mental hoy día, tensiones históricas alrededor de la búsqueda del placer, junto a las manifestaciones de culpa y la falsa fidelidad, como lugar del control represor y su consecuencia de vulnerabilidad en la salud mental, las necesidades de alimento afectivo, amor y cuidado entre otros son certeza en esto. Pero también hay que tener en cuenta que existe otra necesidad de protección que es de espiritualidad, la cual se puede representar a través de lo simbólico que se define según Jung (1995. Pág. 20) como la *imagen o palabra que representa algo más que su significado inmediato y obvio*, elementos numínicos de los cuales no hay clara posibilidad de entendimiento desde la razón, puesto que esa protección proviene de la sustentación de lo divino, de esa fé plasmada y depositada en sentidos simbólicos trascendentales.

Las diferentes tradiciones a lo largo de la historia se han visto en la necesidad de utilizar en sus ritos el valor simbólico de lo mítico para generar la fuerza necesaria que exige el mundo de lo transpersonal. Para los abuelos, lo humano está tan perdido que se requiere de ayudas para sanar. Se entiende lo simbólico como lenguaje de una estética sagrada que se abre a la realidad más allá de lo visible e integra el sentido de la fé como el lenguaje de lo transpersonal. No solo un símbolo que tiene sentido racional y cultural, sino el signo como experiencia de relación con lo sagrado.

La simbología de la protección anteriormente dicha se encuentra en las seguranzas de la cultura Kogui, las cuales se presentan como manifiesto ritual de fé y signo sagrado para conversar, entregarse y protegerse desde las instancias de la divinidad. Las seguranzas están hechas con una piola de color blanco en cuyo centro ponen una pepa o cuenta de color negro, la mayoría de las veces y según el Mamo



Aruawikugumu Yosatana, citado por Mejía. F y Santos R, (2010. Pág. 10) representan “la fuerza de la creencia y la fé en la Madre Tierra y el Padre Espiritual”.

Según la tradición, las seguranzas proporcionan protección a las personas que participan en determinado ritual, como por ejemplo en el ritual de pago, en éste, el Mamo prepara las seguranzas con rezos y luego las pone en las muñecas, *el Mamo nos puso una seguranza en cada muñeca, para protegernos del negativo y para que Padre Espiritual nos protegiera durante el viaje a la Sierra.*

También las seguranzas significan la representación de la espiritualidad y la fé que una persona pueda tener hacia cualquier deidad, llámese la Madre Tierra, el Padre Espiritual o Dios; reflejando en sentido fenoménico lo que la siguiente experiencia constata, *cuando me pusieron las seguranzas me sentí muy tranquila porque sabía que me protegerían todos los días. Debo confesar que les tengo mucha fé y me integran a algo superior a mi.*

Pagamento

Ofreciendo con Sinceridad

Dentro de los mensajes que los hermanos mayores (Mamos) han traído al mundo occidental, está el de entender que *la Madre Tierra es un ser que vive y que siente, que posee una sabiduría y un espíritu, es ella la que manda y no el hombre* (Mamo Aruawikugumu Yosatana, 2010), por lo mismo, se debe seguir un orden en la relación de la Tierra y el hombre. Y una de sus formas de relacionarse es a través del pago, “una ofrenda espiritual que se realiza en los sitios sagrados, reconocidos y establecidos desde milenios atrás por las culturas ancestrales” (Mejía, 2010, Pág. 10).

Aunque los pagos pueden llevarse a cabo tanto en el día como en la noche (trasnocho), esta investigación se ha centrado en aquella entrega espiritual que se hace en el día. El pago es concebido por la cultura Kogui como un ritual plenamente espiritual que se realiza en lugares sagrados, ya que según la palabra del Mamo Roberto (2013), *se encuentran tristes por el comportamiento de su hijo humano, quien contamina y arrasa con la creación de las fuentes sagradas, la Madre Tierra y el Padre Espiritual, ensuciando la naturaleza y malgastando los recursos que nunca son devueltos.*



Se confiesa en agradecimiento y se expresa el pensamiento, pagando a la Madre Tierra como divinidad máxima y total lo que es otorgado, éste ritual se realiza desde la noche anterior o la madrugada, hasta antes del medio día según las tradiciones indígenas y se desarrolla expulsando el pensamiento negativo también con actitud de pago, ese que pareciera aliarse con la emoción congelada o resentida y acumulada con el tiempo, ese que viene del pasado y se carga con emociones actuales encontrando algún modo de identificación según Tolle (2005), pero que también hace parte de cada uno, también equilibra y tiene una función en la totalidad, independiente del valor otorgado al desvanecerse la racionalidad egoica ya no “sabes lo que es positivo y lo que es negativo. Simplemente se es auténtico” (Osho, 2008. Pág. 25).

Entregando también el pensamiento positivo (el cual también se transforma para dar paso a lo auténtico que rodea a cada ser) se alimenta a la tierra y se libera la mente de cargas que agobian y saturan la salud y el buen vivir. La entrega de esos pensamientos como ofrenda es un acto de relacionamiento en pensamiento y conciencia transracional o superior de integralidad en el que se van descubriendo las sensaciones internas que tanto cuesta identificar y mirar frente a frente, intenciones que poco a poco van recibiendo la apropiación del que las tiene, pues ya no sólo se piensan si no se aprende de ellas por medio del ritual y la sanación paulatina que se propone.

Pero ¿qué significa una ofrenda espiritual?, sí se quiere entender un poco habrá que por lo menos darle paso a la contemplación, a la conciencia trascendente y a aquello que se conserva en lo profundo, la fé. Al respecto dirá Lowen (1972, Pág. 254 - 261). “La verdadera fé es una entrega a la vida del Espíritu, la fe hace parte del interior, de lo transpersonal que habita en cada uno”, por ello cuando se *paga* se entrega al Espíritu de la Madre creadora, se le ofrece lo que se tiene en espiritual (esos pensamientos y emociones que salen de adentro, junto con toda su energía), se podría plantear que es una comunicación entre el espíritu, pensamiento y emoción de cada uno (esa fuente) y el espíritu de la Madre Tierra.



Al igual no hay que olvidar que “la fe pertenece a un orden de experiencia diferente del conocimiento. Es más profunda que éste, puesto que a menudo precede como base de acción y continúa afectando al comportamiento incluso cuando su contenido es negado por el conocimiento objetivo” (Lowen, 1972. Pág. 195), por eso todo acto que se lleve a cabo con fé, cómo lo es un pagamento en todo el influjo ancestral, es un acto que se apoya en el interior, en el sabio interno que cada uno posee, llenarlo de cuestionamientos racionales sería tropezar en la trampa de lo racional y no poder llegar a esa conciencia transpersonal.

En el pagamento dicha fé cobra importancia, debido a la conexión que se debe llevar a cabo con la Madre Tierra, la cual se manifiesta de diferentes formas dentro del mismo pagamento, pues durante el ritual se entrega el pago a los lugares sagrados que reciben el pensamiento y elementales como los cuarzos, que según las palabras del Mamo Roberto *ayudan a entregar a Madre Tierra todo lo que nos ha dado, son una forma de pago por todo lo que tenemos, la comida, el agua, la tierra y la vida misma*. Vienen de ella y deben volver a ella en forma de pago. Mostrando que al dejar los cuarzos se equilibra y se siente la esencia más trascendente, liberadora y sanadora en el interior.

Ejemplo de esto se encuentra en la siguiente narración: *Terminada la danza nos dirigimos a entregar a Madre nuestros cuarzos, las piedras que protegen, ayudan y fortalecen la tierra, lo hicimos después de haber pagado en espiritual a la Madre Tierra (confesando, recibiendo la palabra del Mamo, danzando, desaprendiendo y volviendo a aprender) todo lo que ella nos brinda: el alimento, el agua, la fuerza vital, pasamos uno a uno entregándolo a la hija del Mamo y luego ella a Madre*.

Pero también en los rituales de pagamento los participantes se preparan en ocasiones con baños de hierbas dulces o amargas, purgas o confiesos, se encuentran y viajan en ayuno hacia los lugares sagrados cargando elementales que durante el ritual se toman en las manos como forma de pago material y alimento. La siguiente crónica lo evidencia, *...nos dió las plantas con las cuales deberíamos bañarnos al día siguiente a las doce del día, para seguir limpiando y curando, nos entregó una seguridad que tenía una piedra llamada coralina (Yuwia), nos la entrega después de*



haberle dado 21 vueltas por encima de mi cabeza, me dice; “tanto la seguridad como el baño son para quitar el negativo”.

Según la palabra dulce de los Mamos, en un primer momento se habla sobre la importancia del lugar, lo que significa en la tradición, luego piden a los participantes tener la mente centrada lo más posible en el lugar, con la intención de conexión y sanación personal y la sanación de la Madre Tierra, en su desarrollo se va poniendo pensamiento de pago y entrega, que consiste en traer al pensamiento el negativo (la rabia, envidia, tristeza, rencor...) que se quiera entregar o el positivo (dulzura, amor, compasión, perdón...) por el que se quiera pagar.

Luego se profundiza la conexión que se debe tener con la Madre Tierra, se realiza danzando, interpretando algunas canciones, centran con plantas o en un solemne silencio de confeso que da fuerza a la energía espiritual que fluye en el lugar, una energía que alberga confianza, como dice Lowen (1972. Pág. 183) “una fuerza que provenía de su interior, más profunda de lo que ellos podían entrever”, una fé que hace sentir armonía con la fuerza natural, quizá la esencia vital de todo pago. En este sentido algunas veces la tradición acostumbra utilizar algodones u hojas para movilizar el pensamiento, la energía y recrear la conexión.

Para la cultura Kogui el algodón y las hojas empleadas, como explica el Mamo José, son sinónimo de lo positivo de la transparencia y de la unión con la sierra nevada de Santa Marta o los lugares sagrados, por lo cual, son ritualizados en pagos. En estos se reparte un trozo pequeño o unas pequeñas hojas en las cuales se debe poner el pensamiento negativo que será guardado para que se movilice y sea entregado a la tierra.

La siguiente narrativa expresa el sentido ritual del pago: *Se repartió un pedazo de algodón algo oscuro que el Mamo José puso en la mano de cada uno como la última vez que nos vimos con él en Bogotá, lo apreté entre las palmas sin dejarlo ir con el viento que soplabla fuerte, luego el traductor nos pidió que pusiéramos dos millones de pesos contados en el algodón como forma de pago supongo que por estar ahí, en mi mente pasaron muchas cosas, intentando explicar el por qué de la cantidad y por qué de esta forma, me provocó preguntar pero no lo hice quizás por*



imprudencia o por vergüenza y al final como todos, entregue el algodón, concentrando mi pensamiento en lo ordenado por el traductor y también las ganas de estar bien desde ese momento en adelante. El calor estaba con mucha fuerza y el sentimiento era de alegría por verme en el territorio que tanto habíamos esperado. Pagando en un ritual como es enseñado, ofreciendo pensamiento y adquiriendo sabiduría.

En los pagos se acostumbra entregar seguranzas, que son manillas con una cuenta principal que según la tradición operan como protecciones energéticas que a través de la intervención del Mamo gozan de la bendición de Madre Tierra y Padre Espiritual para el bienestar del que la porta. Estas seguranzas son muy características de la cultura Kogui y manifiestan la fuerza ancestral que en el símbolo de la seguridad recuerdan al ser humano víctima de la enfermedad occidental de la soledad y la desesperanza que realmente no está solo, que en la entrega a lo divino ésta su fuerza espiritual y fluye su alma liberada, como dice el siguiente argumento encontrado en la vivencia. *La seguridad como elemento de protección reafirma nuestra fe y creencia en lo indígena*, una fe que como se planteaba anteriormente “se encuentra en un nivel de la conciencia donde lo místico poco a poco irá adiestrando al ojo de la contemplación” (Wilber, 1998. Pág. 214).

En síntesis, el pago es un intercambio espiritual con la Madre Tierra, una comunicación para ordenarse, un ritual de pagar que ubica la mente en un lugar de respeto y obediencia, así pues, luego de un pago dice el abuelo Fernando de Cota *se limpia el pensamiento, se limpia la palabra y se sana el corazón*. Sus consecuencias sobre el psiquismo humano son de liberación, armonía y de encuentro con su agente equilibrador, el sí mismo. Es un ritual de entrega, de dar y recibir, pero además de tomar la fuerza del linaje telúrico.

Purga

La Curación del cuerpo como camino hacia el sí mismo.

Durante el camino ancestral y con la concepción de la revisión teórica sobre los conceptos planteados por antropólogos y estudiosos de las culturas indígenas, se puede evidenciar la falta de entendimiento sobre rituales como la purga del cual no se



tiene ningún aporte descriptivo y en menos medida vivencial.

La purga se realiza durante un traspasado en el cual el abuelo indígena prepara una infusión de hierbas y minerales laxantes (boldo, zen y sulfato de magnesio) que son conjuradas con el fin de sanar el cuerpo y a la vez poder sanar la mente, (en la concepción de lo indígena todo está unido y relacionado). La infusión es repartida a todos los presentes solicitando estar con madre y en pensamiento positivo, luego se reparte agua de panela que luego de un tiempo genera la reacción física de limpieza.

En la concepción de los rituales indígenas se cura el cuerpo y el espíritu, como dicen los abuelos: sí el espíritu está sano se verá reflejado en el cuerpo, pero cuando no es así es necesario limpiar el cuerpo al mismo tiempo que se cura el espíritu, porque el cuerpo es el medio de comunicación que tiene el espíritu para manifestar a la consciencia del ser humano que su interior o esencia está enferma o en bien - estar. Y esta inconciencia sobre la forma de manifestación de la enfermedad espiritual se debe a que no estamos acostumbrados y enseñados a escuchar al sí mismo, a la fuente.

En las purgas ancestrales se viven diferentes sensaciones como angustia, rabia y temor que acompañan el recorrido durante el ritual, esto se muestra en la siguiente frase de una narrativa: *seguida angustiada por no poder ir al baño y aún con risa, risa que comenzó a salir con nervios y con dolor porque sentía en el lado derecho unos retorcionones muy agudos y dolorosos hasta el punto de hacerme llorar*. Estas emociones al final cesan expulsando lo negativo a través de diarrea o vómito, que, como lo plantea Osho (2005. Pág. 40) “depura todo el cuerpo...si se suprime el vómito será peligroso, y cuando se haya vomitado se sentirán frescos, libres de peso, descargados y sanos”.

Como se ha descrito, para limpiar el cuerpo y el psiquismo no solamente se hace por medio de la purga, también se hace con baños de plantas cocinadas, que las da el Mamo o la autoridad indígena para limpiar y proteger el cuerpo de energías que no le pertenecen. También los Mamos la utilizan para quitar el negativo y como cualquier otro ritual hay que hacerlo con respeto y con las instrucciones que el Mamo o abuelo dé a la hora de bañarse con ellas, *el Mamo Roberto nos dijo que ese día era*



para estar concentrados, explicándonos que no podíamos salir y que estuviéramos tranquilos y sin pensamientos negativos porque el baño era para quitar negativo. Después del baño con plantas la persona se siente tranquila y liviana, es decir, limpia en todo sentido y nivel, tanto física, psíquica, relacional, circunstancial como espiritualmente.

Durante el proceso de investigación se conoció que las purgas se realizan dos o tres veces en el año, siendo una tradición de los abuelos indígenas. Cuándo se realizan se busca más que mantener las costumbres, conservar el conocimiento sobre dichos procesos de sanación espiritual. Entonces es muy importante aceptar que las purgas son tan profundas que pueden curar la enfermedad física y evidenciar los aspectos que aún no se han elaborado en cuanto a lo psicológico; miedo, envidia, egoísmo, odio, tristeza y otras tantas representaciones del negativo que se trabajan en el ritual de purga.

Tejido

Con las manos se construye el camino y se labra la vida.

Interpretando a Ken Wilber regresar a la naturaleza, regresar a algún tipo de unión o comunión pareciera hoy día algo difícil y hasta imposible de alcanzar, pues éste regresar implica una interioridad que el mundo moderno pareciera haber atacado, bien sea por creerlo inferior, menos importante o porque no posee una localización en lo material.

La construcción de la vida y del camino ancestral “implica el desarrollo de la conciencia interior que va desde la materia, la sensación, la percepción, las imágenes, los símbolos, los conceptos, las capacidades racionales superiores y las modalidades transracionales del alma y el Espíritu” (Wilber, 1998. Pág. 104), desarrollo que en la cultura Kogui también es compromiso de sus mujeres.

Y son las manos de las mujeres las que plasman los conocimientos como se han enseñado en la tradición y por medio de la palabra en tejidos de lana, con puntadas ligeras y movimientos suaves que dan forma a múltiples figuras que enseñan cómo existe el universo y cómo fluye la vida. Cuando se teje tanto la mochila, como la gaza (la franja que la sostendrá) dice Lucila Nacogui (2011), la hija



mayor del Mamo, se debe estar tranquila, pensar en cosas buenas, pensar en la familia, en los ancestros, en el linaje, en positivo, *se debe estar concentrada en dicho pensamiento, si hay rabia, rencor o envidia, mejor ni coger la lana.*

Y es porque en la mochila está el mensaje de la Madre Tierra como construcción de realidad, el cual se filtra a través de la mujer, ya que la mujer es la misma Madre Tierra en la tradición indígena, por eso también se puede pedir consejo cuando se teje, porque al final se le está pidiendo consejo a la Madre de origen. Entonces, la esencia de la mochila está en el pensamiento de la mujer, en las reflexiones profundas que se hagan, en los sentimientos y emociones que allí se compartan, por eso se dice que el tejido muestra el ser, *como estoy yo en mi interior*, porque a través de las puntadas, los enredos, desenredos, pausas, se despierta la conciencia, como se reconoce en oriente se despierta de este gran sueño llamado realidad.

La tradición del tejido se trasmite de abuelas a madres, de madres a hijas, de hermanas mayores a hermanas menores, en la cultura Kogui los colores que se utilizan para tejer son el naranja y rojo que significan la vida, sangre, el negro, que significa oscuridad, el principio del universo y el blanco que significa la luz; mostrando el conocimiento que se tiene sobre la vida y que luego de aprender deben plasmar, para luego enseñar a sus sucesoras y recordando siempre a los ancestros para que se conserve su identidad con espiritualidad. Es un trabajo de conocimiento y su relación con la vida de la comunidad, la existencia y el espíritu.

