CUADERNOS
DE LITERATURA

Vol. 29
Publicación continua
2025

ISSN: 2346-1691 (En línea) | ISSN: 0122-8108 (Impreso)

Artículos

Asomos a las plantas en la poesía de Miguel Ángel López-Hernández (Vito Apüshana/Malohe) *

Glimpses Of Plants in Miguel Ángel López-Hernández' Poetry (Vito Apüshana/ Malohe)

DOI: https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdl29.appm

Francy Liliana Moreno Herrera [a]
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
morenohfliliana@javeriana.edu.co
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7875-2849

Omar Eliecer Lubo Vacca
Universidad del Atlántico, Colombia
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1112-7958

Recibido: 11 noviembre 2023
Aceptado: 06 agosto 2024
Publicado: 11 septiembre 2025

Resumen:

En este trabajo, haremos un recorrido por escenas propuestas por el poeta Miguel Ángel López-Hernández (Vito Apüshana y Malohe), en las que las plantas son protagonistas. Revisaremos, con Juan Duschene Winter, la manera en que los escenarios recreados por López-Hernández enfatizan en la relacionalidad entre todos los elementos del cosmos y en la confluencia de los diferentes seres y estamentos que componen la vida, base de lo que llamamos con Duchesne una *mitofísica* wayuu. Veremos cómo estas escenas y los asomos a esta mitofísica nos invitan a reconocer las capacidades relacionales de las plantas.
Palabras clave: oralituras de América, poesía indígena, poesía wayuu, literatura y plantas, Miguel Ángel López-Hernández, Vito Apüshana y Malohe.

Abstract:

In this paper, we will go across scenes proposed by the poet Miguel Ángel López-Hernández (Vito Apüshana and Malohe), in which plants are protagonists. We will review, with Juan Duschene Winter, the way in which the scenes recreated by López-Hernández emphasize the relationality between all the elements of the cosmos and the confluence of the different beings and estates that make up life, the basis of what we call with Duchesne a Wayuu mythophysics. We will see how these scenes and the glimpses of this mythophysics invite us to recognize the relational capacities of plants.
Keywords: Native American Oralitures, Indigenous' Poetry, Plants and Literature, Wayuu Poetry, Miguel Ángel López-Hernández, Vito Apüshana y Malohe.

Introducción

La poesía de Miguel Ángel López-Hernández propicia escenas en las que se retoma la cotidianidad y el saber wayuu sobre el cosmos. En este saber wayuu, las plantas son seres que constituyen un todo interconectado que el poeta llama *de tejido sangre*. Cuando, como lectores arijunas, nos adentramos en esta poesía, cuando nos abrimos a sus diálogos, nos asomamos a una manera de entender el cosmos que nos saca de nuestras convenciones más arraigadas: desde las nociones sobre el yo y el otro, hasta la manera de entendernos como sujetos-pensantes que forman parte de un universo que se debe "descubrir". Sucede que varias de las imágenes más sugestivas que emanan de la lectura de los poemarios, como es común con los relatos y las oralituras amerindias, tienen a las plantas como compañeras. Esas plantas, en los poemas que revisaremos, no se nos presentan como fuentes de inspiración o como objetos de contemplación: son seres que integran el espacio y los cuerpos humanos, y que reproducen y construyen las dinámicas del cosmos junto con los demás.

La espléndida poesía de López-Hernández se configura a partir de las figuras de Vito Apüshana y Malohe,[1] heterónimos que, aunque disímiles, construyen un proyecto poético integrado.[2] Apüshana recoge las voces de los palabreros, de los tíos maternos, de las abuelas wayuu. Malohe (abreviación de Miguel Ángel

Notas de autor

[a] Autores de correspondencia. Correos electrónicos: morenohfliliana@javeriana.edu.co

López-Hernández) es un viajero que dialoga con sus propios ancestros y con otras comunidades nativas continentales.[3] A través de estos heterónimos, López-Hernández plantea un diálogo que va en varios sentidos: de la concepción del mundo según la cosmovisión wayuu a la del arijuna (no wayuu) y de las prácticas wayuu a las de otras comunidades del continente (comunidades que se entienden como hermanas y continente que López-Hernández prefiere llamar *Abya Yala*). Apüshana codifica su escritura para aquellos lectores arijunas "dispuestos a aceptar la invitación de suspender sus referentes culturales en el proceso de la lectura para buscar el respeto de los wayuu" (Campos, "El contrabando de sueños y el tejido sangre..." 28).[4] Malohe transmite sus intercambios y encuentros viajeros recreando sensaciones y percepciones wayuu que interactúan con cosmovisiones hermanas (Sánchez Martínez; Rocha Vivas).

Como bien subraya Juan Duchesne-Winter (2019), a lo largo de Sur América, las plantas se preparan, se mezclan, se ingieren, se usan en baños, en ritos. Ellas son valoradas no solo porque son recursos o fuentes para el consumo humano, ni siquiera por sus poderes curativos, sino porque son auxiliares, maestras que conectan con el mundo sensible y suprasensible (40). Esta relación profunda con las plantas se manifi esta en la obra poética de López-Hernández, que está configurada con escenas cotidianas, ritos y rastros de la memoria wayuu. Su poesía nos presenta, desde la sencillez de lo cotidiano, una manera de estar en el mundo particular.