El tejido esconde en la lana la necesidad de ceder, la emergencia de las certezas del psiquismo profundo y el gran arte de la transracionalidad, donde se entrelaza las partes del gran todo, es transpersonalmente hablando “donde se teje la gran red de la vida, la emoción, la sensación, el sentimiento, la razón, la compasión, donde el proceso de diferenciación-e-integración permite que cada parte de la totalidad se desarrolle y se integre de manera más profunda” (Wilber, 1998. Pág. 119).

Su sentido es recuperar y mantener los lazos de unión con el espíritu, con los miembros de la comunidad, esto con el fin de liberarnos de lo que los abuelos denominan la pesadilla de la ciencia,



el desarrollo y la tecnología, sueños oscurecidos del ego que consumen la identidad y las tradiciones ancestrales. Por eso se dice que el tejido es el canal para la evolución espiritual, pues su fuerza individual y colectiva hace que emerja la fuerza del espíritu, la fuerza que hoy día tanto se le envidia al hombre de la Edad de Piedra, quien vivía en armonía con todas las fuerzas a las que estaba sujeto, “manteniéndose por su profunda fé en la naturaleza y en sí mismo” (Lowen, 1972. Pág. 257).

El tejido se plasma en la construcción no solo de prendas y mochilas que cargan las plantas sagradas, también en la construcción de los hogares y collares, el Mamo Roberto Nacogui (2011) explica que *en una casa van las mujeres y el tejido de la pared de esta casa es en forma vertical, la de los hombres en forma horizontal porque el hombre es quién fermenta la tierra desde el hogar*, los Mamos indican que cuando se teje, es la misma madre universal que con sus manos teje el conocimiento.

La sensación que deja el tejido es la de una conexión profunda con lo sagrado, donde se aclara la confusión que nos ha dejado el mundo de hoy, donde el acercamiento al propio ser se hace sublime, donde la fé (fuerza del espíritu, comprendida lingüísticamente así por el abuelo Fernando de Cota, 2008) recuperada en una tradición ancestral como el tejido, dará significado a la existencia, acercará en cada una de sus puntadas, en la calma de sus enredos, en su hacer y deshacer, al espíritu interno que siempre ha estado ahí. Es así como se entiende que cada vida es un tejido que comienza desde el momento en el que venimos al mundo, un hilo de lana es un puente entre la Madre y el Ser, es la mística de los linajes, la fuerza de la vida, la magia de lo ancestral.

Poporear

Lo femenino mostrando el camino.

La iniciación de la madurez no solo cronológica sino de toda la conciencia y responsabilidad cosmogónica que ello implica en los hombres de la cultura Kogui es mostrada en la adquisición del poporo. Esta es una herramienta sagrada de mucha tradición, importancia espiritual y profundo respeto, pues representa a la mujer, especialmente el útero, porque allí se da vida y como da vida representa también a la Madre Tierra.



En el siguiente fragmento se describe la forma del poporo y como lo trabaja el hombre, *tiene la forma de un calabacín que es hueco por dentro y es de color café, dentro de este hay cal, la cual se saca de una concha del mar polvorizada; ésta concha tiene forma de oreja y el tamaño es similar a ésta, su color es café con blanco, se coge la concha y se cocina y luego se deja al sol hasta que se deshace y queda la cal. El poporo va acompañado de un palo lago de madera que mide a aproximadamente 30cm, este se unta de cal y luego se lleva a la boca donde se encuentra con el ayu o coca como es conocida, la cual se va mambeando o masticando. Luego este palo untado de saliva se comienza a frotar alrededor del poporo, como si el hombre estuviera escribiendo pero en espiritual, haciendo un registro de lo que se está pensando y lo que se está diciendo en ese momento, entre más poporee el hombre, el calabacín va creciendo y su color se comienza a tornarse amarillo verdoso por el Ayu.*

Durante el camino el poporo ilumina el pensamiento del hombre y da claridad de los mensajes recibidos por los abuelos espirituales para luego trasmitirlos a la comunidad. Estos mensajes deben ir *escritos* en el poporo, como dice el Mamo *es el registro* de todo lo que se dice en un trasnocho o en un pagamento. Es muy similar al *escrito* que hace la mujer cuando teje, se guardan los pensamientos, el conocimiento, los mensajes y sabiduría. Como explica el abuelo Fernando de la comunidad de Cota, *todo cuanto pasa en el mundo material y espiritual que se comparte en los círculos de palabra es puesto en el tejido para la mujer y en el abuelo poporo para el hombre, para que ellos enseñen y den consejo.*

De esta manera el indígena centra pensamiento trascendente para poder entender lo que Wilber citando a San Buenaventura (1994. Pág. 337) llamó la totalidad de los tres ojos “*el ojo de la carne*, por medio del cual percibimos el mundo externo del espacio, el tiempo y los objetos; *el ojo de la razón*, mediante el cual alcanzamos el conocimiento de la filosofía, la lógica y la mente misma, y *el ojo de la contemplación*, por obra del cual nos elevamos a un conocimiento de las realidades trascendentes”. En la idea del Mamo ésto hay que transmitirlo al hermanito menor



que necesita aquietar el pensamiento para entender el mundo por medio de la reflexión profunda sobre su propio camino, convirtiéndose así en una búsqueda de tranquilidad psíquica y física.

El crecimiento de los hombres dentro de la cultura después de tener el conocimiento determinado y el saber espiritual, (aunque no se representa en edad cronológica o “ciclo vital”, conceptos occidentales), se muestra en la visión Kogui con la adquisición del poporo, indicando que dicho hombre ya está en disposición para tener mujer con el fin de procrear; porque de manera espiritual está aprendiendo de la sabiduría de la Madre Tierra que le irá dando consejo de cómo cuidar a la mujer, porque sí sabe cuidar a la mujer sabrá también respetar a la Madre Tierra, porque ellas dos son una sola.

Poporear es una de las practicas de evolución espiritual y conocimiento más fundantes del pueblo Kogui, su profundidad y fuerza son consecuentes con el misticismo y sacralidad que les merece, tan es así, que se propone como evidencia de madurez psíquica y espiritual en el sentido del compromiso propio de la curación y de la responsabilidad del hombre con la comunidad y con la tierra madre.

Mambear

Endulzar el Pensamiento

El hecho de trabajar la hoja de coca o planta sagrada, es decir masticarla y concentrarse con ella en los trasnochos, une a la Madre y al Padre Espiritual, pues mientras se mastica se está conectado con lo espiritual según explican los abuelos. Este ritual se hace constantemente para centrar los pensamientos y permanecer en la Madre que significa liberar al hombre de la candela en su pensamiento y corazón.

Trabajar herramienta u hoja de coca es mascarla constantemente, como lo muestra el siguiente fragmento de una narrativa: *Mambear es como le llaman los abuelos a mascar la hoja de Coca para endulzar el pensamiento y el corazón.* Su practica permite abrir el alma a la Madre y al Padre Espiritual, para que endulcen la palabra que fluye de manera sabia, pues en ella se transmiten los mensajes de la planta, que son dados por las dimensiones integrales de lo divi-no (no dividido).



Entonces la palabra que el hombre dice cuando esta mambeando cura, y sana el espíritu de quien la escucha, brinda capacidad de cambiar al otro pues permite la comprensión de su pensamiento por medio de la palabra, lo cual abre el camino de una comunicación, pues al igual que en la psicología occidental la palabra es la puerta a la sanación del interior y la terapéutica manera de hacer sentir libertad y descanso en el pensamiento expresado, como algún día lo referenció Freud citado por Bernal, H. (2008. Pág. 1) “La palabra es la principal mediadora del influjo que un hombre pretende ejercer sobre el psiquismo de otro para lograr la curación de las enfermedades”.

Al igual que los Griegos, los abuelos otorgan profundo valor de sanación a la palabra en el sentido ancestral, sólo que aquí apetece decir, la palabra es más profunda, pues los abuelos insisten, no son ellos los que hablan, son los abuelos espirituales, es la misma Pachamama, Hitcha Guaia, Aluna (todas madres), que ponen la palabra para curar, que ponen el consejo y el conocimiento.

Y realmente, la palabra ancestral es de una fuerza tan vibrante, tan dulce y femenina que frente a semejante conciencia no queda otra alternativa que rendirse y fluir, escuchar la sabiduría. Puede que para la psicología atrapada en la debilidad de su recurso terapéutico apocado, descreído y falseado, el consejo sea inconveniente, pero no es más que sentarse en una Maloca frente a un real sabedor de lo indígena para evidenciar la palabra dulce, la fé, la fuerza del espíritu en el diálogo y el valor del consejo ancestral, dice el abuelo, *¿Cómo curamos si no es aconsejando?*

Confieso

Liberar la Mente de lo Escondido.

El conocimiento psicológico impartido desde la academia sustenta desde sus teorías que la curación está en la expresión y aceptación de las dificultades, manifestando que la palabra es la base del bienestar, sin importar el modelo, la palabra toma una fuerza vital para la psicoterapia occidental, pues el relato del *cliente, consultante, paciente...* será el comienzo, el centro y la guía para que el terapeuta pueda ayudarlo.



De forma parecida pero se concluye, más profunda, se puede evidenciar que en el camino cosmogónico indígena de la cultura Kogui, la palabra es la base de construcción, la transformación y la curación. Una de las formas como el indígena utiliza la palabra es por medio de la confesión, ritual palabreado como momento de concentración, espacio donde la mente se centra en la madre espiritual y el Padre Espiritual (las autoridades). Dice el abuelo de Cota al respecto, *si a usted se le dificulta pensar en los abuelos imagine dos viejitos, dos abuelitos sentados escuchándolo a usted sobre sus pensamientos, emociones y sentimientos.*

Aunque la conexión directa se hace con estas autoridades, el confieso se apoya del ritual del círculo de palabra, donde se cuentan esos pensamientos, emociones y sentimientos, en general todo lo que se ha vivido, se procede en círculo alrededor del fuego sagrado de transformación y en la maloka, la casa del Universo, lugar sagrado, donde además se cuenta con el apoyo de la comunidad como colchón de afecto, presencia de escucha conciente y lugar de sabiduría en comunión y corresponsabilidad de otredad en ritual.

Y aquí vale la pena rescatar que *cuando confesamos soltamos recuerdos, impulsos y fantasías que constantemente negamos*, y es que a la mirada transpersonal todo lo que posee la persona a nivel sensorial, mental y espiritual está a su servicio, es cuestión de descubrir y transformar, “Así como de información sobre el potencial psicológico y sobre la importancia que tiene que asumir la responsabilidad no solamente del propio comportamiento, sino también de la propia experiencia” (Vaughan, 1982. Pág. 256), es por ello que durante el confieso la persona comienza a asumir todo lo que hace parte de ella, ya no dejándolo a un lado y rechazándolo, sino trayendo esos contenidos para trascenderlos por medio de la experiencia directa de dulzura y perdón, la experiencia ancestral espiritual de entrega y de consejo.

Apoyados en las siguientes afirmaciones, *la palabra es la esencia del confieso, requiere entrega profunda y sincera, y... cuando alguien se libera de lo que está sintiendo y pensando se acerca más a sí*; se plantea el confieso como otra alternativa dentro de esta gran psicoterapia ancestral, que servirá de camino hacia la



fuente, hacia el sí mismo, hacía el espíritu que la filosofía perenne plantea está dentro de cada uno, y que conduce al despertar de la conciencia.

Escuchar y compartir el confieso en los círculos tan concentrados y sublimes de palabra, permite entregar lo negativo a Madre y Padre Espiritual, liberar el alma de la presión del ego que también se puede evidenciar en los que comparten el confieso, cuando se exponen los sentimientos de los otros en verdad surgen comprensiones de la humanidad, plasmadas en terceros que viven situaciones cotidianas o profundas parecidas a las nuestras, se abre una perspectiva colectivamente compartida, como plantea Wilber (1998. Pág. 94) en sus cuatro cuadrantes, *en la medida en que un holón individual evoluciona y se desarrolla, -en la medida en que la conciencia de los individuos crece en profundidad de la simple sensación hasta las imágenes, los conceptos y la razón-su visión colectiva del mundo se hace más profunda y más compleja.* Entonces, se plantea al confieso como una forma de conciencia colectiva sobre el psiquismo.

Importa advertir que el espacio de sacralidad presente en el ritual evidencia la esfera de aceptación, entrega, empatía y eticidad humana deseable para la entrega, pero se insiste, va más allá, es la sensación misma de que se es escuchado en profundidad de sabiduría espiritual, de que se es total y en esa lógica se profundiza la mirada (despulgada) propia y se descubren los sentidos potenciadores de la dificultad como desarrollo humano compartido desde el telos espiritual. La fuente cosmogónica numínica telúrica, la comunidad y la orientación del sabio consejo posibilitan en ser de mismidad que tanto el individuo como el colectivo sean permeables al efecto curativo de ancestralidad.

Y quizá como muchas de las herramientas ancestrales planteadas en esta investigación, el confieso es expresado de la siguiente manera, *otro medio para la sanación y el encuentro con el sí mismo, practica donde se pone en palabra el ego y el malestar*, ya que con la colectividad compartida, la entrega a un sabedor espiritual como el Mamo, Padre y Madre Espiritual, el fuego, los elementales, las plantas sagradas y el consejo recibido por la palabra dulce, la liberación del alma y la tan anhelada sanación llegan de lo profundo originario, es decir, en conexión con lo



sagrado, la sanación viene desde adentro del ser ancestral como curación del alma.

Trasnochos.

En la Noche el Negativo Duerme y en el Día Trabaja.

Dentro de las diferentes tradiciones indígenas que aún se conservan en las diferentes etnias de Colombia está el trasnocho, práctica que como su nombre lo indica se realiza en las noches, pues en el día según la ley de origen se trabaja cultivando y se entrega a la Madre Tierra sembrando el alimento como realidad física. En la noche comienza la entrega espiritual.

El trasnocho se vive cuando se convoca a la Maloca, todos reunidos en torno al fuego después de que el sol se oculta, dialogando en círculo frente a este abuelo espiritual, compartiendo las enseñanzas que dejó el día, las mujeres tejiendo y los hombres mambeando para estar en trascendencia y escuchar a la Madre Tierra que pone las palabras en los Mamos para que la compartan a los participantes hasta ya llegada la madrugada.

En la ritualidad ancestral se enseña la relevancia de trasnochar, pues su conocimiento de la espiritualidad natural manifiesta que durante la noche el positivo se encuentra presente, la mente está lejos de la distracción del día y el medio en el que se mueve es energéticamente idóneo porque brinda la posibilidad de pensamiento positivo desde los abuelos ancestrales, como explica el Mamo Roberto (2012), *durante la noche, el positivo está presente con Madre y Padre Espiritual.*

Vale la pena rescatar lo siguiente, *en la noche, con la mente ya sin las posibilidades de la luz del sol, nos podemos dar cuenta de lo que habita en nosotros*, y es que en la mirada indígena la noche como cómplice totalizante del lugar sagrado permite a la mente observar lo que quizá en otros momentos y espacios no es posible, pues esta exige una concentración que estará al servicio de la trascendencia, como dice Kornfield, (1977. Pág. 230), en el famoso texto transpersonal *más allá del ego*, “el poder de concentración se puede aplicar también al análisis de nosotros mismos, de nuestras experiencias, y a la comprensión de aquello que configura el mundo de nuestra conciencia y nuestra vivencia”.

Y es que conectándose en comunidad se entrega a la Madre Tierra las



experiencias adquiridas en el trascurso de la historia personal, así como se recrea la tradición ancestral de la memoria cultural y su saber popular, esto permite que otros comparen sus vivencias y examinen en qué punto se encuentran, por eso el trasnocho perpetua el conocimiento de crecimiento en comunidad y el valor colectivo de la relación mismidad (yo soy) – otredad (el otro es) en el complejo de lo telúrico como relación con la madre tierra. Tal como lo enseñan los abuelos cuando comparten la palabra y el conocimiento espiritual en los trasnochos, *la tranquilidad se encuentra en hacer parte de lo natural, de esta forma se respeta el orden de las cosas viviendo con armonía.*

Sí algo se puede afirmar de un trasnocho como practica psicotrpersonal es su naturaleza de experiencia o vivencia trascendental. En este sentido, interpretando a Elgin Vaughan, Walsh y Wilber (1982. Pág. 51) se puede plantear que una experiencia ancestral se caracteriza por: *a)* Ser una experiencia diferente de la experiencia ordinaria, dando la sensación de desafiar toda descripción. Se aclara que, para la mirada indígena naturalizada en la utilidad del ojo de la contemplación, esto resulta lo habitual allende la mirada tradicional del occidente que cuestiona todo aquello que no se puede describir en ojos racionales como deber explicativo. *b)* Ser una sensación incrementada de comprensión. Se sabe que la esencia del encuentro indiano hace que se entiendan cosas que la cotidianidad de occidente pierde por sólo limitarse al centrismo mental. Y, *c)* Ser una experiencia integrada al Universo donde todo está relacionado, es decir, lo que le pase a una parte de la totalidad, afectará en alguna medida a las otras partes. Esta es precisamente la fenoménica certeza del trasnocho, observación y comprensión a la luz del fuego y del abuelo, experiencia enteógena de las plantas sagradas y su ensueño despierto de sabiduría, estética trascendente del arte y la sensibilidad indígena y silencio meditativo y concentrado de reconocimiento; en síntesis, el trasnocho es una experiencia propia e integrada de comunión individual, colectiva, telúrica y Universal.