Duchesne-Winter, siguiendo a Eduardo Viveiros de Castro y a Pedro Favaron, subrayó cómo los mitos, las oralituras y los relatos amerindios que tienen como protagonistas a las plantas revelan maneras de entender el universo, las cuales nos alejan de las bases de la filosofía y de la metafísica occidentales, en la medida en que remiten al flujo constante de variaciones de las condiciones de verdad (42). Este flujo cuestiona el antropocentrismo presente en sistemas de conocimiento, como el de la botánica, y nos invita a abrirnos a la comprensión del mundo bajo la cual se debe dejar de lado al antropocentrismo para acercarse al *antropomorfismo*: única forma, desde la perspectiva amerindia, de poder congeniar con otros seres y entes, pues, al darles atributos humanos a las plantas, al poner en el mismo plano lo humano y lo vegetal, al reconocer un origen común, se abre la puerta a la interacción con ellas para aprender de su profundo saber sobre nuestro cosmos. Por esto, subraya Duchesne-Winter, en las lógicas relacionales de las comunidades amerindias, dicho antropomorfismo no es sinónimo de la personificación ni un término que se acerca al antropocentrismo, sino una manera diferente de concebir el mundo y la existencia.[5]

El antropomorfismo amerindio está íntimamente ligado a la *mitofísica*, un concepto acuñado por Eduardo Viveiros de Castro y retomado por el mismo Duchesne-Winter. La mitofísica sostiene que, en las sociedades indígenas amazónicas, el mito no es simplemente un conjunto de historias fantásticas, sino una forma sofisticada de teorización sobre el mundo: es conocimiento. En las cosmogonías de las comunidades nativas del continente, esta perspectiva permite reconocer a las plantas como agentes activos en la creación y en el mantenimiento del cosmos que interactúan con los humanos en una danza de intersubjetividad y coevolución. En este sentido, es posible afirmar que las imágenes en las que participan las plantas en la poesía de López-Hernández funcionan como elementos de una conceptualización que refleja la mitofísica wayuu y, por eso, allí no se manifiesta una verdad, sino una forma compleja de hallarse en el cosmos. Se trata de una poesía que se sostiene en la cosmovisión de una comunidad y que no es una metafísica, sino un pensamiento mitofísico.

En varios sentidos, estos asomos al saber de las plantas que nos produce la experiencia de lectura de obras como la de López-Hernández, desde lugares distintos, invita a reconocer aquello que Emanuele Coccia llama "el punto de vista de lo viviente" (21). Esto implica tener presente que, "a pesar de la diferencia" y "de la discontinuidad física", todos los elementos del cosmos coinciden en que "ontológicamente" hay una unidad y homogeneidad dada por la materia que constituye la base de todo lo viviente y que está en constante fluidez (21).

En este trabajo, indagaremos en la manera en que plantas de gran tradición en el pensamiento amerindio (el maíz, el tabaco, la alhucema y la coca) se presentan en la obra poética de López-Hernández como ventanas que nos permiten asomarnos a la visión de mundo wayuu y a una mitofísica especialmente compleja y rica,

para, a partir de ella, vislumbrar formas de un saber vegetal. Queremos reflexionar sobre cómo estos asomos a las plantas delatan un universo múltiple en constante interdependencia, eje central de la cosmovisión wayuu.

Cosmos y mitofísica wayuu

Comentábamos arriba que el heterónimo Vito Apüshana indaga en las raíces de la comunidad wayuu. A través de los textos que llevan su firma, podemos rastrear elementos centrales de la cosmovisión y de la mitofísica que López-Hernández incorpora en su obra. En el ensayo titulado "Pensamiento y palabra", por ejemplo, explica en qué constituye el eje de aquella cosmovisión de la que bebe su poesía. Según él, el cosmos se representa en el pensamiento wayuu con la imagen "Tejido-Sangre (*Isha´aluu Atulaa*)", la cual simboliza la vida a modo de un telar que se teje de forma perene con múltiples seres y elementos que se entrelazan. La hebra central de ese tejido es la palabra:

> Tejido de Sangre (Isha´aluu Atulaa) es el concepto que el pensamiento Wayuu crea para simbolizar la Vida. Se expresa así: "El Universo todo es un gran telar en permanente urdimbre. Cada hilo, cada hebra es un camino que, entre dedos, se tejen unos a otros formando un conjunto de elementos funcionales como la red de arroyos al río y de los ríos al mar, como la red color-flor-fruto-pájaro-canto-sueño... En ellos existe un camino o hebra que es el núcleo del tejido. La Palabra. Esta hebra entrelaza todo lo existente: lo remoto-origen (Sumaiwa), lo sobrenatural (Pulasü) y lo natural-mortal. Un camino se debe a otro y obstaculizar uno es poner en riesgo al sistema vital, para ello la Palabra... para destejer y tejer el camino ... y recomponer la red de acuerdos. Así se orienta la organización wayuu... unos a otros entrelazados por la sangre más allá del cuerpo individual... el tejido extenso de la familia que incluye el territorio, el área, el monte, la fauna... el linaje y el paraje, el sueño y la clarividencia". (3)

Este cosmos-vida-telar y la noción de la vida como un tejido-sangre, elementos que simbolizan la interdependencia de todos los seres, constituyen ejes centrales de la cosmovisión wayuu que inspiran al poeta. Por eso, como bien lo ha subrayado Campos (2020), imágenes como "tejido sangre", "el camino", "el gran telar en permanente urdimbre", "la red de acuerdos" y "el tejido extenso de la familia" aparecen recurrentemente en los versos de los heterónimos de López-Hernández (34). Asimismo, las tres dimensiones o mundos que componen todo lo existente, entre las que fluye la vida y de las que nos habla la cita —lo remoto-origen (Sumaiwa), lo sobrenatural (Pulasü) y lo natural-mortal—, se recrean en los poemarios con una gran variedad de metáforas y de denominaciones. [6]

Malohe, el heterónimo viajero de López-Hernández que se ha destinado a crear rutas de diálogo con comunidades indígenas del Abya Yala,[7] en el poemario *Encuentro en los senderos de Abya Yala* (2004), anuncia que su viaje conectará "el mundo origen de Abya Yala (América) hacia las latitudes del otro" (9).[8] Allí, la vida es sinónimo de cosmos, pues compone todo lo existente y se propone explícitamente como un "todo palpitante" que contiene los tres mundos: "el mundo de la superficie", "el mundo abisal" y "el mundo de los sueños". En este caso, como en el ensayo de Apüshana, la palabra también se presenta como vehículo de conexión de los mundos que contienen a todo lo existente, al vida-cosmos:

> La vida es un todo palpitante: desde la fruta de pichiwel, de la tuna bebedora de luz, hasta los moluscos viscosos de la mar adentro... y la vida tiene pequeños mundos: ahí el mundo de la superficie, ahí el mundo de lo abisal, ahí el mundo de los sueños... cada uno de estos mundos se comunica a través de sus espíritus; de ahí que la Palabra sea elemento fundador de vida, vehículo de conexión y entendimiento. (Malohe 31)

La vida-cosmos en estos poemarios se extiende más allá de nuestro acostumbrado horizonte visual y considera los espíritus, los ancestros, los rituales, los encuentros durante el sueño, los relatos del fogón, lo origen y lo oculto. Sobre esto, dice Vito Apüshana (2010) en el poema "De un alaüla de Toolünare": "Talhua, un alaüla de Toolünare, nos ha contado que también provenimos de otros mundos... que acumulamos un saber antiguo creador de otros llantos, de otros sueños, de otros pasos" (76). Estas imágenes de la vida, como

cosmos con tres mundos en interdependencia, resultan muy sugerentes porque todos los seres, entre ellos las plantas, participan e interactúan activamente.

La cosmovisión wayuu a la que remite la obra de López-Hernández funde sus raíces en la mitofísica wayuu del parentesco que nos remite a un origen común de todos los seres. Allí, los animales, las plantas, los astros y los fenómenos atmosféricos son agentes en una inmensa cadena de relaciones. Estas relaciones de parentesco entre todo lo viviente, así como la agencia que poseen algunos seres, según el pensamiento wayuu, se remontan a un tiempo primigenio en el que todos compartieron una misma forma humana y estuvieron emparentados en las mismas familias. Según Weildler Guerra Curvelo (2019), en las concepciones ontológicas wayuu

> los seres vivientes: astros, cerros, vientos, plantas y animales estuvieron entremezclados en la dimensión temporal llamada wayuu sumaiwa. El término empleado por los wayuu para referirse a esa interpenetración de especies: humanos, animales y vegetales es *papüshaawasü* o *papüsheewasü* que también puede traducir la idea de que dichos seres se encuentran "emparentados" o "familiarizados". Dicha palabra proviene del término *apüshii* que significa parte y cotidianamente sirve para referirse a un conjunto de parientes uterinos. De allí se deriva una vinculación ontológica entre diversos seres vivientes y ello constituye el punto de partida de la noción de "persona" en dicha sociedad. Todos los seres a quienes hoy se les atribuye capacidad de agencia, aunque se encuentren morfológicamente transformados, compartieron la pertenencia a esa humanidad primigenia en un tiempo transhistórico. (113)

Es así como, para la cosmovisión wayuu, una misma sangre circula desde un orden primigenio en todos los seres del cosmos. Por esto, todos se encuentran emparentados o entrelazados. De ahí la noción ontológica wayuu de *persona*. En el pensamiento wayuu, muchos de los seres que ahora vemos bajo su forma actual, que pueden ser plantas, animales o elementos como el viento, están dotados de agencia, intención y de múltiples capacidades, debido a ese tiempo primordial en el que cumplieron ciertas funciones sociales que no han perdido. Dentro de esta concepción antropomórfica de los seres del cosmos, las plantas, en particular, conservan potencialidades y sustancias de sus antiguos oficios (Guerra 141).[9] Esto tiene especial eco en la poesía de López-Hernández, en la cual las plantas y otros seres están dotados de intención y de capacidades de persona. El carácter antropomórfico de esta poesía nos abre la puerta a un saber vegetal.

La cosmovisión wayuu de la que se nutre la poesía de López-Hernández, con su énfasis en la vida-cosmos como un tejido-sangre interconectado, coincide en el carácter relacional del pensamiento vegetal amazónico que Duchesne (2019) explora y que mencionamos arriba. Los conceptos de *antropomorfismo*y de *mitofísica* también parecen tener especial repercusión en nuestro asomo a las plantas en la escritura de este poeta. En las concepciones del cosmos hecho de relaciones, las plantas no son vistas como entidades superiores, sino como cocreadoras dentro de una red interdependiente en la que todos los elementos —humanos y no humanos— tienen roles activos y equilibrantes. De manera similar, en la poesía de López-Hernández, las plantas se presentan como maestras del silencio que germinan y crecen sin gestos de asombro. Aunque no hay poemas específicamente sobre árboles, plantas o flores, la obra poética está impregnada de imágenes de la vida-cosmos constituida por conexiones profundas de las plantas, animales, piedras, cerros, lluvia, ancestros y otros seres. Esta continua interdependencia implica que pensar con las plantas es también dialogar con la sutileza que ellas evocan y relacionarse con todos los organismos del cosmos que se convocan, pero, sobre todo, con el conocimiento que ellas guardan, aquello que hemos llamado un *saber vegetal*. Las plantas, en este contexto, se convierten en puentes hacia el pasado, el presente y el futuro, de manera que facilitan la adivinación y la poesía, al tejer relaciones entre los seres y acompañar metamorfosis humanas y animales. Hablar de plantas en la cosmovisión wayuu y en la obra de López-Hernández también implica hablar de animales, espíritus, sueños, pasado y presente, seres minerales, astros, mitos y la palabra sanadora de los ancestros. Por lo tanto, el diálogo con la obra de López-Hernández nos recuerda la idea de Duchesne (2019) según la cual pensar con las plantas es también pensar más allá de ellas.

El maíz primigenio: la calma

En el poemario *En las hondonadas maternas de la piel* (2010), el poeta explora los orígenes, la pertenencia: el nacimiento de la vida. Por eso, la madre, la mujer (mujer-ave o mujer-tierra) y las raíces son figuras centrales. Junto a ellas, las plantas aparecen como seres auxiliares que, tomadas o fumadas, manifiestan a quienes las ingieren experiencias o visiones del origen y sensaciones que recrean la manera en que, en cada uno, están contenidas todas las dimensiones de la vida, del tejido-sangre. En particular, el jugo de la planta de maíz o el maíz ancestral remite a lo remoto-origen[10] y, por eso, a la conexión ontológica de la que hablábamos en el anterior apartado. En el poemario, se evoca a la madre-origen desde los versos del epígrafe: "acurrucados en la mujer florecemos mundo" y, gracias al jugo del maíz en el poema "Las venas del sol y de la noche", quien lo bebe puede sentir al cosmos dentro de sí mismo:

> Bebemos el jugo del maíz y
>
> Sentimos la sangre del sol en las venas
>
> Y el sudor del luna en la piel
>
> Nuestra sed la calma
>
> Lo sagrado (24). [11]

En estos versos, una voz colectiva bebe la planta-origen, planta que coincide con la madre en tanto productora de vida, y, gracias a ella, percibe cómo los astros la integran, vibran en su ser. Como lo señala Campos, la sed es el deseo por experimentar lo oculto-invisible o lo remoto-origen (64). La tranquilidad que se inscribe en el título del apartado en el que se incluye la primera edición del poema se encuentra cuando esta sed por el origen se sacia, pues la calma proviene de los astros, Kashi (el luna) y Kai (el sol), aquellos seres que, como la madre y el maíz, regulan la vida y transitan las venas de todos los seres. [12]

De acuerdo con las narraciones que recoge otro oralitor wayuu, Ramón Paz Ipuana,[13] Kashi (el luna) y Kai (el sol) nacieron de un ser dual, de doble sexo, que copulaba en sí mismo*: Piuushou-Araliatu'u Warattuy*, la oscuridad-claridad. Este ser dual, que comparte un origen con otros seres, fue dividido. Dice Paz Ipuana que Kashi fue condenado por Piuushou (la oscuridad) a vagar por las noches por querer descubrir los secretos de su padre, mientras que Kai fue condenado por Araliatu'u Warattuy (la claridad del cielo) tras desobedecer las órdenes de no salir a buscar a su hermano errante. Ambos fueron castigados a brillar en el espacio celeste: el uno, a presidir los misterios de la noche y, el otro, a presidir los días y a trazar la marcha del tiempo (Paz Ipuana citado por Guerra 57-58).

Según los relatos wayuu, las plantas compartieron un tiempo primordial con los astros. Ellas fueron las primeras que habitaron la tierra, por lo que son ancestras del humano (Guerra 70). Nacieron de la unión entre Mma, la tierra, y Juyá, la lluvia, y, a su vez, de las plantas nacieron Wunu'u, unos seres extraños que permanecían de pie todo el tiempo y más tarde fueron transformados también en plantas y, como ellas, estuvieron destinados a nacer y morir en un mismo lugar (Guerra Curvelo, 97). En el tiempo primordial, plantas como el maíz, el fríjol, el millo, entre otras, ejercían el oficio de la agricultura y todas ellas poseían conocimientos atmosféricos y de los astros para adivinar el ciclo del agua, su principal alimento. Explica Guerra Curvelo que de esto se deriva la creencia de los wayuu, según la cual las capacidades y saberes actuales de las plantas se asocian con esos antiguos oficios del tiempo originario, por eso, ellas son admiradas como ancestras y se entiende que son poseedoras de una profunda sabiduría que aún permanece en sus hojas:

> Todas poseían grandes conocimientos y una actitud pacífica que sólo empleaban unidas y, aún lo hacen, para pedir la llegada de las aguas. Ellas conocían el movimiento de los astros, el curso de las constelaciones y el ciclo de las estaciones. Según los wayuu el conocimiento que poseen actualmente los humanos es derivado de las plantas. (Guerra 69-70)

En el poema que citamos arriba, se recurre al jugo de la planta del maíz [14] para sentir vibrar los astros en las venas. El hablante recurre a las plantas para sentir cómo Kashi y Kai forman parte de su propio cuerpo. El efecto del jugo del maíz hace que estos dos seres, destinados a estar separados en el pensamiento tradicional wayuu, se manifiesten como unidad en las venas de quienes lo beben.

Decíamos arriba que el cosmos en las venas produce calma. Una calma o tranquilidad que lleva implícita aquella idea de interdependencia de todos los seres, noción fundamental en la poética de López-Hernández, representada con el concepto de tejido-sangre (*Isha´aluu Atulaa*), una especie de cadena de sangre que atraviesa el presente y el origen. La voz poética manifiesta la necesidad de sentirse parte del todo originario para alcanzar aquella calma, de ahí que sea posible inferir que este estado de tranquilidad se da solo al reconocer que en cada ser existen los demás. Esta experiencia de calma o tranquilidad, en relación con el hecho de experimentar el vida-cosmos como parte de los mismos seres y su vibración en sus propios cuerpos, se recrea en otros poemas de *En las hondonadas...* como "Ranchería", "Calma", "Calma II", "Walatshi".

La mitofísica wayuu, según la cual las plantas son ancestras y, por lo tanto, agentes auxiliares en el encuentro con el cosmos, subyace en este poema. Ellas pueden revelar a los astros porque, según los relatos tradicionales wayuu, desde el orden primordial están conectadas con el cosmos y poseen un conocimiento que pueden transmitir. El hablante humano bebe el jugo del maíz porque reconoce en la planta su ancestralidad y su sabiduría y, en últimas, su capacidad para propiciar la revelación de lo sagrado. En la sustancia de la planta, están los dones que la constituyen desde los oficios de los tiempos originarios. Por esto, al tomar su jugo, los seres se conectan con lo remoto-origen y con el cosmos que palpita en el cielo que, gracias al efecto del jugo del maíz, comienza a palpitar en sus propios cuerpos.

La revelación del origen común con el mundo vegetal que tiene como protagonista al maíz también aparece en la dedicatoria del poemario *Encuentro en los senderos de Abya Yala* (2004):

> ...a los inventores del sendero
>
> ...a los cantacaminos
>
> ...a los hijos del maíz
>
> ...a ellos, los primeros pobladores de Abya Yala
>
> ...a nosotros: sus extensiones. (Malohe 5)

En los versos anteriores, la voz del poema dedica la obra a los primeros pobladores del Abya Yala y a un nosotros, en plural, que son las extensiones de aquellos. Estos primeros pobladores son considerados como inventores del sendero, cantacaminos, hijos del maíz, por lo que la voz lírica, al definirse como extensión de ellos, se afilia a esa genealogía vegetal. La afiliación con el maíz ancestral establece una relación de parentesco del humano con los no humanos y, además, nos habla de una forma de hacer poesía en el Abya Yala: una poesía en relación con la vida-cosmos. En otro texto, Miguel Ángel López-Hernández (Vito Apüshana) nos dice que "la poesía en América, Abya Yala, es descubrir, danzar y morir en el corazón de la vida". Esto porque, para él, la poesía ligada al territorio americano supone ser descendiente del maíz y