El trasnocho implícitamente posee circunstancias como el diálogo, el silencio, la fogata y la Maloca que sumergen al participante en observaciones sobre la vida más allá del contexto físico de estos espacios. En los trasnochos se observa que



buscamos salidas para alejarnos de nosotros mismos, haciendo construcciones que van de la mano de la superficialidad y la modernidad que nos habita, cogitaciones que tal cual desaparecen cuando el tranocho toma el rumbo íntimo del estar esencial. En la siguiente narración se puede evidenciar, *durante los tranochos no siempre se dialoga, en momentos el silencio también hace parte y se vuelve fundamental en el encuentro con sí mismo.*

Aquí vale la pena recordar lo que planteó Maslow, A. (1971. Pág. 186) hacia finales de los 60's, haciendo sus aportes iniciales y radicales a la psicología transpersonal, "las personas que están en un proceso de autorrealización siempre se involucran en algo más allá de sí mismas", y precisamente este arraigo de nuestra ancestralidad visto a la luz del saber Kogui se evidencia en el tranocho como medio de trascendencia. Llevando a lo que el mismo Maslow (1972. Pág. 190) plantea "la experiencia cumbre es tan profunda y conmovedora que puede cambiar para siempre el carácter de la persona".

Es por ello que se propone el tranocho como *enseñanza cumbre* y de cumbres Andinas o selvas Amazónicas, no sólo porque en estos espacios los abuelos enseñan las tradiciones de la palabra mítica y espiritual como enseñanza y alternativa transformadora al ego más racional o equivocado de occidente, prevalencia de lo formal banal, sino por lo que cada persona encuentra de sí como raíz, *en la noche entro en conflicto conmigo misma, uno que a la larga me alivia, el Mamo me contó que cuando ya son grandes viven experiencias como estar tranochando durante seis años seguidos, de seis de la tarde a seis de la mañana y comiendo una sola vez al día, esa noche entendí aún más porque era una experiencia de resistencia, aunque también entendí que era otro nivel de resistencia, la del psiquismo en entrega de curación, ...en la noche y con la luz del abuelo fuego, comenzamos a mirar nuestro ser negativo y con el paso de las horas fuimos teniendo más claridad en nuestros pensamientos negativos, mirándolos y mirándolos hasta aceptarlos en agradecimiento como enseñanza otorgada.*

Al hablar de enseñanza del espíritu se puede decir del sentido terapéutico de lo ancestral, diferentes tiempos y espacios que emergen en el tranocho como



herramienta curativa, pues sí en principio el practicante llega identificado y de la mano del gran amigo ego, con el paso del tiempo (pueden ser varios trasnochos, varios años o que complejo decirlo, varias vidas) la persona puede des-identificarse, lo que quiere decir, ya no está fijado con algún contenido mental (uno de los planteados en esta investigación, el miedo), y no es que lo haya eliminado sino que lo ha trascendido, bien sea por medio de una danza, la palabra dada por el Mamo, el silencio de la noche, el trabajo de ampliación de conciencia para acercarse a lo que Vaughan (1982. Pág. 282) denominó autotrascendencia, “en la cual el melodrama personal pierde importancia”, donde la persona no se identifica con nada y se identifica con todo, como el universo entero, como diría Lowen (1972. Pág. 255) “el hombre se siente parte de las fuerzas naturales igual que ellas forman parte de su propio ser”.

Entonces, en cada noche de encuentro se trabaja el ayu, el poporo, se teje, se dialoga involucrando diferentes temas de interés común, la sabiduría tradicional permite ver más allá de lo que se observa y es por esta razón que las tradiciones indígenas de la cultura Kogui con sus elementales, plantas y herramientas sagradas muestran el verdadero ojo de sabiduría, transparencia y tranquilidad que naturalmente guía el confuso camino hacia el interior humano, pues, *cada trasnocho es un aprendizaje del sí mismo*.

En este sentido se puede plantear que el trasnocho es una psicoterapia, un ponerle cuidado al alma por medio de diferentes prácticas (danza, confeso, tejido, mambeo), con guías espirituales como los elementales, junto al abuelo fuego y con un terapeuta físico como el Mamo que traduce y comunica de la psicología de la Madre Tierra para sanar el alma. Claro está, siempre presente la conexión interna como tejido de recursos de lo propio, las fuerzas naturales y maestras del psiquismo, el alma en potencia de amor y búsqueda, el propio espíritu, la fuerza del corazón, el consejo del íntimo psicólogo interno, el mamo interior, la fuerza de los padres, de los abuelos de cada consultante, persona, cliente o caminante ancestral. Lo que se devela es la terapia de la vida, pues en esta psicología cosmogónica de ancestralidad hay algo de la fuerza del origen, lo fecundo de maternidad vital para cada día y para cada



hijo, tal y como se planteó, *en momentos entendemos que un trasnocho no es sólo la noche sino gran parte de la vida... de las vidas.*

Es así como los abuelos y Mamos del territorio conservan el balance de la naturaleza, la equidad de lo que brinda la Madre Tierra y lo que podemos devolver como forma de pago. Por este motivo es prioritario buscar y encontrar, propositar en cada trasnocho las palabras y el pensamiento que gira en torno a la conservación de las tradiciones cosmogónicas, el cuidado del planeta, el cuidado personal, la importancia de ser gente, idoneidad de conciencia humana y la entrega a lo sagrado según el criterio ancestral.

La espiritualidad se representa en el abuelo fuego, centro de la noche oscura, quien posee la sabiduría para mostrar lo que tanto cuesta, lo que se ignora o lo que se cree resuelto. También se presenta en la palabra de los Mamos, la cual se siente como suave susurro de viento que fluye en cabeza y cuerpo, o en el maravilloso movimiento emocional como río apasionado que se cristalina, o, en la experiencia de la tierra en los pies como regreso a la gran fuerza originaria que nos siembra, y que, poco a poco llenando la visión de luz, alumbrando la noche y sintiendo paz interior logran el propósito de la curación.

Trasnochar puede parecer el mismo ritual que se repite, sin embargo cada persona en su vida psíquica vivencia circunstancias diferentes, cada ser humanizado interpreta las palabras y los hechos como se ajustan a su vida, sanando no solo su interior, sino también a la misma madre espiritual, pues como dicen los Mamos, *ella también está triste por la forma como el hombre la ha maltratado, la ha abandonado, por su analfabetismo espiritual, por la forma como el hombre ha llevado su vida, entonces dicen los Mamos, que la forma de sanarla es volviendo a poner orden en la vida, recuperando la humildad para poder entender de nuevo a la naturaleza y volviendo a trabajar espiritualmente.*

Se sana conservando las tradiciones, los sistemas de creencias y saberes de los abuelos del territorio como medio de pervivencia y mantenimiento del orden en la tierra según la ley de origen. “Tal como es la historia, así se habla. El hablar va y vuelve siempre al mismo punto, pero en un lugar distinto, da vueltas una y otra vez



sobre sí mismo, desenrollando, luego vuelve al centro, al origen” (Encrucijadas de Colombia Amerindia, 1993. Pág. 12).

Círculos de Palabra

Reconocerse y Crecer.

Quizá uno de los rituales que más se ha mantenido a lo largo del tiempo en las diferentes tradiciones del mundo, y que ha sido compartido en la mayoría de los casos sin saber su significado y grandeza es el círculo de palabra. Con los amigos, con la familia, en la tarde, en la noche, la gente se reúne para hablar, dialogan de un tema u otro, de manera espontánea o intencional, y sin saberlo, van entrelazando un tejido que poco a poco va dejando algo en sus vidas.

En la cultura indígena los círculos de palabra como ritual de cotidianidad se presentan en los momentos en que los sabedores mayores o Mamos sienten el llamado de la Madre Tierra *para compartir el mensaje que ella tiene para todos sus hijos*, tradición de la palabra fecundada en femenino y actuante en masculinidad como lenguaje del espíritu, sentido y telos de lo transfraterno como gran obra de evolución solo posible desde la poesía humilde de psique en totalidad de entrega.

La autoridad indígena reúne a la comunidad en círculos, pues en el círculo todos son iguales, hijos de la misma Madre, va dialogando el mensaje que ella envía, pero también las personas que están allí participan con su palabra, pues la Madre también habla a través de ellos, contando experiencias, pensamientos, sentimientos o emociones que han tenido; se comparte alguna medicina indígena o se acude a alguna planta sagrada, pues son parte del lenguaje de la Madre y también ayudan al proceso de descubrimiento, conocimiento y reflexión sobre el linaje y los ancestros.

Es así como en un círculo de palabra se puede poner de todo lo requerido para ser gente, gran categoría de humanización, se puede explicar por ejemplo el significado de la coca, la planta sagrada que representa la mujer, tanto en la familia Tairona como en la Chibcha. Utilizada para saludarse y concentrar el positivo entre los hombres, se comienza a entender porque las mujeres no la llevan consigo, pues la coca es la misma mujer, y por esto para los hombres es tan sagrada, (pues la mujer en la tradición es sagrada y posee sabiduría). En un círculo de palabra también se puede



comprender que para algunas ceremonias los hombres tienen sus propias malocas y las mujeres otras, pues la sabiduría de cada uno es diferente y se debe trabajar de diferentes maneras, por eso puede que mientras la mujer teje, el hombre trabaja la tierra. En síntesis, un círculo es espacio para la palabra que se necesite, para la prescripción ritualística y mítica que se perciba como necesaria, cada círculo es método de relación y ancestralidad con tradición y vivencia de memoria y curación.

Pareciera de nuevo entonces que es la palabra la que se utiliza como medio de transmisión y conservación de la historia y las costumbres arraigadas de los ancestros, es la vida popular de la sabiduría “donde la conciencia colectiva se desarrolla de la mano de su gran amiga la conciencia individual” (Wilber, 1998. Pág. 26). Es por ello que el círculo de palabra representa la interpersonalidad profunda y compleja desde la individualidad con la que cada uno llega. Un círculo sagrado desarrolla dulcemente los cuadrantes nombrados por Wilber, el interno y externo, lo colectivo e individual, conciencias que integradas permiten llegar a la Gran Cadena del Ser, donde el todo y sus partes se viven y son igualmente importantes.

No en vano se plantea que la palabra de los Abuelos y Mamos genera movimientos en el interior, es una palabra *dulce*, porque no ataca, no agrede, invita sin la persona darse cuenta, o así lo quiera, fluye hacia la reflexión y la transformación. Con el intercambio de saberes se va formando un tejido y una mochila espiritual que permite el proceso de desaprender y luego volver a aprender, un proceso que requiere el descubrimiento de lo más profundo de la persona, el descubrimiento quizá de lo doloroso, pero también el descubrimiento de lo bueno, puro y esencial.

En los círculos de palabra se trabaja la armonía que se encuentra en la comprensión del interior, según las palabras de los hermanos mayores dicha armonía es la integración del cuerpo y el alma, poniendo como ejemplo el estar conscientes de las reacciones que el cuerpo genera a cada pensamiento, emoción y situación, como dice Lowen (1972. Pág. 258) sobre el hombre en la Edad de Piedra “vivía en términos de su cuerpo, estaba profundamente inmerso en el presente y era muy sensible a todos los matices del sentimiento”.



Definitivamente es en los círculos de palabra donde los holones colectivos o comunales parecen aumentar, una suerte de verdadera polis, de sintiente comunión da existencia a una red de relaciones que permiten crear una visión del mundo compartida, una visión que solo (individual-interior) o desde lo exterior (individual-colectivo objetivo), se queda reducida o fragmentada, una visión que compartida permitirá al hombre estar en comunión con la naturaleza, establecer ese contacto con la “totalidad perdida” (Wilber, 1998. Pág. 123).

Sí para el hombre moderno integrar lo individual con lo colectivo y lo interior con lo exterior ha sido difícil, el sabedor indígena ha tenido claro que dicha integración se puede generar en diversos momentos y de diferentes maneras. Ellos hacen conocer en palabra dulce y cultivan en cada persona la riqueza del aprendizaje, divulgando que el camino adecuado hacia el crecimiento espiritual debe ser su denominada conciencia del positivo, pues allí, cada persona se encuentra con su propio interior, adquiere conciencia de los pensamientos, sentimientos y acciones, recibe la sabiduría de sus propias instancias psíquicas y espirituales que acompañan y orientan el camino. Se puede ver, no es cualquier palabra, es la voz del alma y del universo.

Tal vez por eso en occidente se hace difícil comprender la palabra indígena y el *poder* que tienen los ancestros, se le ha otorgado la misión axial a otros (razón, academia, medios), ya no son los abuelos contándole a sus nietos, ni los padres enseñando a sus hijos, la tierra hablando al corazón. Es un poder ideológico y colonizador que ahora comienza a molestar porque se queda sin palabras, se queda sin respuestas, se queda sin la base telúrica como verdad.

En síntesis, la intención de aprender con la palabra dulce de los abuelos y Mamos es lo que vincula a las personas en los círculos de palabra, acción mística de energizar y materializar el propósito, forma más verdadera de transmisión del conocimiento indígena, palabra que con su fuerza mueve las entrañas y pensamientos en función de la sanación individual y comunal por medio de la amorosa fuerza del corazón espiritual.



Danza y Música

Paso a paso llevando alimento al ritmo de los instrumentos

Al sentir el deseo de danzar en alguno de los rituales los participantes se ponen de pie, se entonan los instrumentos con tonadas alegres y rítmicas de la cultura que evocan el pasado y uno tras del otro formando un gran círculo de comunidad, se vinculan al mundo y se siembran en pequeños saltos y movimientos corporales que inexplicablemente sumergen la mente en estados radicales (de raíz) y trascendentes.

La danza se vivencia haciendo saltos y movimientos rítmicos que dulcemente acarician el mundo y le dan la bienvenida a las autoridades físicas y espirituales, movimiento vibracional corporal que se conmemora, signo de estética viviente e involucrante que se recuerda y se honra en sentido cosmogónico como fuerza para el psiquismo, ...*el Mamo pidió que se siguieran tocando los instrumentos con el fin de que bailáramos una danza de bienvenida, el Mamo Roberto tocó la armónica y luego el tambor, se danzó con saltos cortos cada uno en su lugar, intenté poner mi mente en blanco, me concentré en los saltos y en los sonidos que se movían dentro del lugar. Hubo instantes inmensos de tranquilidad y alegría, temporalidades tan conscientes y tan poco pensantes.*

En los diversos rituales se entonan instrumentos y se canta para guiar los pasos de la danza enseñada por los abuelos indígenas, estos son los pasos del camino hacia la curación del alma y el cuerpo, pues el cuerpo como continuidad superficial y material del alma está compuesto por campos energéticos que se manifiestan con la vibración de la vida como temblor de piernas, ésto en bioanalítica energética según Hoffmann, R. y cols (1997. Pág. 28) significa, “que la musculatura está sana y sigue correctamente sus funciones”, de manera similar implica el flujo del contenido emocional y racional del alma. Por tanto el cansancio físico de la danza como plenitud es sinónimo de paz interna que despeja la mente del mundo exterior e introduce a los danzantes en una ampliación de trascendencia denominada por Stanislav Groff, citado por el Grupo de Investigación en Ciencias Ancestrales (2009), como “aquella en que se da una expansión de la consciencia más allá de los límites habituales del ego y de las limitaciones ordinarias del espacio” en lo cual la superficie de la consciencia más racional pasa a un segundo plano.



Las danzas indígenas muchas veces pueden llevar a estados diferentes de conciencia, significados por el encuentro de otro nivel de entendimiento sobre la vida, entiéndase psíquica relacional e íntima y de lo que pasa en la relación. Por tanto, es común abrir niveles de comprensión de diversos fenómenos circunstanciales, existenciales o espirituales pues en el sentido mítico de la ritualidad indígena los danzantes (indígenas o no en conciencia) se encuentran inmersos y relacionados con sus linajes y raíces como medio de conexión con la Madre Tierra, en fin, es una danza psíquica del arraigo. A medida que se va danzando, como dice el Mamo *va saliendo el negativo, ideas y emociones que causan los problemas mentales en la persona*.

Lo implícito y concluyente es que a través de la práctica consciente de la danza hay un efecto terapéutico frente a la liberación del negativo, ritualización que construye un estado de conexión íntimo con lo interno, el alma en su integralidad, y sólo desde allí una conciencia de sujeción con la Madre Tierra, potencia de fortaleza y comunión con el gran espíritu de totalidad. Según la tradición, para esto es necesario que el danzante tenga pensamiento positivo, es decir, de agradecimiento, alegría y disposición para recibir la energía protectora de la tierra.

Esto reafirma que al danzar se requiere de una entrega a los estados del ánimo, puro goce de experimentación o valor de sensación corpórea del miedo, la alegría, la tristeza, el odio y el amor. He aquí la potencia energética de la evolución, el flujo emocional de expresión en conexión a la patente sensación de espontaneidad que posibilita la conexión con la Madre Tierra y con la humanidad misma, momento de éxtasis transpersonal en la que el psiquismo se inclina en la sintiente necesidad de agradecimiento a la vida y a lo divino.

La danza es una práctica ancestral de naturaleza tanto transpersonal como bioenergética porque en el desarrollo de cada movimiento, ontología del cuerpo, la música y el canto sobreviene el cuidado del alma, flujo distensional de bloqueos y represiones, como afirma Hoffmann. R y cols (1997. Pág. 13), un momento en el que además “la energía que se emplea permite la curación de enfermedades físicas pues algunas de ellas tienen origen en los problemas psíquicos”.

Ancestralmente por medio del canto y la danza se va aceptando y entregando



las cosas negativas que la persona debe devolver a la Madre Tierra, al mismo tiempo, el sentido transdireccional de los movimientos rituales devela la adquisición del llamado positivo, fuerza de relación bioética con la que el indígena se debe relacionar en mediación con la telúrica deidad para poder buscar el equilibrio. Esto se convierte en una herramienta para pagarle a la Madre por existir desde siempre, siendo la creadora de todas las cosas. Al respecto los miembros de la comunidad Wiwa de la sierra Nevada manifiestan, *en la noche nos reunimos en la parte central del pueblo, una vez más la gente nos explicaba que significaba cada danza, a quién iba dirigida, por qué iba dirigida...eran danzas para Madre, en agradecimiento por el alimento, el agua, la luz, la siembra, el aire. Acción de gratitud por todo lo que nos regala.*

Entonces, la danza y el canto son herramientas y manifestaciones ancestrales importantes porque permiten a la persona que lo vivencia comunicarse con la Madre Tierra y porque evidencian en sus analógicas estéticas valores mitológicos, como se muestra en este fragmento de un mito Kogui de profundo arraigo psiquista. A saber, en conocimiento Kogui... *la abuela Muñkulú sólo pudo vencer al hermano menor Zuimakane a través de un canto (sivalama)... Le danzaron al gallinazo, animal que consideran carroñero, el cual tiene como función el servicio público, pues desaparece los desechos y animales que se van muriendo, va limpiando los desechos, aunque también plantean que este animal da energía y abono a la Tierra.* De esta manera danza y canto se evidencian como forma estética y mística relevante de la honra a los mitos, a la Madre Tierra, a los animales y a la vida en general, es decir, acciones de la curación y la recreación de la vida a través de experiencias animistas de lo psíquico significativo.

3.4. Lo Ancestral y el Psiquismo

Hasta este punto se hace un ejercicio de interpretación de las categorías de naturaleza más cosmogónica de la comunidad Kogui intentando mostrar más que una etnografía una vivencia fenomenológica y trascendente de su identidad integral en el tiempo actual y cómo influyen en nuestra vida. En el mismo sentido se espera que de éste punto en adelante se logre una visualización de los fenómenos psicológicos más profundos que se evidenciaron en el camino ancestral y sobre los niveles psíquicos



del sí mismo en compañía de los pueblos indígenas, esto en la idea de entrever cómo tales fenómenos se han presentado en el encuentro y desarrollo del sí mismo psíquico en evolución.

En la interpretación de las categorías que se presentan a continuación se espera estar evidenciando un entendimiento descriptivo mayor sobre las dinámicas del psiquismo, evidenciadas por lo ancestral como camino de encuentro y desarrollo psicológico. Se recuerda que todo este complejo es la reflexión consecuente de los trabajos de campo y las integraciones categoriales constantes adelantadas en el proceso de investigación.

3.4.1. Miedo

De vivir la vida y las tradiciones ancestrales.

El sentimiento de miedo pertenece a la vida, es parte de la existencia cotidiana, definido transpersonalmente por Osho (2008. Pág. 127) como el existir de un solo temor básico, “el miedo de perderse a Sí mismo”. Ese gran miedo abarca o se fortalece de otros tantos que hacen la realidad de la persona, miedo a perder el control, perder la certeza, perder lo que se quiere hasta el nivel de *un* pareciera no hubiese seguridad de nada ni en nada.

Al parecer el miedo es tan común que juega el papel de mandato o condena al cual todas las personas están destinadas, un mandato amargo que invade todo el tiempo, con el cual occidente decidió crecer el día que puso su seguridad en manos del otro racional, filosófico y científico de la modernidad, perplejo momento en el que creó una actitud objetiva basada en el distanciamiento del hombre consigo mismo. Sin embargo, ¿qué hace el miedo que pareciera que se necesita para sobrevivir?

En principio se podría plantear al miedo como un sentido de conservación del ser humano. Creamos y construimos el miedo para conservarnos como seres en control de la vida, una creación del mismo hombre para buscar afuera, según Lowen (1994, Pág. 257), la rigidez se convierte entonces en el mecanismo psicológico de supervivencia, la idea de aflojarla provoca temor, un estilo de conservación que le va a asegurar al hombre que su distanciamiento, lógica y razón tienen un sentido en la



existencia, pues será en la que se apoye para sobrevivir, como dice Osho (2008, Pág. 131) “Su miedo es una medida protectora de la vida”.

No obstante, también se puede plantear al miedo como el fantasma del inconsciente *oscuro* que llegó a reafirmar el psicoanálisis tradicional, aquello que se archiva en la reserva inútilmente desechada de la psique, que causa malestar e incomodidad y que por lo mismo se reprime en el anhelo de su evitación. “Escapar del miedo, eludirlo, tomar una novela y leer sobre lo que hacen otras personas, mirar televisión, ir al templo o a la iglesia... todo eso sigue siendo una evitación del miedo, y cualquier evitación del miedo sólo lo incrementa y fortalece” (Krishnamurti, 1995, Pág. 49).

Cuando ésta parte oscura hace su aparición, lo hace en forma pensada del temor, adueñándose de la mente y las acciones, convirtiéndose así en angustia, preocupación, imposibilidad, tristeza y dolor. Se ha encontrado, *en el miedo me pierdo hasta enloquecer*, pues al parecer su naturaleza es desconcertar, no asegurar, generar cierta incertidumbre, naturaleza que en occidente es interpretada como perjudicial, caótica y trastornadora. Extrañamente lo señala Levy (1999. Pág. 12), “El miedo, es, por lo tanto, una emoción negativa, pura perturbación. Hay que tratar, por todos los medios, de no sentirlo”.

Al parecer la relación entrañable del miedo con el ego, ha hecho la situación más difícil en occidente, la siguiente descripción lo muestra, *el miedo, es el ego que no me permite ver la esencia del ser*, pues su defensiva restringe, no permite ir más allá de él, construyendo una fuerte creencia en su ilusoria seguridad, haciéndose identificación en todo momento, fortaleciendo los afanes, direccionando la vida de las personas, fortaleciendo un yo egoísta que se posiciona como rey ante sus propias fragilidades. “Por ejemplo, un comportamiento inadecuado motivado por el miedo, independientemente del que se trate: *miedo a la pérdida, al rechazo, al fracaso o a lo que fuere*, cambia automáticamente cuando uno empieza a ver que tales miedos se fundan en la identificación ilusoria con el ego como entidad aparte y existente de suyo” (Vaughan, 1982, Pág. 288).

Para la mirada indígena el miedo es del negativo, lo que implica la



aceptación maestra de dolores, tristezas, ansiedades y pensamientos de rabia y rencor. Como se evidencia en las narrativas, *el miedo es el círculo vicioso que se apodera de la mente*, del cual se debe aprender para luego transformar en positivo, sin embargo, para llegar hasta allí el camino indígena muestra que habrá que reconocer y seguir caminando, pues ese trayecto no termina, pues el miedo siempre acompañará, aconsejará, protegerá y transformará, ya que la aceptación es un proceso de tiempo, proporcional a nuestra resistencia a la entrega. Qué cada vez se reconozca algo que no había estado a la vista o se vuelva a mirar de frente a algo que ya había hecho su aparición, no quiere decir que ya se haya culminado o terminado el camino, pues a lo largo de la investigación se ha hecho evidente que la sanación indígena no es una cura milagrosa e instantánea, y que todos los procesos allí involucrados requieren de nuestra atención por tiempo, aunque esta misma idea de proceso puede ser en sí una trampa temporal del mismo ego.

“Estar consciente del miedo y aprender sobre el miedo en uno mismo, implica no interpretar para identificarse con ese sufrimiento en palabras que se asocian con el pasado, con el conocimiento; y, en el propio movimiento de aprender acerca del miedo, de aprender sin verbalizar, o sea, sin adquirir conocimientos al respecto, uno encontrará que la mente se vacía por completo de todo temor” (Krishnamurti, 1995, Pág. 59). Pues sí de algo es barrera el miedo y el mismo ego, es de acercar al hombre a la Madre, a sus mandatos, a su orden y voluntad, a la fe y el respeto en ella, y no es que el indígena no tenga preocupaciones, pero se insiste tal y como dijo Lowen (1972, Pág. 257) refiriéndose a un bosquimano en África “le mantenía una profunda fe en la naturaleza y en él mismo”.

Entonces, se puede evidenciar que el miedo a las situaciones nuevas es una representación de lo negativo, del ego que es parte de la vida cotidiana del occidente que genera sufrimiento, recreando casi que sistemática y constantemente puertas cerradas hacia el propio encuentro. Esto es mostrado por el Mamo Roberto como angustia al pasado y al futuro de las circunstancias que no conocemos pero que predisponemos como reales. Instancia de racionalidad que se construye en nuestras mentes como máscara o mascaritas que ocultan el ser y a la vez crean una barrera entre



la fuente (Madre Tierra y Padre Espiritual) y el Sí Mismo. “No hay una mente nueva si el pasado está siempre operando. Eso es un hecho, lo veo. Entonces, al ver eso, me doy cuenta de que estoy atemorizado. No sé qué sucederá. Necesito, pues, aprender acerca del miedo.” (Krishnamurti, 1995, Pág. 53)

El temor a la pérdida nombrada por el abuelo Fernando como apego es la sensación insoportable de vacío del estómago, junto a la inutilidad y superficialidad de las cosas materiales con las que se trata de llenar y a las cuales nos aferramos como medio de distracción de las dificultades emocionales que se tienen que vivir. La siguiente narrativa es prueba interesante de esto, *nos hizo la aclaración ante la pregunta que le realicé, intentando parar el temblor de mis piernas en ese momento: ¿Por qué la confusión y el miedo ante lo ancestral? ¿A seguir el camino?: “El apego” eso dijo, manifestando que quizás no podíamos vivir sin las cosas materiales, nos dijo que todo se acaba y no es más que materia, el miedo es normal pues tenemos de mucho tiempo atrás ese apego a las cosas y a todo lo que nos han enseñado que por alguna u otra forma tenemos que vivir, mencionó que no éramos nosotros sino todo lo de los Abuelos españoles, negros e indígenas unidos.* En palabras de Osho (2008. Pág. 144) se referiría así, “no os preocupéis, porque aquello que puede desaparecer, vale la pena que desaparezca”. Un curso de milagros lo propone como, nada real puede ser amenazado. *Nada irreal existe. En esto radica la paz de Dios.*

Y es que quizá sea el miedo el que no deje ir hacia adentro, hacia el sí mismo, el que contamine el interior, en ese sentido es importante retomar la siguiente narración, *el miedo absorbe al espíritu*, pues no permite que el hombre se acerque a él, luego sólo goza de las experiencias sensoriales y mentales, sin considerar y prestar atención a las experiencias espirituales, tal vez cuando el hombre logre aceptar la mirada de los tres ojos (cuerpo, mente, espíritu) o experimentar en las tres esferas (experiencias sensoriales, experiencias mentales y experiencias espirituales), podrá alentar la trascendencia del ego en una liberación espiritual (Wilber, 1998, Pág. 207).

Y aunque el hombre de occidente vive con miedo, y se une a otros a través de sus miedos, es posible que comience a caminar *dulcemente* (en palabras Kogui) con el miedo, a darse cuenta “que el miedo es innato y esencial” (Osho, 2008, Pág. 130),



luego, es posible que dé el paso hacia adentro dejando afuera al miedo, abrazándolo en los sonidos dulces del silencio, desprendiéndose de lo que siempre se ha creído, aceptando con humildad que siempre estará ahí.

La persona podrá ser libre, podrá sentir el espacio del no miedo, podrá sentir que todo es posible, sabrá lo que es entregar, pues habrá confianza y volverá a retomar el camino sabiendo que existe un lugar donde no hay nada que temer, un lugar donde el espíritu muestra que la casa está adentro. “...Creías que eras alguien, y de pronto, en un momento de soledad, empiezas a sentir que no eres eso” (Osho, 2008, Pág. 142).

Así pues, es que se plantea que el practicar y mantener las tradiciones y costumbres de la cultura Kogui, cura el sentido del negativo (miedo), que aunque enseña en su interior, es el aprendizaje que se debe dejar atrás para continuar con la existencia del positivo donde no hay oscuridad ni temor, ruido ni frío, donde los miedos de la historia creada por el mundo en el que crecimos, mundo occidental, se honran, se perdonan con amor y se entregan a los abuelos y elementales, “el miedo aceptado se convierte en libertad” (Osho, 2008, Pág. 156).

Al dejarnos ir como la corriente del río en el recorrido de las tradiciones ancestrales Kogui se posibilita la entrega a la conciencia del cuerpo y la mente, a los mitos, pues como dice el Mamo Roberto, *curamos por medio de historias*, sanamos desde los rituales², plantas sagradas y elementales que endulzan el pensamiento, se logra solo así, entonces la renovación de lo conocido (el miedo), y hacer del camino de crecimiento espiritual lo más provechoso, donde la fuente, el origen como verdad, se dispone en certeza.

3.4.2. *El Ego*

Lo carnal, lo sentimental y lo transpersonal.

“El reconocimiento inicial de la adecuación del sueño materialista llevó a algunas personas a iniciar la búsqueda interior de la fuente de satisfacción que no habían podido proporcionar los esfuerzos externos” (Vaughan, 1982, Pág. 263), el

181 ²La persona toma un limón en cada mano, va haciendo círculos hacia afuera con sus manos, en forma de entrega, mientras las va pasando por todo su cuerpo, hasta llegar a la cabeza, para luego ser entregado dicho miedo a la Madre Tierra.



esfuerzo de dicha búsqueda arrojó entre tanto, la mirada que había tenido occidente, donde se había estudiado al universo a nivel material, viéndolo y entendiéndolo desde una mirada reduccionista y atomista.

Poco a poco se comienza con la indagación sobre la naturaleza esencial del ser, tema que quizá para algunos en occidente siga sonando a patológico, ya que para oriente dicha búsqueda ha estado desde miles de años atrás, y en lo ancestral es tan tradicional como el hecho de cultivar la comida. Dentro de estas investigaciones, que tanto han inquietado a muchos, no se puede obviar el estudio de una categoría como lo es el ego, pues se verá como es: maestro para la comprensión del ser.

Según la definición planteada por Wilber (1998, Pág. 123), el ego es el “disfraz adaptativo a la realidad física de este mundo, la construcción y descripción personal que nos sume en la ilusión de la separación, esencia del sufrimiento humano”. En este sentido se hace necesario rescatar de la investigación que, *el ego se camufla en las máscaras que poseemos y de las cuales no somos conscientes, somos máscaras generadas por el ego*, pues su esencia trabaja a través de una máscara de identificación que hace pensar y sentir que eso es lo único, su convencimiento es tan *eficaz* que a simple vista no se identifica y mucho menos se reconoce, la máscara juega muy bien su papel, no permitiendo verse a sí mismo.

Se hace importante entonces revisar como el ego se va convirtiendo en una carga que no se puede ver del todo, ni cara a cara, las narraciones lo evidencian, *-los egos se vuelven cargas que nos ciegan la mirada en el camino-*, *-El ego se manifiesta en tristezas que atormentan nuestra posibilidad a la felicidad-*. Una carga que se cree que es para siempre y que en todo momento se debe llevar consigo, como diría Tolle (2005, Pág. 19) “la identificación total con el pensamiento y la emoción, es decir, con el ego”.

Se sobre evidencia aquí cierta inconformidad que la mayoría del tiempo perenne no ha convencido a oriente y que comienza a inquietar a occidente, Ram Dass (1982, Pág. 211) en *Mas allá del ego* comparte un buen ejemplo, “Tu ego es una serie de pensamientos que definen tu universo. Es como una habitación familiar construida de pensamientos; a través de sus ventanas ves el universo”, pero, ¿se



tendrá que estar todo el tiempo en esa habitación?, ¿se podrá pasar a otra?, ¿existirán otras habitaciones?, él mismo responde como sentido del cuidado del alma, “Hay una alternativa. Puedes mantener ese cuarto familiar para usarlo cuando quieras y estar en libertad de ir y venir” (Dass, 1982, Pág. 212).

Y quizá sea allí donde radica la visión que los Kogui le han dado al ego, pues en la mirada indígena el ego es la creación de juicios (pensamientos) que dominan el interior, mostrándose como la energía que nos aleja del verdadero ser, al respecto coinciden los Mamos de la Sierra Nevada, “definirse a través del pensamiento es limitarse a sí mismo” (Tolle, 2005, Pág. 42), creando juicios y vanidades, resentimientos “no solamente con respecto a otras personas, sino también a las situaciones” (Tolle, 2005, Pág. 60).

El ego representa máscaras exteriores, las simuladas realidades y condicionantes guiones cavernícolas de envidia, rencor, odio, frustración, entre otras, definidas de manera indiana como el negativo que domina la mente hundiéndola en tristezas y amarguras constantes que se alejan del mundo interior, viviendo en el cuerpo físico, en el dolor psicológico constante; ejemplo de ello lo encontramos en la siguiente narrativa, *me abracé a una palmera con desesperación, arrodillado en el piso sin parar de vomitar y pidiendo a Dios que me quitara todo el malestar, pidiendo perdón por la vida que había llevado llena de equivocaciones y situaciones en las que me refugié para alejarme de la vida, me fui por momentos.*

Tal cual se ha venido planteando, se sabe que éste negativo puede ser transformado en los diferentes usos y costumbres de la ancestralidad (trasnochos, danzas, pagamentos, tejido, confesos), amorosas técnicas de la ritualidad que se convierten en la senda para el desapego de los hábitos a los que el ego acostumbra. Tanto en la tradición indígena como en aquellos que se han dedicado en oriente y occidente a estudiar la profundidad de la conciencia, este desapego pide en un primer momento la atención de la persona, pues seguir ignorando al ego, es seguir en la preocupación, la envidia, en la defensiva, en la angustia y el dolor de la víctima.

Los abuelos indígenas lo llaman sanación, “los cristianos salvación, los budistas liberación e iluminación” (From y Xirau, 1968 citados por Walsh y Vaughan,



1982, Pág. 55). Esta sanación del ego se plasma en la apertura, aceptación y entrega consciente y visionaria de dichas representaciones o máscaras, logos transpersonales que las reconoce como malestar, identificándolas, honrándolas y confesándolas, “ese es el ser, el verdadero yo interior. Cuando me reconozco como tal, lo que sucede con mi vida deja de ser absoluto y pasa a ser relativo” (Tolle, 2005, Pág. 64). Entonces, el ego es una ilusión que, aunque fuerte en ocasiones no es superior a la Madre Tierra o a la conciencia transpersonal del alma, por ello no se le puede permitir que lleve el mando, que haga desesperar de solo pensar en dejarlo.

La intención o voluntad espiritual de sanar proclama un estado de conciencia donde se cuestiona el por qué de otorgarle tanta importancia a esta ilusión, para disfrutar en el presente de la tranquilidad y alegría natural. Según las palabras de los abuelos Koguis, “hay que estar felices para que el negativo crea que uno está triste y se aleje, en cambio, cuando uno está triste el negativo ve como si uno estuviera feliz y se pega” (Mamo Roberto Nacogui, 2011). Entonces se hace importante tener claro que “el ego está ahí en calidad de servidor nuestro” (Dass, 1982, Pág. 213), pues siempre va a estar ahí como medianía estructurante de la funcionalidad cognitiva, pero de cada uno depende cómo lo utiliza y cómo aprende de él.