> decir que somos hijos del maíz es reconocer que estamos hechos de todos los elementos que constituyen la vida ... es como decir que somos hijos del dios de lo existente. Decir que somos hombre-jaguar (rugido de la piel), hombre-serpiente (movimiento multiforme), mujer-araña (útero tejido), mujer-lechuza (fuego del corazón alado) es convencernos de que estamos viviendo desde la más íntima célula de la vida. Nuestra presencia está atravesada por todas las demás presencias. ("Poesía en Abya Yala" párrs. 3-4)

Reconocerse "hijos del maíz", fundar una genealogía en relación con la planta ancestral, implica, de nuevo, exaltar cómo en cada ser está todo el vida-cosmos. Ser herederos de las plantas remite a la relación de parentesco entre el mundo humano y el mundo vegetal que se desprende de la pertenencia de todos los seres a un todo cósmico. El maíz en esta poesía es agente auxiliar para recordar al humano que los astros, el cosmos,

el territorio, las raíces, todos y todo están dentro de sí, lo integran desde el origen y desde el nacimiento, desde la madre. El maíz recoge en su sabiduría ancestral las conexiones del mundo-origen, es una planta portadora de saberes necesarios para re-conocer lo que es el cosmos como vida, como tejido-sangre, por eso sus dotes auxiliares están íntimamente ligados a "Las hondonadas maternas de la piel", al nacimiento-origen de la vida y de ahí que sacie la sed de calma, que proporcione tranquilidad. Como veremos, la noción de *vida*, en este caso, no se limita a los seres animados y dotados de movimiento.

Además, el maíz de la cosmogonía wayuu se encuentra con otras tradiciones y conocimientos ancestrales de otras cosmogonías continentales, de las mitofísicas que se estructuran sobre la base de lo que nosotros, con Duchesne-Winter, hemos llamado *saber vegetal*. Esta exploración significa también, para el caso del maíz, una apertura hacia el mundo remoto-origen con el que es necesario empatizar para experimentar la calma en el universo y para el encuentro entre este mundo o dimensión con las demás dimensiones: lo sobrenatural (Pulasü) y lo natural-mortal, mundos que, como vimos, constituyen la vida como tejido sangre en la cosmovisión wayuu de la que se nutre la poética de López Hernández.

El *yüi* o tabaco: la sanación

Entre los wayuu, como entre la mayoría de los pueblos nativos de América, el tabaco está ligado a la sanación: orienta y guía a los médicos tradicionales (los chamanes) para aliviar o curar. Estas propiedades para la sanación provienen del saber ancestral que contiene la misma planta, "sus efectos sicotrópicos sirven a los chamanes femeninos y masculinos, *Ouutsü* y *Ouutchi* respectivamente, para alcanzar los estados alterados requeridos en los rituales curativos" (Guerra 169). El mismo Guerra Curvelo menciona que, en una dimensión temporal denominada *wayuu sumaiwa*, el tabaco era una mujer wayuu que poseía el oficio de *outajulu*: la adivinación y la curación (2019, 169). El tabaco macerado o en forma de cigarro, también llamado *yüi*, le permite a los chamanes moverse entre distintas dimensiones del cosmos durante los rituales. Con él, quienes dirigen los ritos de sanación "desarrollan una expansión de sus sentidos visuales, olfativos y auditivos para desenvolverse en el cosmos" (169). Explica Michel Perrin (1980) que, si un guajiro se enferma, se entiende que su alma está prisionera en las dimensiones del sueño y es ahí, en los sueños, donde el o la chamán debe encontrarla, "pero si no la encuentra, el guajiro muere" (30). Para sanar, la o el chamán debe hacer del tabaco su principal alimento y evitar comida y bebidas fuertes. Además, como deja ver el testimonio de la Ouutsü Koo'tora Pushaina, "la auténtica chamán, la que come *yüi*[,] tiene que tener más cuidado con su comida, si no, sólo verá con los ojos" (citado por Guerra 170).

Como relata Campos (2020), se entiende que el *yüi* asegura el encuentro con seres de los mundos de lo oscuro-invisible y de lo remoto-origen: "Bajo sus efectos se tiene la convicción de encontrarse con seres de orden primordial, vivir aventuras, experimentar las fusiones o transformaciones propias de tiempos originarios" (38).[15] El tabaco es maestra del chamán wayuu, pues le enseña, lo orienta, lo protege, expande sus sentidos y le permite la exploración de las distintas dimensiones que constituyen el tejido-sangre.

En el poema "Visión/*E'rra*" del poemario *Contrabandeo sueños con arijunas cercanos* , López-Hernández nos presenta una escena en la que la Ouutsü, una mujer chamán wayuu, busca calmar la fiebre en la ranchería con la ayuda del *yüi*. En este proceso se descubre el encuentro con seres provenientes de lo sobrenatural (*Pulasü*) y de lo remoto-origen (*Sumaiwa*). El encuentro con estos seres y estos mundos hace posible la sanación. Recordemos el poema:

> De nuevo la fiebre en la rancheríaNamatiria -la Ouutsü- masca *yüi* oscuro y susurra... es ciega y ve.
>
> Jouktai -el viento del Este- observa tranquilo. Namatiria masca *yüi* oscuro y susurra...Está viva y es, también, el sueño: "nosotros, la gente, somos ligeros y Para no abusar del mundo, está pülowi -el misterio, la devoración-, pülowi no es mala... pülowi es tu miedo... es tu vergüenza... es la flor que se hace visible en la noche".