Interrogando quiénes somos y con qué sentido estamos en la vida, entramos en la trampa de lo que puede significar estar bien o mal, de lo que puede ser pecar como enjuiciante sentido para juzgar las vivencias que se van adquiriendo con el trascurso de la historia, se reconoce en la cultura Kogui que dichas vivencias egoicas son parte del aprendizaje del camino marcado por Madre y Padre Espiritual para cumplir con el fin común ya plasmado sobre el tejido de la creación, fin que gira espiritualmente en lo positivo o en la enseñanza de ir a él. Los Mamos dicen, *sí mi hijo quiere aprender muy bien, déjemelo que consiga mujeres, déjemelo que se emborrache, que es que él quiere aprender bien profundo lo que la madre tiene que enseñarle* (Mamo Manuel, 2011).

En occidente el ego que habita en nuestro ser se encuentra en la plenitud ya que se prefiere cultivarlo, distraerlo y alimentarlo antes que estar en la conciencia de las fuentes espirituales. El ego entendido como el negativo pone trabas a lo que



somos con afanes, perezas, tristezas e intranquilidad que lo engrandecen, “la ira o el resentimiento fortalecen enormemente al ego” (Tolle, 2005, Pág. 100) sumergiéndolo en lo más profundo del inconsciente. Esto se refleja en las máscaras puestas al mundo, máscaras que lastiman y las cuales convencen de su necesidad.

Durante los rituales indígenas los egos se evidencian en desnudez con cada experiencia de la conciencia y la fuerza de la palabra cosmogónica, esencia develadora desde el conocimiento mítico, la palabra dulce, las plantas sagradas y los rituales de los abuelos que muestran como el mundo occidental construye juicios y máscaras ilusorias que al ser desnudadas frente a la potencia emancipadora de las vivencias ancestrales, salen a la luz del abuelo fuego dentro de la oscuridad de las Malocas para ser observadas, es decir, salen a la luz del dulce corazón como fuerza del ser en espíritu.

Dentro del proceso de sanación anteriormente nombrado es importante rescatar lo que dicen los abuelos, *respetar el pasado para que no lastime el presente*, pues dentro del descubrimiento, al identificar y mirar frente a frente no se puede ignorar que hay una historia que quizá nos *identifica*, causa dolor o nos muestra elementos del presente, un pasado que en palabras de los indígenas se honra espiritualmente, aceptándolo con amor, comprendiéndolo y la mayoría de las veces perdonándolo. Entonces no se desecha, olvidando y recriminando, generando represión y resentimiento como negada sombra, se camina junto a él, siendo él quien nos sirve a nosotros y no nosotros a él.

La palabra de los abuelos y las vivencias cosmogónicas de la cultura hablan del ego como la fuerza del negativo que es capaz de alejarnos de la realidad haciéndonos habitar y vivir mundos y realidades que no pertenecen a la identidad más profunda y al ser en su interior, como dice Tolle (2005, Pág. 12) “el impulso inconsciente del ego, independientemente de la forma que adquiera, busca fortalecer la imagen de quien yo pienso que soy, el ser fantasma que comenzó a existir cuando el pensamiento (una gran bendición pero también un gran problema) comenzó a dominar y ensombreció la alegría sencilla pero profunda de estar conectados con el



ser, la fuente, dios”. En conocimiento de esto los abuelos reconocen ancestralmente que otro de los elementos que ayudan a encontrar ese sí mismo de tranquilidad es la humildad, quizá la más cuestionada y vigilada por el ego, pues cuando ella hace vital presencia, el ego se debilita.

Los rituales muestran cómo el ego se compone de una mirada recurrente hacia lo superficial que nos rodea y cómo éste se confunde con nuestro interior. La frase común de los abuelos, *para qué llorar sobre la leche derramada*, expone según ellos las dimensiones de temporalidad que atan a las personas al pasado o al futuro y fortalecen al ego. *Esa creencia de lo que yo soy en miedos no es real, eso no existe, plantea el Mamo Roberto, lo único real es madre y hay que tener voluntad para estar en ella, bueno y perdón, sólo el perdón de lo pasado nos libera, nos permite enfriar el corazón, porque el ego calienta y quema por dentro* (Palabra en Tenjo, 2011).

Entonces qué es el ego para lo ancestral, es un negativo que viene a enseñar, es una fuerza que no existe como existe la luz, pero que tiene fuerza, es el pensamiento caliente que se hereda, el mal vivir físico y mental, las máscaras y la intranquilidad de cargar con el pasado y la energía del negativo, es aquello que ha alejado al hombre de la Madre Tierra, trampa de lo peor del pensamiento, del ego cogito enfermado de absolutismo, conceptos e identificaciones que no hablan el mismo lenguaje de femeneidad. Sin embargo, en coherente y totalizante ironía, este mismo negativo es propósito de positivo como potencia de curación, la dificultad egoica muchas veces funda y contiene la fuerza de la conciencia curativa. Igualmente, para los Mamos también existe un ego positivo, en sus enseñanzas este es el del pensamiento ordenado, dulce y enfriado, el pensamiento que sabe, que emana de la sabiduría de estar en comunión con lo sagrado.

En las tradiciones indígenas los abuelos enseñan a ver el interior de nosotros mismos, descubrir al negativo con plantas de agua para no quemarse, perdonar y perdonarnos, enfriando y ofreciendo a Padre y Madre Espiritual el pensamiento negativo y positivo. Por eso también el ego llega a ser un gran maestro, “pues ha sido creado para ayudar a que se realice la totalidad: toda la psique” (Jung, 1964, Pág. 162), la cual incluye también ese *si mismo* que en la visión indígena es más cercano a



la fuente, la voz interior, y que está en constante intención femenina de orientar y comunicar con el ego. “Es el ego el que proporciona luz a todo el sistema” (Jung, 1964, Pág. 162), mostrando una vez más esa totalidad que en Jung se orienta hacia el sí mismo. Sin embargo, más allá, es tal vez en el planteamiento de Wilber (1998), en el Gran Nido del Ser, donde al igual que en lo indígena el espíritu será esa totalidad a la que el hombre debe volver y de la que el ego es partícipe. Para los abuelos, no es la pelea con el ego, es el abrazo amoroso a un ego en curación.

Entonces depende de si el ego está dispuesto o no lo está a escuchar el mensaje del sí mismo, para así poder ser descubierto como maestro, porque una vez descubierto será el camino que lleva al origen, el sentido y movimiento que lleve al espíritu y a la tan nombrada sanación de los abuelos indígenas. En síntesis, más allá del ego está el sí mismo (con su contenido vital, potencial y esencial), para los Mamos, el espíritu, el linaje y los abuelos significan la tranquilidad, vivir en madre y su ley ser como parte y fluir en la totalidad, el ego es el obstáculo, pero también el camino, es la ventana, el cristal limitante, pero también la puerta abierta, *que extraño gran maestro.*

3.4.3. Tranquilidad.

Al hablar de empirismo casi siempre viene a la cabeza la experiencia dada por nuestros sentidos, además de su anexo moderno en lo científico y pragmático, la experiencia mental reducida al racionalismo y la lógica, pensar más allá sería para algunos dejar de hablar de empirismo. Por ello y con el pasar del tiempo es que se ha propuesto y a la vez recordado que la clave de este regular de la verificación empírica es la experiencia directa; experiencia que se vive en los tres planos o niveles principales propuestos por Wilber (1998, Pág. 213) y rescatados en esta investigación: el sensorial, el mental y el espiritual, quizá es por lo mismo que en cada nivel hay un desarrollo, cada nivel tiene sus características propias e igualmente validas, y cada nivel, hace que la persona lo experimente de forma directa.

Así, interpretando a Wilber (1998, Pág. 213), se valida que en el nivel espiritual también existe la experiencia, la cual no es producto ni de la razón ni de la



sensación única de la materia, sino más allá, de la contemplación, sus prácticas espirituales, su misticismo y sus datos. “El laboratorio del místico es su propia mente y el experimento es la meditación. Tú mismo puedes verificar y comparar los resultados de tu experiencia con los resultados de otros que también hayan llevado a cabo el mismo experimento” (Wilber, 1998, Pág. 205).

Partiendo de lo anterior y sabiendo que existe una experiencia espiritual real (tan válida como una sensorial y una mental), se puede afirmar el hallazgo sobre diferentes formas de dicha experiencia espiritual en lo ancestral indígena; el trasnocho, danza, confieso, encuentro con plantas y tejido entre otras, son las prácticas que constatan entre sus resultados la tranquilidad, elemento central que se advierte plantea de igual forma Tolle, E. (2005, Pág. 2), quien afirma “la realización espiritual consiste en ver claramente que no somos lo que percibimos, experimentamos, pensamos, sentimos; que no podemos encontrarnos en todas esas cosas que vienen y se van continuamente”.

No obstante, el camino encontrado muestra una posible nueva ruta donde el místico (en palabras de Wilber) se encontrará de frente con su ego, pues no se puede negar que para dicho proceso habrá que aceptar aquello con lo que se identifica la persona, lo que ha causado y causa dolor, sus miedos, angustias, rabias y todo aquello que lo aleja y lo mantiene en una intranquilidad constante. Una ruta donde “el ego tiene que ser capaz de estudiar atentamente y entregarse, sin ningún otro designio o intención, a esa incitación interior hacia el desarrollo” (Jung, 1964, Pág. 163).

Se reafirma que desde la mirada indígena la tranquilidad llega cuando se transforma lo negativo, se saca dulcemente todo lo que cansa y pesa y se transforma en positivo, pues se insiste, se trata de una gran intención de revisión y perdón al espacio interior, a lo que causa dolor e incomodidad, llegando al despertar que tanto plantean en oriente o a la liberación nombrada por Goleman (1998).

Esto requiere reconocer que la tranquilidad se crea de la observación y el aprendizaje de momentos álgidos y dolorosos. La experiencia de campo, las narrativas y nuestra situación psíquica así lo evidencian. Es decir, se creía que esta investigación en comparación con anteriores sería más fácil en cuanto a la mirada



psíquica, pues se trataba de la dulzura de los Kogui. Pero no resultó así, igual que en otras tradiciones y prácticas ancestrales resultó un ejercicio confrontador, desestructurante y amenazante de la falsa seguridad del ego para los que lo asumimos. Nadie creería que la palabra dulce penetraría cómo dardo de conciencia en el cuerpo del dolor para remover, asustar y mostrar posibles caminos hacia lo más sincero, hacia la fuente, nadie creería que la vivencia Kogui mostraría la totalidad de la psique en sus tradiciones, que “se llegaría al profundo conocimiento interior: el sí mismo” (Jung, 1964, Pág. 162).

Entonces, los rituales muestran constantemente como los Mamos solicitan que cada persona expulse sus tristezas como medio de confieso, que deje hablar a su ego (desentendido de toda finalidad intencionada y voluntaria), para luego escuchar el sí mismo referido por Jung (1964, Pág. 37) “centro regulador que proporciona una extensión y maduración constante de la personalidad”. Dicen los Mamos *-que confiesen a la Madre Tierra-*, así se pone de frente a cada existencia para reconocer sin dolor ni sufrimiento. Esto mismo se rescata en la siguiente afirmación de una narrativa, *la preocupación desaparece cuando has desnudado tu alma ante Madre*.

Hoy se vive constantemente en un entrecruce de conocimientos de lo occidental, lo oriental y lo indígena, como sea, toda cultura se alimenta de una ancestralidad, de una cosmogonía de principios, lo que ha generado una necesidad de integralidad y una búsqueda de orígenes que, aunque desordenada por la presión afanosa de hacer algo, poco a poco, corazón a corazón, nos va ordenando en la tendencia evolutiva del universo.

Aquellas dificultades que se mueven en todos los niveles se recrean en el dilema psíquico de dolores, sufrimientos y angustias que se ponen cada vez más en las fronteras de lo consciente para ser resueltas, lo que hace que el camino se torne lento entreabriendo la puerta de la trascendencia. En lo ancestral y la relación más estrecha con los abuelos de linaje se siente como si el perdón y el amor fueran fuerzas universales que lejos de la explicación del ego actúan sobre nosotros en una tendencia sanadora que se nos devela a lo largo de la vida. “Después de todo, la paz representa la aniquilación (dulce) del ego” (Tolle, 2005, Pág. 37).



En este sentido más profundo de la tranquilidad se recuperan las siguientes narraciones como elementos propios del desarrollo ancestral: *-en la calma de la naturaleza recupero la confianza en mí Ser-*, *-La naturaleza me conecta con el camino de vuelta a mí-*, *-La naturaleza tiene la grandeza de la libertad-*, en estas expresiones emergentes de la constatación se evidencia primero, la serenidad y armonía que se ha perdido a través del tiempo, y segundo, cómo el camino de vuelta al origen, al linaje, a la Madre Tierra, es un camino de vuelta al Ser y al espíritu.

Participando de las tradiciones indígenas del conocimiento y su efecto transformador, se sabe que su ganancia consciente se adquiere progresivamente, *sin prisa pero sin pausa*, dicen los abuelos, y agregan, *tranquilo, durante el camino Madre y Padre Espiritual brindan la sabiduría necesaria para la sanación de nuestro interior*. Es decir, quién decide mirarse, se descubre en el ego, pero sí con valor sigue mirándose, se le mostrará la sanación, pues el estar a solas, con la fe y el silencio como fuerzas terapéuticas, permitirá ver la totalidad de su psique, “no solo lo consciente, sino también el gran consejero de este: el inconsciente. Jung (1964, Pág. 162).

Entonces, estar en el ser, sentir el mundo interior y el exterior, mirar no solo con el ojo crítico de la conciencia si no con el ojo silencioso de estar, es como los abuelos del territorio y ancestros muestran el punto cumbre de la trascendencia. *Es difícil, pero no imposible* repite constantemente el Mamo Roberto, hay un punto final marcado por Madre Tierra y Padre Espiritual, la paz de ser, el concepto psíquico del sí mismo. Al respecto Pablo Coelho (1996) afirma que “hay un momento en el día en el que todos los hombre tenemos la oportunidad de ser libres”, o como dice Dyer (2006, Pág. 206) “Para comunicarnos con nuestra fuente, es fundamental recordar que ésta solo puede ser lo que es: paz y tranquilidad”.

En la cultura Kogui este momento de libertad se puede experimentar cuando se participa dulce y humildemente en los diferentes rituales, el silencio de un traspasado muestra el misterio sagrado que reconecta con el ser, los sonidos de las flautas y las armónicas conectan con el instinto que da seguridad, los movimientos de las danzas vuelven a contactar a las personas con su cuerpo y la energía que estas



poseen, la palabra de un confieso descarga al interior de sus tristezas, el contacto con el Ayu armoniza la existencia, el pago realizado confronta y cuestiona para luego limpiar, el tejido pide pensar con amor y en cada puntada escuchar a la Madre Tierra como comunión sagrada y humana. Entonces el hombre deja a un lado los valores del ego y vuelve a esos valores interiores y anteriores “derivados de una sensación de armonía y conexión con las fuerzas de la naturaleza y el universo” (Lowen, 1994, Pág. 326-327).

Así las prácticas y rituales indígenas de la cultura Kogui muestran una posibilidad de camino para el reconocimiento, el crecimiento y la evolución psíquica, la de trascender la vida a través de vivirla, la que nos parece la más viable, hay más posibilidades y caminos, sin embargo, al comprender que aquí hay una relación más profunda con nuestra tierra surge un primer momento de identificación que profundiza la raíz y el arraigo con esta esencia ancestral indígena que nos origina.

Por eso cuando ha llegado la tranquilidad es porque se ha echado un gran vistazo hacia el interior, hacia la posibilidad innata que refiere Jung (1964, Pág. 168 - 173), *verse a uno mismo es sentir miedo, pero a la vez es entrar en un mundo donde los miedos se convierten en el amigo más sincero, porque te muestran lo oscuro que hay en ti..., después de aceptarlos dan una tranquilidad que permite sentir el mágico mundo que hay dentro de uno-*, es como sí en aquel encuentro la tranquilidad llegara porque el ego se ha conectado con algo mayor, se ha conectado con el sí mismo, “ese guía interior que es distinto de la personalidad consciente” (Jung, 1994, Pág. 162), se ha conectado con el espíritu, que en la mirada Kogui es el sí mismo de humanización que muestra y equilibra tanto lo visible como lo invisible, lo positivo como lo negativo, esa totalidad que también es llamada por los abuelos como la Fuente espiritual de la madre y el padre.

Es por eso que las prácticas ancestrales, en este caso de la cultura Kogui, develan un panorama de enseñanzas, de mitos y arraigos de una potente conciencia y discernimiento, que sólo en la medida en que su practicante, denominémoslo el caminante ancestral, (como dicen los indígenas, *quién ha sido llamado por madre*), profundiza con entrega, logra visionar y contactarse con lo profundo de sí, con la



energía de la fuente, la cual permite avanzar en el aprendizaje y al mismo tiempo irse desarrollando como “totalidad relativa durante toda la vida” (Jung, 1964, Pág. 162).

De pronto este momento sea el de ser uno mismo en lo esencial, el momento eterno, el momento sin tiempo en el que cada uno es uno con sus abuelos, es el momento de confianza, de pronto sea el momento en el que el Ayu (hoja de coca) abre su dulzura de sabiduría al que lo mamea, la sensación de tranquilidad por haber pagado y entregado, ese momento en el que mirando al abuelo fuego en la Maloka se confiesa el dolor y se siente una energía de paz que recorre el cuerpo, o porque no, ese momento en el trabajo, en la calle, o en el transporte, en lo que llamamos lo cotidiano, lo circunstancial, lugar y espacio en el que se comprende que no se está solo, que todos somos abuelos, con la fuerza espiritual que cada uno posee, parados y sembrados sobre el planeta como origen.

Caminar lo ancestral en compañía de la cultura Kogui y con los Mamos que son la luz de la sabiduría, de la energía y el cosmos, alumbrando el camino oscuro de las dificultades y los problemas convirtiendo el negativo en destellos de conocimiento que otorgan paz y armonía a la existencia. Es estar en el ahora y darse cuenta del ser gente por medio de la palabra y las prácticas ancestrales, es darse cuenta que el punto cumbre del equilibrio entre la mente y el cuerpo se descubre al dejarse deslumbrar con la inteligencia sabia de la naturaleza, pues “la espiritualidad de una persona no es una cuestión únicamente de la mente sino de todo su ser” (Lowen, 1972, Pág. 46) y se descubre en las múltiples formas de estar en el mundo, algo muy de la existencia ancestral: contemplar el sol, la luna, sembrarse y sembrar familia, la vida misma.

Pero tal vez conviene indagar sobre la profundidad del trabajo terapéutico, y la respuesta no es más, que en el sentido de lo que la apertura a la conciencia permita. Se ha evidenciado en las prácticas de su saber, que la profundización espectral posible en términos de la conciencia encuentra en las prácticas indígenas posibilidades visionarias desde lo prepersonal hasta lo transpersonal, manifiesto constatado de tradición espiritual curativa, pues como dice Wilber y tal cual la característica indiana (1998, Pág. 19) “la realidad está constituida por un tejido de niveles interrelacionados que va desde la materia hasta el cuerpo y, desde éste, hasta la mente, el alma y el espíritu”.



Conviene advertir que aunque para muchos siga siendo algo cuestionable la ancestralidad como terapia, y sobretodo pensando para el hombre en universal, no quiere decir que no exista, pues lo indígena, tal como el mismo Wilber (1998, Pág. 205) plantea, implica una autentica espiritualidad, que, “en suma, debe basarse en la experiencia espiritual inmediata y debe ceñirse rigurosamente a las tres vertientes de todo conocimiento valido (tal como se planteó al hablar de los rituales): la prescripción, que se trata de una práctica real de un modelo, de un paradigma o experimento, la aprehensión, que es la experiencia directa de aquella prescripción y la confirmación/rechazo comunal, que consiste en el cotejo de los resultados con otras personas que también hayan pasado por los dos proceso anteriores ” (Wilber, 1998, Pág. 88).

Así pues, la practica ancestral Kogui incluye estos elementos en la proyección consciente del cuerpo, la mente y el espíritu, solo que metódicamente advertidos, vivenciados y trascendidos por medio de los diferentes rituales, evidencias directas de la experiencia espiritual y de la misma tranquilidad, la cual es posible descubrir y constatar como certeza de cientificidad sí se ha adiestrado el ojo de la contemplación, el ojo que permite ver el espíritu. Wilber (1998, Pág. 88).

Aquí en la tierra se entiende, “el espíritu no está físicamente por encima de la naturaleza, sino en el interior de la naturaleza, en el interior del Cosmos. Nosotros, dicho de otro modo, no nos elevamos, sino que nos adentramos” (Wilber, 1998, Pág. 137), por ello el camino ancestral requiere ir hacia adentro, escuchar la guía interior, “algunos místicos cristianos han hablado del Cristo interior; los budistas hablan de nuestra naturaleza de buda, para los hindúes es atman, el Dios que mora en nosotros. Cuando estamos en contacto con esa dimensión interior (y estar en contacto es nuestro estado natural, no un logro milagroso) todos nuestros actos y relaciones reflejan la unicidad con toda la vida que intuimos en el fondo de nuestro ser. Ese es el amor” (Tolle, 2008, Pág.148). En nuestra ancestralidad perenne escuchar el sí mismo como totalidad interior, como maestro que permite reconocer y apropiarse de la vida, como tranquilidad única y profunda, es fuerza analógicamente entendida



como Madre Tierra, y es por supuesto, también fuerza de amor.

Lo ancestral supone una complejidad cosmogónica de mirada sobre el ciclo vital integral, sobre el camino evolutivo del ser, desde la materia física, hasta el misticismo espiritual, un tránsito de fulcros (Wilber – niveles de la evolución de la conciencia) que evidenciados desde la ancestralidad de los Mamos muestran el conocimiento de sustratos psíquicos, sutiles y causales que reflejan una conciencia mayor de divinidad y realización sobre la trascendencia del individuo.

En este sentido, sin pretenderse una exhaustiva interpretación acabada del mundo ancestral con base en la teoría Wilberiana, tarea de por sí muy compleja tanto en lo transpersonal como en lo indígena, de todas formas, conviene intentar la presentación gradual en lógica filosófica integral, la verdad de la mano derecha desde la analógica certeza de la mano izquierda. La cadena mística del ser, el proceso pre-trans, el camino del guerrero, el sendero del mago devela un recorrido espectral y superpuesto de dimensiones en las cuales trasegamos los humanos y qué diversidad de filosofías perennes fundamentan en prácticas cosmogónicas.

Así es como el intento nada breve de involucrar a todas las cosas evidencia maneras de comprensión de la evolución humana de lo pre a lo trans, de lo físico a lo espiritual, de lo visible a lo invisible, de lo exterior a lo interior, de lo individual a lo colectivo, de lo sensorio físico y fantásmico emocional a lo causal y sutil que implican la complejidad de la vida y de lo humano. Este elemento ha puesto de común un respeto sobre tradiciones místicas hinduistas, budistas, taoístas, occidentales, gnósticas y judías entre otras, que en su integral esencialidad han generado comprensiones más profundas sobre la conciencia.

Sin embargo, es deber humilde del presente estudio constatar que, en lo indígena, en lo ancestral, en las tradiciones de los hijos e hijas de América también se hallan estos elementos tan arraigados a las tradiciones de la humanidad sobre su evolución. Lo ancestral propone rutas y caminos de conocimiento que abarcan la estructura básica de la conciencia en sus diferentes niveles, desde el mundo físico hasta la esencia causal del Padre Espiritual, la Madre Tierra y más allá, en la intención esencial de Aluna o chiminigagua como sentidos espirituales de universalidad.



Así, en la mirada aborigen, dentro de los niveles convencionales se puede reconocer a la sensación y a la percepción como los maestros con los cuales se tiene contacto en un principio, en donde la conciencia hace su presencia a través de la relación de la persona con la naturaleza, es materia para Wilber (1986, Pág. 203), el contacto del cuerpo que reafirma la presencia tangible de la madre, es la boca y el pecho materno en una sola relación, es el linaje latente. En un nivel fantásmico-emocional, la bioenergía que un día se decidió dejar a un lado separando a la mente del cuerpo, revive aquí con la fuerza de una danza Kogui; el fulcro mente representativa nos recuerda en el camino indígena lo que han dicho nuestros ancestros, nos recuerda por medio del mito lo que significan los lugares, los hechos, las personas y la vida misma.

En el nivel mente regla-rol Wilber (1986, Pág. 88) plantea “se puede comenzar a asumir el rol de los demás”, en la visión Kogui la conciencia se hace presente en la colectividad que se mantiene del tejido de la interpersonalidad, de los significados y valores compartidos. La mente reflexivo-formal es “la primera estructura claramente autorreflexiva e introspectiva” (Wilber, 1986, Pág. 22), es la palabra dulce de un trasnocho que hace pensar *sobre el pensamiento*; la visión-lógico para Wilber (1986, Pág. 23) representa “la capacidad de sintetizar, establecer conexiones, relacionar verdades, coordinar ideas e integrar conceptos”, es la capacidad de hacer de la ley de origen una ley para el camino.

Ahora bien, hasta acá han llegado los fulcros convencionales, los que incluyen lo pre-personal y lo personal, los que a la mirada indígena de psicología del Peruano Pio Vucetich (2007), “incluyen en el nivel uno los procesos fisiológicos, y en el nivel dos la salud situacional; para dar paso al nivel tres de acceso al conocimiento o en palabras Wilberianas dar paso a los niveles contemplativos” (Conferencia sobre conocimiento Quechua y Psicología, UCC, 2007).

Se llega entonces al nivel psíquico el “insight visionario” (Wilber, 1986), donde se genera la apertura a lo transpersonal, donde “el individuo comienza a aprender a operar sobre las capacidades perceptuales y cognitivas de la mente, y en la



misma medida, comienza a trascenderlas” (Wilber, 1986, Pág. 24), donde el caminante ancestral se encuentra de frente con un camino ya recorrido, unos trasnochos ya vivenciados, unas danzas, confesos, pagamentos y círculos de palabra que suponen una mayor conciencia del ser, aquí se comprende que hay una “verdad” mayor a la cual aún no se tiene acceso, y sería pretencioso de parte nuestra asegurar que hemos llegado a ella o más allá ; pues el siguiente fulcro que es el sutil “el hogar de la deidad-forma personal” (Wilber, 1986, Pág. 26) planteará un estado de iluminación arquetípico, un nivel más profundo de conciencia el cual requerirá muchos más años (o vidas) de camino ancestral y mucha más conciencia.

Finalizando el recorrido por el espectro de la conciencia se encuentra el nivel causal, *la fuente no manifestada*, donde se culmina en el nirvana, en el self universal y su forma o en el gran espíritu creador de la madre tierra, del cual pudieran dar fe Mamos, chamanes, abuelos, curacas y otros médicos tradicionales; un nivel que da la pauta para el último de los fulcros planteados por Wilber (1968, Pág. 26), donde una vez atravesado el nivel causal “la conciencia despierta finalmente a su morada previa y eterna como espíritu absoluto radiante y omnipresente, uno y muchos, único y todo (padre y madre, elementales), integración e identidad completa entre la forma manifiesta y lo sin forma no manifestado”, un nivel supramental al que quizá lleguen los sabedores ancestrales en su propio camino o por guía de algunas plantas sagradas o elementales.

3.4.4. Perdón

Perdonamos con el camino y crecemos con la vida.

Walsh y Vaughan (1982, Pág. 80) definen “la identificación como un proceso en virtud del cual algo es vivenciado como el sí mismo”, plantean que es un proceso que cuando acarrea fenómenos internos pasa inadvertido y mucho menos es puesto en tela de juicio; así constantemente las personas se encuentran identificadas con un sin número de contenidos mentales.

Dentro de todo aquello con lo que es posible identificarse está el dolor, la tristeza por un suceso, por una persona, por lo que se hizo o se dejó de hacer, angustia, sufrimiento y hasta amargura acompañan el vivir, pero llega un momento de



aquel camino donde el cansancio se hace evidente.

Lentamente como la forma de evolución de la conciencia planteada por Wilber (1982, Pág. 26), *la mente*, se despoja de ese sentimiento, se des-identifica de esa estructura de dolor y va soltando todo aquello que la ha acompañado por tanto tiempo, sin embargo, como toda evolución, esta no llega de un momento a otro, llega a través de los años, las vivencias, las observaciones a los mismos contenidos de la conciencia (miedo, ira, rencor, angustia, impaciencia), en el mundo indígena llegan con más claridad a través de un trasnocho, un confieso o una danza.

En este sentido, perdonar, según la comprensión de los abuelos es en un primer momento ver hacia lo que haya que perdonar (uno mismo, persona, situación), pues antes de revisar afuera, el camino ancestral siempre planteará la mirada hacia el interior, hacia nosotros mismos: sólo llevando a cabo el impecable sentido de la propia mirada se darán grandes pasos hacia el sí mismo.

Al ver, *realmente al ver*, sucede el milagroso y humilde sentido de la compasión por lo propio o por lo ajeno, solo así luego se honra comprendiendo que todo hace parte del Ser en conciencia, del espectro evolutivo de venir a vivir, “Simplemente comprende un poco más todos tus sentimientos, emociones. Todos tienen un lugar específico en la armonía total de tu ser” (Osho, 2005, Pág. 161), es como si se observara con la conciencia y al volver a entrar hacia más allá (lo trans), adentro, *al interior*, se encontrará de frente con el sí mismo, espacio que genera tranquilidad y que, en su manifiesta y trascendente espiritualidad, le ha dado paso a ese perdón, *al alivio*.

Al ser un proceso donde en un principio existe identificación, este puede verse sumergido en emociones y sentimientos de manifestación y sentido egoico, talvés pareciera que cada vez que alguien se acerca a la dulzura de la aceptación, el ego lo abrazara y no lo quisiera soltar, no en vano “Se necesita valor para sanar” lo dice Chopra, (2001, Pág. 23) y lo dicen los abuelos en cada encuentro, en cada palabra.

Entonces “Perdonar significa renunciar, dejar en libertad. No tiene nada que ver con ningún comportamiento externo; es simplemente no seguir aferrado a algo. No es necesario que sepamos cómo perdonar; lo único que hace falta es que estemos



dispuestos a hacerlo” (Hay, 1989, Pág. 11), dejarnos libres a nosotros mismos, dejar que el sí mismo sea como guía íntima del sentido. Mas allá del implacable primer consejo del ego, es dejar escuchar, silenciarse dentro del ruido mental hasta confiarse en la entrega al bienestar, asentir al orden perfecto de todo. Es un proceso constante, un momento eterno siempre presente, posible y cercano, lento y doloroso para el ego. Los encuentros indígenas que con la fuerza de la humildad y del silencio visionan nuestras dificultades y errores, hacen conocer en primera medida cuán mal estamos con sufrimientos que cargamos de la historia propia y de nuestros ancestros. Preguntan los abuelos, *¿Quién era yo hace dos mil años?* Reflexiones que deben ser más que reconocidas, respetadas y honradas como parte de la vinculación que se ha creado con nuestro existir en una realidad de constatación histórica y profunda perennidad.

De ahí que en el trascurso del camino investigativo, lo ancestral como vivencia de descubrimiento se devela como terapéutica y permita dar cuenta de los errores cometidos por parte nuestra (el desorden del hombre, como dicen los Mamos) y del mundo exterior que causa dolor desde el inicio y que pide a gritos humildad y fuerza, propósito de conexión con los ancestros humanos, telúricos y espirituales que hacen posible el comienzo de la sanación, honrando el pasado con respeto frente a su conocimiento y trayéndolo al interior disipando el sentimiento de dolor, *andar con la dulzura de las plantas de agua*, tranquilidad frente a la candela del ego y abrir con conciencia de aceptación un nuevo camino al aprendizaje y a la verdadera comprensión del sí mismo. “Sólo observando, sin juzgar, sin decir si está bien o mal, sólo observando nuestro cielo interior” (Osho, 2005, Pág. 163).

De igual forma la cultura Kogui de la Sierra Nevada con sus rituales y palabra dulce fundamentan perdonar el pasado y los errores cometidos por la existencia considerándolos como parte del aprendizaje y del conocimiento de la vida, haciéndolo un proceso donde se desaprende y se vuelve a aprender, *comprendiendo que el camino del perdón requiere pasar incontable número de veces por el mismo sendero. ¿Cuántas?...* lo necesario hasta aprender; el espíritu, la vida, la muerte y el universo



tienen de suyo el espacio tiempo de la eternidad perenne para las almas en evolución.

Perdonar es entonces aceptar mirando el dolor sin identificarse, agradeciéndole por su enseñanza, confesar las sombras, las energías como pensamientos negativos y emociones, entregar como sentido ritual a la Madre Tierra, dejar soltando lo que ya no sirve, pues ya se ha aprendido de eso, enterrar, fluir aprendiendo de nuevo, volar y volver a la fuente, donde está la esencia, donde se vuelve a creer.

Es difícil agradecer lo que fue tan profundo dolor, por eso se trata de ir más allá del ego y su posibilidad, eso es evolucionar espiritual, *perdonar es humana y psíquicamente difícil si se cree que el psiquismo es solo racional*, dicen los abuelos. Es una intención del espíritu, que como una cascada de humildad riega la estructura psíquica, la une con él, haciéndola una experiencia directa, una experiencia espiritual que proporciona “una gran liberación, renacimiento, metanoia o iluminación al alma afortunada que la experimente, una unión que constituye el fundamento, el objetivo, la fuente y la salvación del mundo entero” (Wilber, 1998).

“Al ampliar la conciencia se llega a perdonar” (Osho, 2005, Pág. 163), por eso es una experiencia del interior, porque es desde el interior que se confía “Confiamos en nuestra fuente porque hemos madurado y la duda ha sido suplantada por la fe” (Dyer, 2006, Pág. 66). Al confiar se entrega a la fuente espiritual, se conecta con el espíritu, que en la mirada indígena es el que sabe perdonar, el silencio que responsablemente todo lo puede aceptar.

3.4.5. La Fe

Comprender la fe es quizá llegar a ver de frente lo que ha pasado con el hombre de hoy, es tal vez tratar de comprender la relación del hombre consigo mismo y con el mundo, una relación que hasta el momento sigue borrosa para algunos, y que para los ojos de esta investigación se ha despejado un poco más de lo que se creía.

Hablar del hombre de hoy es hablar de lo que en parte es el mundo de hoy, un mundo con muchos *avances*, inventos, nuevas búsquedas y pocas respuestas. Un mundo donde el poder egoico ha cobrado fuerza con el pasar del tiempo, y se ha ido posicionando



en la vida del hombre y las civilizaciones, la mayoría de las veces pareciera en contra precisamente de lo humano y civilizado. Por lo mismo, vale la pena preguntar, ¿Qué ha llevado a la sociedad y al mismo hombre a acudir al poder de esta manera?.

Al parecer la necesidad de seguridad es una cadena que se ha ido alimentando de todo lo que el hombre ha ido creando, la contemporánea caverna platónica en lenguaje de egos poderosos y desbordados, el extremo fanatista y rumiante del ego cogito, pero parasitario y enfermo, desbordado del si y anquilosante del *yo soy y yo puedo*. Vale la pena recordar una vez más que hubo un momento de la historia donde el hombre decidió emplear un pensamiento lógico basado en el control y la búsqueda de la seguridad. Pretensiones absolutistas, céntricas y modernas que dejan a un lado la erótica del animismo que lo mantenía humanizado hasta el momento. La ruptura del psiquismo como depositario y basamento radical de la vida y su relación con el mundo, y su degeneración hacía lo que el hombre desprovisto de si, otredad y teluria en mismidad fue creando, el artificio superfluo del beneficio latente de destrucción.