Jouktai sonríe en los trupillos. (Apüshana 25)

En este ritual de sanación, la planta de *tabaco (yüi*) es el elemento que desencadena el proceso por el que Namatiria se traslada al sueño. Allí encuentra a los seres de lo sobrenatural que regulan la vida. En el estado de transe, cuando está bajo el efecto del *yüi*, Namatiria usa la palabra para curar en el momento en que encuentra a pülowi y habla, probablemente a la comunidad enferma, sobre miedo y vergüenza. Toda la escena, además, no solo tiene a los lectores como testigos, sino también a Jouktai, otra presencia que en el mismo sueño, desde los árboles sagrados que proporcionan sombra en el desierto, desde los trupillos, "sonríe". La visión de esta mujer chamán wayuu no solo implica el sentido de la vista, sino muchos más, todos los que hagan posible desenvolverse en el cosmos. La planta auxilia el tránsito de Namatiria para ver lo que no puede percibirse únicamente con los ojos y en el camino nos orienta hacia otras presencias.

El discurso de la Ouutsü nos ilustra sobre el lugar que tiene Pülowi, que, según lo aclara el glosario anexo al poemario, "representa el poder femenino oculto".[16] El encuentro de Namatiria y Pülowi es posible interpretarlo como el llamado a la mesura, que recuerda a los enfermos que el mundo debe ser protegido de la devoración. La regulación del mundo, entonces, se centra en un poder femenino que es al tiempo origen de miedo y curación.

Aquí nuevamente se crean las coordenadas de este universo poético en relación con las narraciones tradicionales del pueblo wayuu. En el relato "Pülowi y el cazador de venados" de Setuuma Pushaina, compilado por Michel Perrín (1980), *Pülowi* también se presenta como ente reguladora, pues protege a los seres del exceso. El relato cuenta la historia de un hombre que practicaba caza indiscriminada en el bosque, hasta que, un día, *Pülowi* se llevó a todos los animales con ella. El hombre, viéndose a sí mismo y a su familia morir de hambre, decidió irse al bosque y no volver hasta encontrar comida. Allí dio con *Pülowi*, quien lo tomó prisionero y la única forma de librarse fue mascando tabaco, *yüi*. Dice el relato: "*Pülowi* envió en busca del guajiro. Tenía miedo de él, porque el olor del tabaco *yüi* está prohibido a las *Pülowi*. Les es muy nefasto. Tiene contra ella poderes sobrenaturales" (Perrín 75). En la escena que recrea el poema citado, Namatiria cura, mientras explica a los demás la presencia de *Pülowi* y todo sucede en el sueño. Vemos acá una resemantización de este ser mitológico-regulador que se relaciona con el tabaco o *yüi*. Pero en este caso el *yüi* no la aleja, sino que suscita su presencia: es importante recordar que Namatiria bajo el efecto del *yüi* "es ciega y ve".

La planta del *yüi* propicia el encuentro con los mundos *sensibles* y *suprasensibles* que abre el espacio entre, en este caso, la oscuridad y la luz.El encuentro con seres de otros mundos importantes para la configuración del universo wayuu es posible por la mediación del tabaco, *yüi* asociado a la curación. En este poema, la mujer chamán expande su visión debido a las propiedades que residen en la planta. Las visiones de la mujer chamán y sus susurros manifiestan la necesidad de los encuentros del humano con los seres de lo sobrenatural (*Pulasü*) y de lo remoto-origen (*Sumaiwa*). El *yüi* asume la posición de auxiliar, pues motiva estas visiones que son necesarias para aliviar la enfermedad en la ranchería, porque el equilibrio en este universo poético existe a partir del encuentro entre todas las fuerzas y los seres del cosmos.

Esta poesía no simplemente dialoga con unas historias de la cosmovisión wayuu, sino que, como esas historias, busca participar en un pensamiento complejo del universo. Se trata de una obra que carga y se alimenta de la *mitofísica* wayuu, esto es, de un conocimiento sobre la vida-cosmos, conocimiento sin pretensiones de univocidad, sino que responde a un flujo continuo de interpretaciones. Los personajes del misterio revelan una sabiduría que se comunica gracias a las plantas, en este caso se trata de una sabiduría ligada a la sanación y al equilibrio en el cosmos. Por lo que la planta no es un objeto de interpretación, es más bien un ser de la acción que auxilia la comprensión del universo en un panorama amplio y expandido.

En ese sentido, la relación planta-humano se descubre gracias a una condición de "persona" que comparten todos los seres y que es necesaria para la reproducción de la vida y para que sea posible que se relacionen unos con otros. Con Duchesne-Winter (2019) podríamos vincular esta manera de entender a los seres de la oscuridad luz, a la planta de tabaco y a los fenómenos atmosféricos desde el *antropomorfismo*, aquel que hace

posible un diálogo horizontal entre humanos y no-humanos y que posibilita que este acceda al conocimiento del cosmos. Así, el pensamiento complejo del universo lo entendemos como una cosa que se comunica persona-persona (Duchesne-Winter 32) y en esta comunicación intervienen las plantas, las perspectivas de los seres y sus intencionalidades. El *yüi* en el poema "Visión" posibilita la manifestación de los seres de lo oscuro y del mundo origen, lo que a su vez propicia la curación y el equilibrio.

Alhucema y coca: compañeras de encuentros

López-Hernández también incorpora en su poesía otras plantas que son auxiliares y que acompañan-reproducen la vida en los territorios de otros pueblos nativos del continente, pueblos que él mismo, como ya hemos mencionado, entiende que son hermanos de los wayuu, hijos del maíz. En las observaciones de Malohe en su viaje,[17] se destaca su atención hacia la presencia de las plantas y el mundo vegetal en la cotidianidad de otros pueblos, bien sea en el territorio mapuche, en la Amazonía, en el antiguo Tehuantinsuyo, por los grandes montes del Ecuador, en los altiplanos de Perú y Bolivia o en un viaje-sueño por el Valle de México; en todos los territorios, sus habitantes se presentan en relación con las plantas.