Toynbee (citado por Lowen, 1972, Pág. 187) planteará lo siguiente sobre las civilizaciones, *...han perdido la fe en las tradiciones de su propia civilización*, afirmará que *el declive no es técnico sino espiritual*, y aquí es donde reposa esa inseguridad de la que tanto se habla y a la que tanto se buscan alternativas. Reconocer que el hombre se ha separado de sí mismo, de la vida y del universo es reconocer que se ha quedado sin un sostenimiento en la vida, se ha quedado sin fe, sin confianza en su psiquismo, débil y sufriente, des-almado en pena.

Tal vez a los ojos de Wilber y de su propuesta sobre el desarrollo espiritual la investigación aquí planteada repose en el nivel de creencia, la cual en un principio llega a su nivel mítico donde las imágenes, símbolos y conceptos son sociocéntricos y etnocéntricos creyendo en los mandatos que ha dejado la Madre para todos sus hijos, creyéndolo a través de los mitos y los diferentes rituales. Sin embargo, este anhelo conclusivo nos ubica por convicción de la certeza vivida que hemos pasado desde lo sintiente, sensitivo y corazonante de la posibilidad mítica a la creencia racional como acercamiento al fundamento último del ser, lugar donde se alcanza la cúspide en la



visión-lógica, donde se cree en la gran red de la vida, se cree en la totalidad y su fuerza, se cree en el espíritu de la Madre Tierra y en el espíritu interno.

Sin embargo, el desarrollo espiritual del hombre no termina allí, el ser humano evoluciona en su sentido trascendente, por esto, tal vez para entender, también se hace necesario revisar lo que en algún momento planteó Lowen (1972, Pág. 183) sobre el siguiente nivel, que sería el de la fe, comprendiéndola como “la fuerza que sostiene la vida, tanto en el individuo como en la sociedad”, y quizá sea eso lo que ha mantenido a los Kogui en su relación con ellos mismos y con la Madre Tierra, esa fuerza vital interior que se siente en cada ritual, en cada palabra y en el camino en general, esa fuerza de la cual el hombre occidental se desconectó, la fe.

Esa fe que en el desarrollo espiritual Wilberiano llega *cuando la creencia pierde su poder*, y que a la luz de esta investigación ha hecho su aparición por momentos, pues al ser el paso intermedio que conduce desde la pérdida de creencia hasta la experiencia directa, al ser *la puerta de acceso a la experiencia inmediata de lo supramental y de lo transracional*, sería presumido plantear que todo el tiempo nos hemos encontrado en este nivel, pues el recorrido ha sido largo y profundo y el creer en el espíritu, aunque sea el nivel más básico, ha sido la tarea más ardua durante la investigación, pues como ya se dijo, el hombre decidió un día dejar de creer en la naturaleza y en su propio espíritu, como hijos amestizados de occidente esto cuesta no solo en el ego, sino en la mente y su ruptura con la integralidad del alma y el mismo sentido espiritual.

Esto no quiere decir que una parte de los Kogui y de lo indiano en general no se haya visto envuelta en el proceso de individualización (del cual hace parte el hombre de hoy) y que refiere Lowen (1972, Pág. 191 - 192) “a medida que el hombre se ha hecho más consciente de sí mismo como ser único, ha ido cortando los lazos que le unían a la comunidad”, mostrando que su fe ya no es sostenida por los mitos, las tradiciones y la misma cosmovisión.

Si algo caracteriza lo ancestral como práctica de la espiritualidad es la existencia de la comunidad y su comunión con la fe. “A través de la fe el individuo queda conectado con la comunidad...”, “...sí hay espíritu de comunidad, hay fe en la vida” (Lowen, 1972, Pág. 190 - 196).



Se evidencia la importancia de mantener y recuperar esa fuerza vital, pues la gente en la actualidad se ha visto unida por un interés egoísta, que deja al descubierto la pregunta de sí ¿realmente hoy en día existe la comunidad?.

Debate que implica como necesario rescatar y aclarar lo que dice Lowen (1972, Pág. 184) acerca del aspecto dual de la fe “el aspecto consciente está conceptualizado en una serie de creencias o dogmas. El inconsciente es un sentimiento de confianza o fe en la vida, que subyace al dogma y que infunde vitalidad y sentido”. Pudiéramos plantear que la fe de la que hablan los abuelos es esa fe inconsciente, que pertenece a un grado profundo, en donde el ego no puede actuar por medio del poder y el control (que son sus formas conscientes), pues, ...*en la fe está la salvación a tanto ego.*

Sin embargo, saber lo que es realmente la fe implica ir más allá de las creencias y presupone lo transracional, pues “la creencia siempre estará sujeta a verificación y la fe no necesita verificación” (Lowen, 1972, Pág. 191), no necesita la razón y la lógica inventada por el hombre moderno, necesita más bien lo que un día quisieron los románticos y que derrochan los indígenas como pragmática telúrica, volver al origen, a la fuente que hay en cada uno.

Por ello, encontrar las respuestas inherentes a la fe, prescriben el basto campo ancestral de la experiencia directa del espíritu de la tierra, lo que Wilber bien denominó la experiencia cumbre, la cual se puede encontrar en un nivel psíquico, sutil, causal o no-dual; niveles que permiten “vislumbrar nuestros potenciales transpersonales y supramentales” (Wilber, 1985, Pág. 330), una experiencia de profundos sentidos transformadores. Igual vale mencionar la sintiente posibilidad de la certeza ancestral sobre lo que se denominan las experiencias meseta, las cuales se caracterizan por el devenir del espíritu, una experiencia sin forma, espacio ni tiempo y de luz permanente.

Así pues, en términos Wilberianos estamos dando nuestros primeros pasos sobre la fe en el espíritu, estamos lejos de una experiencia cumbre y aún más de la experiencia meseta, no obstante así como dice Dyer (2006, Pág. 41) “se trata de



abandonar nuestro falso yo (el ego) y de regresar a nuestro yo auténtico” por lo tanto retomamos lo que comparte el abuelo Fernando de Cota sobre la fe, a la que él denomina *Fuerza del Espíritu*, campo experiencial en donde será el mismo espíritu el que lleve al hombre a recuperar lo que un día el mismo se arrebató.

3.4.6. Sueños

Hablar de sueños significa en psicología, introducirnos en el inconsciente o en el estudio de los estados de consciencia del ser humano, ese lugar que no se conoce y que algunas veces la persona se niega a ver debido a que la razón está acostumbrada a creer solo en lo que su escasa vista vigilante alcanza a captar del ambiente, colocando una puerta que obstaculiza la entrada a la dimensión de las verdades invisibles. Por tal motivo la única forma de poder abrir dicha puerta y lograr comprender esa dimensión es utilizando la llave, representada en la disposición y apertura de la gran Mente para comprender su integrativo psiquismo de materia, pensamiento, emoción y espíritu. El ser humano y su evolutiva dimensión psy como un todo que tiene la posibilidad de trascender, metamorfizar o transmutar.

Entonces, interpretando a Jung (1995, Pág. 165 - 167), cuando la mente comienza a explorar las imágenes, encuentra ideas en un lugar donde la razón no tiene espacio, porque las imágenes que encuentra provienen del inconsciente, de lo que siempre ha estado existente y negado en la sombra. Tomando este último término desde la perspectiva transpersonal de Stanislav Grof, (1999, Pág. 213) se entiende al sueño como “la posibilidad que tiene el sujeto de conectar su saber inconsciente, cuya emergencia iluminará su duro camino. Este saber inconsciente ha sido llamado de diferentes formas, desde el simple guía, hasta la supraconsciencia de la que habla Manuel Almendro”, es decir, lo más profundo y sensible del ser humano.

Por eso la negación o interpretación reducidamente racionalista sobre los sueños impide la claridad de los mensajes, y cuando esto se da, automáticamente el ser humano bloquea la comunicación del inconsciente reconocido ancestralmente como invisibilidad del mundo telurico, haciendo pasar por desapercibido y sin importancia la información de los mensajes transmitidos por medio de los sueños.



Empero, cuando estos sueños son vistos desde la mirada indígena, la razón como la entiende el occidente cognitivo no tiene privilegio de lugar, pues la vida psíquica de sujeción telúrica y la magia espiritual animista llevan la parada, como dice Sánchez (1998) en su experiencia con los Huicholes de México, “los sueños son mensajes, augurios, indicaciones, promesas; tan importantes y tan reales para ellos, como la siembra, la construcción de vivienda, el tener un hijo o cualquier otro asunto de sus vidas, pues influyen en sus decisiones y en su modo de vivir”.

Lo anterior deja ver que para los indígenas y en este caso los Kogui, los sueños no son realidades ilusorias como lo son para occidente, sino por el contrario, son mensajes de la madre tierra y de los ancestros muy reales y naturales, pues hacen parte esencial de la vida y de su fe. Se insiste que, para el sueño como posibilidad epistémica de conocimiento, “la fe comienza allí donde la creencia pierde su poder. Porque el hecho es que llega un momento en que *todas* las creencias mentales -precisamente por el hecho de ser mentales y no supramentales o espirituales- pierden su fuerza, pierden su poder sobre la conciencia y comienzan a palidecer”. Ken Wilber (2010, Pág. 329). El sueño es lugar de color y saber para la pálida racionalidad.

Entonces, teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir que los sueños en la persona permiten la unión entre el mundo racional y el mundo místico, entendido este, desde la concepción filosófica que plantea Sauvage, M. (s.f.), como “la unión directa del alma humana con la divinidad mediante la contemplación y el amor, y los intentos de determinar los procesos y el medio para alcanzar dicho fin” (2011).

Esta misma reflexión sobre los sueños la hace Sánchez (1998, Pág. 81), cuando habla sobre las enseñanzas de Carlos Castaneda, él comenta sobre el arte de soñar, agregando “que es como el puente hacia el otro yo y hacia la integración de ambos lados de la conciencia, Tonal y Nagual en una unidad existencial a la que llama la totalidad de uno mismo”. El tonal es el espacio donde se mueve el hombre diariamente a lo largo de la vida y sus pilares son la razón, el pensamiento y la descripción que gira en torno a lo que es conocido, por tanto, lo que no se conoce no existe. Pero el Nagual es todo lo contrario a lo que Castaneda plantea del Tonal, en el sentido de que da más posibilidad a sentir y experimentar lo que no se conoce, incluye lo invisible, haciéndolo más totalizador.



Entonces, este puente Tolteca también se puede evidenciar con los indígenas Kogui, ya que por medio de los sueños la Madre Tierra y el Padre Espiritual mandan sus mensajes a la persona, de tal manera que exige al soñante comenzar a despertar el nagual (alma o espíritu) que tiene dentro de sí mismo, trabajo de la conciencia intuitiva que será bien desarrollada cuando se comprenda desde la fe, porque como manifiesta Wilber (1998) “la intuición no podría ser plenamente comprendida mientras nuestra conciencia permanezca atrapada en la creencia”, y cuando se comprenda la intuición desde la fe, se podrá ver con más claridad el mensaje de los sueños.

3.5. La cultura como identidad en contextos actuales.

Ver al mundo de hoy es en cierta medida un acto de valentía, un acto alarmante pero también un acto amoroso; existen diferentes esferas en las cuales el hombre ha estado inmerso a lo largo del tiempo, pues su misma diversidad lo ha hecho partícipe de las diferentes formas de concebir el mundo. Y es que para concebir el mundo solo basta, desde algunas perspectivas, mirar al contexto en el que se está sumergido, al que se pertenece y que genera la pauta no solo en la relación, sino para el caso de esta investigación, el de la sanación.

Y es que el contexto donde se desarrolla el crecimiento del sí mismo está amorosamente sumergido en elementos como el tejido, la palabra dulce, los cuarzos, la noche, la Maloca, las plantas sagradas, el poporo y las mismas personas que hacen de la comunidad reunida un espacio fraterno, hermosamente simple, familiar y de comunión sagrada con lo ancestral.

El contexto cultural de la comunidad Kogui es perteneciente a la Sierra Nevada de Santa Marta como lugar mágico y sagrado (pulmón del mundo) donde se encuentran los asentamientos de dicha comunidad, con los problemas sociales de invasión de las formas occidentales en los territorios sagrados, la tensión sobre el mantenimiento y defensa de lo identitario como reflexión de sus trasnochos y preocupación de su tejido. *Mantenemos la lengua, los usos y costumbres* dicen algunos líderes, sin embargo, la esencia de lo ancestral asentada en el corazón ha sido



lesionada y hoy día solo algunos pocos, realmente entienden y así lo promueven, la fuerza espiritual de haber recibido de la propia madre la misión cosmogónica de cuidarla, protegerla y de transmitir a los hermanos menores su mensaje de vida.

Somos humanos, mentalmente débiles, víctimas de la modernidad, hijos de la confusión nihilista postmodernista que nosotros mismos hemos creado, egoicos e insensibles, espiritualmente analfabetas, aparentemente condenados a buscar el significado, el valor y la profundidad afuera, somos insoportables hasta para nosotros mismos, pues nos perdimos de lo que somos, del ser espiritual, un día nos desconectamos de nuestro origen, con una incipiente identidad confusa y sordos al llamado de la Madre Tierra, peor aún, sordos al llamado divino de nuestro espíritu en nuestro corazón.

Lo ancestral, mejor aún, los indígenas no son la idealización de una salvación, ellos que somos nosotros, los nacidos en estos territorios, ya han sido contaminados por el ego occidental, y qué se le va hacer, todos los humanos indios o no, estamos así, de pronto todavía podemos buscar en nuestras trochas de linaje, en nuestras montañas, sierras, ríos y mares, los ecos de la conciencia que a gritos reclaman nuestra atención.

Por eso los Mamas son como el sol, porque aún mantienen la dulzura de nuestra grandeza, son los hermanos mayores que alimentan la esperanza de ser en el único lugar donde se puede serlo, en la libertad de ser en común como trascendente de entrega a la vida con toda la fuerza del espíritu; el espíritu es madre y padre, luna y sol, abuelos, plantas, tejidos, Chunsuá, Cansamaría, la palabra de confieso, de trasnocho, el canto y la danza, la entrega total al psicólogo interno, una psique cosmogónica, la fe en el Mama interno, ser en sí, ser en el sí mismo, la profundidad de atreverse a ser con originalidad de ancestralidad.

3.6. La naturaleza del puente ancestral

Salir de la visión en la que estamos acostumbrados a ver nuestras vidas es empezar a aceptar que existen más ojos aparte de los que siempre hemos empleado, es poner atención a lo que siempre había estado ante nosotros, es reconocer la historia, reconocer la realidad y por si aún hay duda, reconocer la esencia.



Comenzar a vivenciar otras formas de interpretación de la realidad, otras formas de acción para transformarla, es comenzar a validar y conectar mundos. Para nadie es un secreto a la luz de esta investigación, que el mundo occidental del cual somos también nietos (afortunada o desafortunadamente), es un mundo que nos ha brindado un sin número de forzosas posibilidades que nos han enajenado, quizá sin ninguna intención consciente clara, de lo más profundo.

Es por ello que se ha hecho necesario hacer un alto fenoménico en el mundo occidental, tal vez, para comprender lo que sus palabras, conceptos y significados no han podido enseñar, aclarar y hasta vivenciar; es por ello que la vuelta hacia la mirada indígena, hacia la sabiduría de los abuelos, hacia la fuerza de la Madre, es una vuelta hacia la entrega y hacia la vida misma.

El puenteo aquí propuesto, no tiene más que la misma intención que han tenido los puentes a lo largo de la historia, y es la de conectar y poder compartir lo que un lado tiene para brindarle al otro, pues, aunque sean muchas las formas y maneras en las que occidente puede ser un gran maestro, también son muchas las lógicas y contenidos donde es un gran aprendiz el maestro indígena.

Así, este puenteo, es entre la razón y el espíritu, la primera determina qué como seres humanos estamos inmersos en una búsqueda de conocimientos lógicos que se encuentran, pero no permiten llegar a la totalidad. Por su parte el espíritu, que hay que aclarar integra a la razón, evidencia saberes trascendentes que se hallan en esferas superiores a la razón del ego y del entendimiento de la mente, es un puente entre la materia y el yo sin forma.

Por lo tanto y conectando más en lo espiritual, se constata encontrar en las practicas ancestrales más profundas una forma de acceso a dicha totalidad, *que no es más* que la fuerza interna, el guerrero que siempre ha estado ahí. Es decir, la urgencia de un puente de entendimiento integrador y flexible entre las ciencias y la espiritualidad, que en la misma proporción incluya la racionalidad y la interpretación del ojo humano físico y mental, entendiendo que lo trascendente posee en su esencia expresiones que sobrepasan dichas proporciones tradicionales de comprensión.



Entonces, dicho puenteo integrador de conocimientos científicos y saberes espirituales trascendentes, podría sobrepasar interpretaciones meramente lógicas y de razonamiento, al estar más allá de los conocidos parámetros científicos de definición racional, donde la espiritualidad y sus expresiones vivenciadas en el camino ancestral al parecer no tienen cabida y se encuentran fuera de los lineamientos y entendimientos del ser humano.

De esta manera lo sobrenatural es puramente vivenciado en etapas de enriquecimiento durante el camino mostrado e impartido por los abuelos en saberes de nuestro propio ser, memoria que interioriza dichos discernimientos, ordenando y transformando la realidad psíquica que integra de la misma manera los saberes impartidos por occidente y los ya nombrados ancestrales, intentando así, dar un equilibrio entre la razón y el espíritu. Como dice Wilber (1998, Pág. 149) “cada holón tiene una faceta en la Mano Izquierda y otra en la Mano Derecha”.

Es por ello la importancia de la comunicación entre lo ancestral y lo denominado razón occidental que ha puesto identidades a nuestro ser, confundiendo en superficialidades externas, negándose en todas las interioridades posibles y, por consiguiente, generando una limitada estructura del aprendizaje ante otras formas de igual medida constatables en la adquisición de conocimiento. Alternativa a este tipo de aprendizaje es la vivencia de sabiduría indígena, que logra hacer un poco más entendible lo indescifrable, llevando al hombre a la base de dicho puenteo, mostrando en palabras académicas, cómo un camino ancestral logra comprender las dificultades cotidianas, logrando vivenciarlas y trascenderlas.

Entonces es un puente que trae mochilas, mambe, cuarzos y palabra dulce, para recordar y enseñar que el caos también hace parte de la vida, que la entrega sincera es una entrega a la intranquilidad, a la inseguridad, a los temores, para ser vistos de frente, para consentirlos y armonizarlos, tal vez como nunca lo hemos hecho, para trascenderlos. Es un puente que incluye lo pre y lo trans, que interrelaciona “la materia hasta el cuerpo y, desde éste, hasta la mente, el alma y el espíritu” (Wilber, 1998, Pág. 19).

Por lo anterior, el paso a la sanación de nuestros nombrados malestares es en



términos de memoria, el conocimiento de lo cosmogónico de las culturas indígenas y su sabiduría impartida en mitos y leyes naturales que al ser interiorizadas muestran la conciencia no sólo del pasado y la historia, sino de nosotros; como dicen los abuelos, siendo nosotros mismos los psicólogos portadores de la sanación, del ojo interior de la curación como sanación que evidencia otras formas de explicación de la realidad y otras formas de acción para transformarla.

Es decir, una psicología como *Kunchagua*, como mirar profundo y espiritual de lo que hay que sanar, de la historia y de la candela del corazón que se enfría para dar cuenta de lo que hay más allá, una nobleza como sentido psicológico de ver y cuidar el espíritu.

Así, es como la naturaleza de este puente reposa en lo profundo y en lo total, en lo mágico y lo real, en su Mano Izquierda y su Mano Derecha, en lo explicable y lo inexplicable, en la Madre y el Padre, en lo que siempre ha existido, sigue ahí y seguirá, y tal vez tenemos en común: el espíritu, que con su esencia conectará a la energía y a la fuerza con lo humano y su ser.

Para Tolle es una armonía del mundo y el ser. De la existencia y su nivel macroconciente previo al ser. Una armonía del mundo de la forma física y cognitiva con la conciencia más profunda, el silencio, la esencia; para el abuelo Fernando nada está roto, el puente es el espíritu, es lo mismo en Wilber, el espíritu es el ojo que integra al resto del espectro, por eso usted y nosotros podemos ser el puente si así lo creemos y así lo queremos.

3.7. Últimos diálogos concluyentes

Después de un largo, pero a la vez corto recorrido por el camino ancestral, de haber llegado a lo que tal vez se creía una utopía, por su misma esencia, son varios los alcances de la presente investigación, que no pretenden más, sino clarificar la dulzura del encuentro y el desarrollo con lo que hemos denominado el sí mismo.

Sería algo pretencioso no comenzar concluyendo lo que fue desde un principio un reto, una confusión y un gran encuentro, pues desprenderse de lo



aprendido por años, de lo que nos han repetido en la casa, escuela, calle, la misma sociedad, es dejar que la humildad acompañe el camino. Y sí para algunos aún, no es claro el concepto de la humildad, para la comunidad Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, es la base de su cosmovisión, la base con la que nos mostraron y con la que hoy constatamos que sí es posible un encuentro con el sabedor interno.

Su visión del mundo, aunque diferente a la del mundo occidental, está basada en la protección a la Madre, la humildad, el camino psíquico relacional, y logra demostrar no solo su identidad cultural, sino también su identidad espiritual; y es que sus prácticas viven presentes en la mayoría de las personas que hacen parte de la comunidad, sin embargo, aunque para ellos sea doloroso, se debe reconocer, que hay una parte de la población que ha decidido tomar del hombre blanco aquello que lo aleja del origen.

Se puede evidenciar a través del camino recorrido que los diferentes rituales y elementales (plantas sagradas), son tradicionalmente compartidos por los abuelos del territorio, de una generación a otra, y del hermano mayor al hermano menor, logrando mantener el contacto con el origen, el linaje y los abuelos espirituales; lo cual sostiene a lo Kogui como comunidad y sujetos, como interior-exterior.

Así, sus concepciones simbólicas y de arraigo a la tierra, al origen, hacen que se conciba al hombre como una totalidad, donde todas sus partes juegan un papel importante para dicho desarrollo. En este sentido, sí lo descriptivo propuesto ha sido concebido para algunos como forma de psicoterapia, en ella, la cosmogonía Kogui será concebida como esa herramienta que posibilita el conocimiento, el cual reposa en el mito, y a su vez será el camino como método a lo profundo y oculto del ser; un recorrido sabio de lo pre personal y lo personal hasta la emergencia de lo transpersonal como espiritualidad de ancestros.

En términos del camino ancestral, para Borja G. (1995, Pág. 57), “la búsqueda es un arquetipo universal, también el encuentro, aunque cada caso es individual. Esto aparece en todas las culturas, en todas las épocas, el hombre sale a buscarse a sí mismo. El terapeuta conoce mapas y tiene que mostrárselos al paciente. Tiene que haber congruencia: mostrar esos mapas es mostrarse como persona. Demostrar que se ha



andado el camino. Para eso son también los cantos de los chamanes, las narraciones de los Sufíes, las anécdotas de los trovadores, son las historias de ellos mismos. Ellos, al presentarse con transparencia, le dan rostro al mito como una realidad, como un mapa que elaboró alguien que pasó por ahí. El mito solo puede ser descifrado cuando se ha andado. El camino se conoce caminando. Esto no se puede descubrir a través de deducciones lógicas, sino por vivencias propias”.

Por ello, dicho proceso ancestral produce experiencias psíquicas profundas, donde el encuentro prepersonal muestra claramente las raíces, aquello que ha costado pero que ha estado ahí, y que a la mirada indígena pide nuestra comprensión por medio de sus usos y costumbres. Encuentros personales donde la existencia y su dulce armonización se apoyan en el contenido mítico y popular de encuentros transpersonales que favorecen las potencialidades como ser humano, permiten la transformación y el encuentro con el espíritu.

Es necesario concluir que, para la perspectiva ancestral, el denominado sí mismo, es reconocerse y apropiarse de la vida, equilibrar lo invisible y lo visible, lo individual y lo colectivo, el interior y el exterior, desarrollar y encontrar a esa totalidad que no es más que la interrelación de los niveles que posee el hombre donde la conciencia experimenta su propia evolución. Es tarea de conciencia la recuperación del ego como maestro del recorrido en la comprensión de todo como vida, las emociones, el pensamiento, la mente, el cuerpo, el alma y el espíritu, todos en una danza sinérgica muestran que el ego hace parte también de ella, siendo parte en transformación también maestra del puente que conecta con lo profundo, un contenido de la misma conciencia, pero no el único, ni ella misma, pero tampoco el enemigo que hay que eliminar, pues “cuando consideramos que el ego es nuestro problema personal, es solo cuestión de más ego” (Tolle, 2005, Pág. 37).

Partiendo de lo anterior es posible reconocer que el camino psicoancestral, es un camino que posee herramientas sanadoras para aquellos que las han vivenciado, instrumento y acción, lo prescrito necesario, son experiencias místicas de conexión que permiten el crecimiento de la persona, su transformar en el amor. Pero también se consideran como una experiencia contemplativa, comprensión de vivencias, vínculos, representaciones con referencia a otras de su propia



naturaleza y plano; la conciencia por momentos que se mueve como un todo, no se fracciona y se dirige hacia adentro, argumentos que de esencia espiritual son tan empíricos y constatables como todo criterio epistémico soportado en la vivencia que se comparte.

Entonces, el proceso de sanación y curación, no es un proceso milagroso, es un desarrollo constante de la conciencia, de lo que somos como personas y de aquello que somos capaces de generar en nosotros mismos cuando observamos nuestros miedos y derrumbamos nuestras falsas identidades. Un método psiquista de evolución en el que entregamos amorosamente nuestro falso yo, silenciamos nuestra mente por momentos, nos encontramos con nuestra verdadera esencia, aprendemos de ella y seguimos con la gran tarea de la vida, aprehenderla y vivirla.

Entonces, del mismo modo, se rescata la importancia de soltar la cabeza, de rescatar al cuerpo de tanta lógica y pensamiento, dejando que su energía, muchas veces bloqueada, se despierte. Encendiendo la energía vital que hay detrás de cada movimiento, de cada expresión, conectando con la vida, siendo uno solo, fluyendo, armonizando de forma natural la relación cuerpo-mente, dando pasó a la fuerza del espíritu.

Se logra concluir que las respuestas que ofrece el mundo de hoy siguen siendo insatisfactorias a la luz de la psique, pues tanto materialismo, tanta razón y objetividad, tanta Mano derecha, tantas disciplinas, egos, falta de tiempo, afán e impaciencia, han alejado al hombre de su propia profundidad, lo han llevado a negar su propio sostenimiento, alejándolo de su propia fuerza vital, dejándolo sin una base activa que le permita avanzar en la vida. La forma actual de recrear la existencia y la confusión en las generaciones se hace presente en la cultura, la política y la misma economía, dantico panorama que justifica la recuperación de la memoria ancestral, del mito reprimido que ayuda a encontrar el sentido perdido, el camino a la voz interna que en la presente investigación se plantea como si mismo.

Se concluye en lo recorrido por este camino, que el hombre de hoy, más controlado y dominado por el conocimiento que él mismo creó, siente la necesidad de volver a una fe perdida, a una cosmogonía que puede ser la que cada persona sienta en lo profundo, y que al ojo contemplativo de la



investigación planteada, no es más que la creencia en lo que un día fuimos, y que ahora rescatamos, hijos del sol y de la tierra, una creencia en las raíces indígenas que un día nos arrebataron o nos arrebatamos, una fe que cada quien descubre escuchando lo profundo del ser, visionando en su espíritu.

Se propone para el nieto americano un trabajo integral, donde reconozcamos nuestro linaje, lo que fuimos algún día y lo que somos hoy, reconocer los abuelos indígenas y abuelos colonos, la mano izquierda (*negada por tanto tiempo*) y la mano derecha, donde cada aspecto está correlacionado, rizomado en lo profundo, donde todo hace parte del mismo fenómeno: el desarrollo de la conciencia como ser-humano.

Así entonces podemos llegar a la propuesta de una psicología ancestral, denominada por ahora como el camino de encuentro trascendente con el ser interior fundido con toda la existencia, desarrollo que se produce mediante la vivencia del origen, del conocimiento indígena, de la memoria más que histórica trascendente del mito del cosmos y las herramientas ancestrales rituales y plantas que hacen posible el encuentro y desarrollo del sí mismo, generando progresivamente un efecto ordenador y transformador donde la mente se despeja de la superficialidad llevada a estados conscientes de conexión con lo espiritual. De tal forma que resultamos nosotros mismos los indagados, la cosmogonía, mitos y rituales el proceso terapéutico de curación a través de la conexión con la fuerza del espíritu (*Fe*), los abuelos internos los psicólogos, el corazón, el gran maestro; la vida, las malocas, lagunas y montañas los consultorios y nuestro reconocimiento como seres, como “*gente*” la sanación. La experiencia metafísica y ontológica para occidente, y espiritual y trascendente para los abuelos del ser siendo y estando en comunión sagrada de mismidad, otredad y divinidad, la humanización como conciencia psíquica de la tierra en mi, de yo en ella, alma en evolución de espíritu y solo así camino del DIOS EN MÍ.



REFERENCIAS

- Antúnez, P. (2008). La reencarnación. Bogotá. Editorial Planeta Colombiana S.A.
- Bernal, H. (2008). Aportaciones de La magia de la palabra: Psicoanálisis y Psicoterapia. Revista electrónica de Psicología Social Poiésis. Vol. 16
- Bolívar, B. Revista Electrónica de Investigación Educativa. Vol. 4, No. 1, 2002.
- Borja, G. (1995) La locura lo cura. México. Ediciones del Arkan
- Castañeda, C (1974). Las enseñanzas de Don Juan. Colombia. Fondo de Cultura Económica.
- Chaves, A. (1992). Los indios en Colombia. Editorial Mapfre.
- Chávez, M. (1946) Informe de la comisión etnológica al pueblo indígena Kogui de San Andrés en la Sierra Nevada de Santa Martha.
- Chopra, D. (2001). El Perdón: cien reflexiones. Bogotá. Editorial Norma
- Colajanni, .A. (1997) El pueblo de la montaña sagrada tradición y cambio. Ed Ricerca ecooperazione.
- Coronado, B. (1993) Historia tradición y lengua Kogui. ECOE ediciones
- Creer: Fuente de información religiosa. (S.f) Misticismo. Recuperado el 24 de Junio de 2011, de <http://mb-soft.com/believe/tscm/mystic.htm>
- Dolmatoff, R. (1946). Boletín de arqueología. Ministerio de educación extensión cultural.
- Dolmatoff R. (1991) Indios de Colombia: Momentos vividos, momentos concebidos. ed. Carvajal SA
- Dolmatoff, G (1996) Los Kogui de la Sierra Nevada, Palma de Mallorca.
- Dolmatoff, G (1998) Los Kogui una tribu de la Sierra Nevada de Santa Martha Colombia (Tomo II) Procultura S.A.
- Dyer, W. (2008) Inspiración. Colombia. Grupo Editorial Norma.
- Fischer, M (1989). Las religiones amerindias 500 años después. Quito Ecuador. Ediciones ABYA – YALA.



- Gomez. J. (1989) Introducción a la Colombia Amerindia. Ministerio de educación Nacional, instituto Colombiano de Cultura, instituto colombiano de antropología.
- Grof, S., Naranjo, C., Paniker, S., Poveda, M., Rowan, J., Vaughan, F., Walsh, R., Yensen, R., y otros. (2006). La conciencia transpersonal. Barcelona. Editorial Kairòs.
- Gruber, J. (S.f.) Integral World. Recuperado el 20 de Mayo de 2011, de <http://www.integralworld.net/es/gruber8-es.html>
- Gudat, U., Hoffmann, R. (1997). Bioenergética. Barcelona. Ediciones Abraxas.
- Herrera T. (1985) Agricultura aborígen y cambios de vegetación en la Sierra Nevada de Santa Marta. Fundación de investigación arqueológica nacionales Banco de la república.
- Ibarra, D (1997) Cosmogonía y mitología indígena Americana, (2da, ed.) Buenos Aires. KLER S.A
- James, A., Jiménez, A. (2004). Chamanismo. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Jung, C. (1995) El Hombre y sus símbolos. Barcelona. Editorial Paidós.
- Krishnamurti, J. (1995). Sobre el Miedo. Madrid. Editorial EDAF, S.A.
- León, L (2008). Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del Sí Mismo. Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Levy, N. (2000). La Sabiduría de la emociones. Barcelona. Plaza & Janes Editores, S.A.
- Lowen, A. (1982). La depresión y el cuerpo. Madrid. Alianza editorial.
- Lowen, A. (1994). La experiencia del placer. Barcelona. Ediciones Paidós.
- Lowen, V (1997). Las enseñanzas de don Carlos. Colombia. Grupo Editorial Norma.
- Martínez M. La Investigación Etnográfica en Educación. Manual Teórico Práctico, 2002.



- Mejía, F., Santos, R. (2010). Mensajes de la Madre Tierra en territorio Muisca. Colombia. Impresol Ediciones.
- Mendoza, A (1992) Los indios de Colombia. Editorial MAPFRE
- Meehan .A. (1994) Culturas indígenas. Colombia. Proyecto de la asociación instituto lingüístico de verano.
- Ocampo J (1985) Las fiestas y el folclor en Colombia. El ancora editores
- Ortega. (S.f) Humanismos Marxista. Recuperado el 16 de Junio de 2011, de <http://idd00qaa.eresmas.net/ortega/human/marxist.htm>
- Ponti, G. (05 de Noviembre de 2004). Psicología transpersonal avanzada. Recuperado el 08 de Agosto de 2011, de <http://www.emagister.com/curso-psicologia-transpersonal-avanzada/nacimiento-psicologia-transpersonal-surgimiento-nuevo-paradigma-4>
- Preuss, K (1993) De la Sierra Nevada de Santa Martha. Visita a los indígenas Kágaba de la Sierra Nevada de Santa Martha, (parte 1), Colcultura Instituto Colombiano de Antropología.
- Schultz, D, S. (2009). Teorías de la personalidad. México. Cengage Learning.
- Saez, A. (2004) Mentira piadosa de San Juan a Moscú, La: un argentino en la U.R.S.S.. Editorial Dunken
- Ruiz, E. (1995). Historia de Colombia. Tomo I. Zamora editores ltda.
- Tolle, E. (2005). Una Nueva Tierra. Grupo Editorial Norma.
- Vaughan, F., Walsh, R. (1982). Más allá del Ego. Barcelona. Editorial Kairós.
- Wilber, K. (1998). Ciencia y Religión. Barcelona. Editorial Kairós
- Wilber, K. (2010) El Desarrollo Espiritual. “Fragmento de diario”. Recuperado el 12 de Abril de 2011, de <http://www.mercurialis.com/RYFT/Ken%20Wilber%20%20El%20Desarrollo%20Espiritual%204.htm>
- Wilber, K. (1994) Psicología Integral. Barcelona. Editorial Kairos.
- Wilber, K (2000) Diario. Barcelona. Editorial Kairos.
- Wilber, K. (Noviembre de 2005) Filosofía Perenne. Recuperado el 26 de Abril de 2011, de http://www.mundonuevo.cl/areas/Revista/noviembre_2005/articulos/filosofia_perenne.php
- Torres, W. (1981) Los hijos de Seyankua, trabajo de campo. Facultad de ciencias humanas departamento de antropología Universidad Nacional.



ANEXOS

Buscar de manera virtual en los siguientes enlaces:

Anexo Uno

Narrativas de las Experiencias de Campo con Comunidad Kogui

- Narrativas de Antonio Gonzales
<http://ediciones.ucc.edu.co/index.php/uccl/narrativa1>
- Narrativas de María Hernández.
<http://ediciones.ucc.edu.co/index.php/uccl/narrativa17>
- Narrativas de Eliza Martínez
<http://ediciones.ucc.edu.co/index.php/uccl/narrativa18>

Anexo Dos

Metacategorías

<http://ediciones.ucc.edu.co/index.php/uccl/metacategorias>