Así, por ejemplo, en "Cercanías con Leonel Lienlaf", oralitor que guía su viaje por el territorio mapuche, Malohe es testigo de la manera en que "una Machi, en el ensueño, dialoga con Bucalemu (el bosque grande)/sobre las pertenencias de la tierra" y se amamanta "de los verdes pezones del bosque" (18). De la misma forma, en el poema "Senderos de Caburgua",

> Los niños, en las mañanas,
>
> Inician el juego de ofrecerle la cara a la tierra...
>
> Algunos enredan sus dedos en las lombrigueras de las sementeras;
>
> o disputan, con las ardillas, los piñones secos de los pehuenes;
>
> o suben a los cerros para escuchar los gritos del eco;
>
> o adivinan los olores de los puentes de pichare y collentañe;
>
> o descubren, entre los árboles, a los fantasmas olvidados por la noche. (Malohe 19)

La vida de los pueblos nativos del Abya Yala, en este poemario, coincide con la perspectiva wayuu, en el sentido en que se da y se reproduce con las plantas y en consonancia con el mundo vegetal. Además de los usos para el consumo diario, de los juegos e interacciones, también Malohe tiene contacto con plantas usadas por otros pueblos nativos que, como el maíz y el tabaco, abren los sentidos y acompañan los ritos de otras comunidades. Un caso interesante es el de la alhucema que se usa en un encuentro ritual con los Kogui. En el apartado "En el Umbral de Nujuei",[18] en el poema "Palabra 3", se presenta la escena en la que un Mamo cuenta la historia de un amigo "parecida" a la del pájaro Murúa:

> El Mama Chimonquero nos cuenta
>
> la vida de un amigo suyo,
>
> parecida al pájaro Murúa.
>
> Sus palabras caminan despacio
>
> sobre nuestros cuerpos ...
>
> llegan a la garganta

y una extraña necesidad nos obliga a trinar...

al pasar por el pecho nos produce,

en cada suspiro, un sonido de aleteos...

y al visitar nuestras manos

sentimos un roce de hojas de alhucema...

bajan hacia las líneas de los pies

y sorprendemos a siete larvas blancas, danzando, en el suelo.

Sabemos que el relato no tiene vuelo final

y, así, nos dormimos en una sonrisa circular. (Malohe 67)

En este encuentro ritual con la palabra de la que participa la alhucema, el mamo camina por los cuerpos de quienes lo escuchan, al tiempo que propicia una metamorfosis en ellos. Los oyentes experimentan ser el pájaro Murúa, un pájaro pequeño que frecuenta la Sierra Nevada de Santa Marta. Estas palabras del anciano terminan por habitar el cuerpo humano y los escuchas sufren la metamorfosis, se transforman en pájaro.[19] La planta de alhucema acompaña esta experiencia de metamorfosis con "su roce", su presencia hace que el cosmos se manifieste como un espacio en el que todos los seres tienen profundas conexiones. La alhucema le permite a los oyentes congeniar con la vida del pájaro Murúa, propicia la experiencia de trinar, aletear y mirar como miran las aves: "sorprendemos a siete larvas blancas, danzando, en el suelo". La alhucema expande los sentidos para experimentar la interdependencia del cosmos, la cual se representa en el poema con la imagen de la sonrisa circular.[20]

Esta planta, como el maíz, permite la presencia de lo no-humano en el cuerpo de los presentes en la escena que se recrea. Coincide con el maíz en facilitar una experiencia de un cosmos en el que un hombre puede experimentar ser pájaro o cualquier otro ente del universo. Esto hace que este ritual recree aquello que el poeta wayuu rescata de las bases de la cosmovisión de su propio pueblo y que lo ponga en consonancia con la manera de percibir el mundo de sus hermanos kogui: un espacio en el que humano-animal-planta-ancestro-deidad se articulan para dar forma a una manera de entender la vida-cosmos en interdependencia entre todos los seres.

Una experiencia similar de la vida-cosmos que forma parte intrínseca de todos los seres aparece también en "Palabra 4", del mismo encuentro de Malohe con los kogui:

Esta tierra-arcilla es carne palpitante ... espíritu fluyente.

Es el abierto útero de la Madre.

Recorremos descalzos sus orillasy de sus senos mascamos el hayo del pensamiento.

Con saliva nos unimos a su fertilidad.

Para entrar, a este abrazo, se deberán sentir los 900 ríos de la Sierra

En las venas;

se deberá sentir la infinita columna entre las estrellas y las raíces de

la yuca;

se deberán sentir los frutos maduros en el néctar de la Palabra

y el canto del guazalé en los sonidos del corazón. (Malohe 69)

En el poema, el hablante recrea el mundo al tiempo que mambea, nos remite a la experiencia en la que todos los seres participan en un pensar-actuar,[21] práctica que se sugiere propia de todos los seres. Acá, la hoja de coca, también conocida como el *hayo* en el pueblo kogui, auxilia el encuentro del humano con la fertilidad de la tierra, con la madre. El hayo, como el maíz, remite al nacimiento de la vida-cosmos.

En el mundo amerindio, principalmente en los Andes, la hoja de coca ha sido entendida, así como un sinnúmero de plantas, como mata maestra o auxiliar. Las hojas de coca tostadas y pulverizadas, conocidas como *mambe*, se usan para pensar y crear (Duchesne-Winter, *Plant Theory in Amazonian Literature* 18). Como el caso del maíz para la cosmogonía wayuu, el mambe para los kogui implica un pensar-actuar propio del pensamiento antropomórfico. Así lo entiende Miguel Ángel López-Hernández cuando se refiere a que el pensamiento en los pueblos de América reúne a todas las presencias, pues no es un atributo que diferencia, sino que aproxima a todos los seres de la vida: "En nuestro mundo indígena el pensamiento no es atributo que nos diferencia, en exclusividad, con los animales; más bien es aquello que nos complementa con ellos" (López-Hernández, "Poesía en Abya Yala" párr. 8).

El hayo o la hoja de coca en el poema "Palabra 4" funciona como una planta auxiliar para pensar y crear este mundo, en tanto ella hace parte de él: "de sus senos mascamos el hayo del pensamiento" (69). La hoja de coca participa en ese pensar-actuar en el que frecuentemente participan todos los seres y mascarla abre las percepciones del humano a un universo en el que todas las manifestaciones de la vida se pertenecen y corresponden: todos los seres se contienen unos a otros. Luego de mascar el hayo, en el poema se crean poderosas imágenes de la tierra en las que impera la sincronía entre todos sus elementos: "para entrar, a este abrazo, se deberán sentir los 900 ríos de la Sierra/ En las venas" (69). Mascar el hayo de los senos de la tierra, que nos remite al acto de mamar, nos lleva a experimentar el abrazo de los ríos que son también las venas de nuestro cuerpo.

La alhucema y el hayo participan en el pensamiento del universo y en la experiencia de verse integrado a él. Estas plantas maestras se presentan como agentes que enriquecen los encuentros del poeta wayuu con otros pueblos que, como el suyo, entienden el cosmos como un todo íntimamente integrado. Ello corresponde con el punto de vista wayuu y, en su viaje, Malohe descubre nuevas formas de experimentar aquello que, desde su perspectiva, comparten todos los hijos del maíz: una manera de entender la vida-cosmos a modo de telar compuesto por un tejido-sangre. En este sentido, se recogen en la poesía unas capacidades tales de las plantas que nos aproximan a un pensamiento vegetal que, como veremos a continuación, cuestiona las formas dominantes de entender el universo y la vida.

Las plantas de López-Hernández y el pensamiento vegetal

La poesía de Miguel Ángel López Hernández (Vito Apüshana/Malohe) nos invita a abrirnos hacia un pensamiento y una conceptualización del cosmos, en el que las plantas intervienen en su diseño y auxilian el encuentro del humano con lo sobrenatural (Pulasü), lo remoto-origen (Sumaiwa) y con todos los elementos del universo. La lectura invita a asumir esta nueva forma de pensarse en el universo: en relación e interdependencia con todos los seres que lo habitan. Sentir, de la misma forma que lo experimenta la voz poética, cómo el cosmos palpita en el propio cuerpo.

Estas consideraciones se inscriben en unas dinámicas de lo vegetal que distan de la comprensión biológica y cientificista de las plantas que ha prevalecido en el mundo euroamericano para la teoría de plantas (Duchesne-Winter, *Plant Theory in Amazonian Literature* 19). La experiencia de lectura de los poemas de López-Hernández propone que las facultades de las plantas en el pensamiento amerindio no necesariamente encuentran correspondencia con las facultades de las plantas en el pensamiento tradicional euroamericano, sino que, en los mitos y las narraciones amerindias, prevalece un pensamiento vegetalista que considera a las plantas por su persona y, por lo tanto, reconoce su capacidad de agencia:

> Las verificaciones empíricas que han realizado ciencias biológicas y que prueban las capacidades intelectuales de las plantas (y animales), no son suficientes para determinar la magnitud de estas dinámicas relacionales para aquellos que viven y piensan dentro de esta relacionalidad. La vida de las plantas es importante, en resumen, por la incomparable persona espiritual que es consustancial a sus múltiples conexiones con lo que Favaron denomina "mundos suprasensibles". (Duchesne-Winter, *Plant Theory in Amazonian Literature* 19; traducción propia) [23]

El pensamiento vegetal que se delata en esta escritura de López-Hernández se corresponde con ese pensamiento vegetalista amerindio, en el que las plantas poseen agencia, intención, subjetividades que las llevan a ser agentes auxiliares y a participar en una dinámica de pensar-actuar. Esto implica cuestionar aquella concepción occidental según la cual el ser humano es el único ente que piensa el mundo. La mitofísica wayuu, a partir de la que se erige la poesía de López-Hernández, apunta a resaltar que el pensamiento y la vida se crean en compañía con todos los seres, con los que provienen del origen y de lo sobrenatural, con los ancestros, con los no humanos.

La lectura de esta poesía en clave vegetal nos invita a considerar un mundo que está abierto y en el que intervienen un número infinito de seres. Se trata de lo que el antropólogo Eduardo Kohn (2022) entiende como un *todo abierto* y que se refiere a las participaciones de lo no humano en la creación, en el pensamiento y en los lenguajes del universo. Esto nos lleva a decir, nuevamente con Kohn, que esta poesía nos invita a "volvernos más del mundo"[24] en el sentido más complejo de la expresión, pues nos lleva a considerar todas las posibilidades y subjetividades que pueden provenir de otros seres diferentes del ser humano, de otras fuerzas y dimensiones que integran y dan forma a la vida. Ahora bien, para volverse más del mundo, como hemos dicho con Kohn, para asir esta totalidad del cosmos, esta poética recurre a las plantas, pues ellas son la forma más radical de estar y ser. La agencia, su poder de intervención, sanación y conexión, que permanece en sus hojas, en sus jugos y en sus diferentes formas, nos puede conducir a conocer realmente el mundo, a observarlo desde su complejidad.

En conclusión, reconocemos en este ejercicio poético de López-Hernández una intención política o, debemos decir con Marisol de la Cadena, una intención cosmopolítica, en tanto se continúa la discusión sobre la participación de los seres no humanos en la esfera pública "y que las disciplinas dominantes asignaron a la esfera de la naturaleza (donde debían ser conocidos por la ciencia)" (278). Además, en tanto se busca que el lector asuma una posición de interdependencia con todos los seres en el universo y que, por ende, se asuma como parte de una totalidad y un mundo abierto. Esta palabra de López-Hernández que recibimos los lectores nos motiva a apreciar nuestras propias relaciones con la vida y a concederle a las plantas el lugar de maestras auxiliares para saber del mundo.

Referencias

Apüshana, Vito. *Contrabandeo sueño con arijunas cercanos*. Secretaría de Asuntos Indígenas-Universidad de la Guajira, 1992.

---. *En las hondonadas maternas de la piel*. Ministerio de Cultura, 2010.

---. *Antiguos recién llegados: obra poética 1992-2017*. Sílaba Editores, 2019.

Campos Umbarila, Adriana María. *Pütchikalü Anachonwaa: diálogo y reafirmación en la obra de Vito Apüshana*. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

---. "El contrabando de sueños y el tejido sangre: una lectura ontológica de la poesía de Vito Apüshana". *Visitas al Patio*, vol. 14, no. 2, diciembre de 2020, pp. 24-41.

Carbonó-Delahoz, Eduino y Juan Carlos Dib-Diazgranados. "Plantas medicinales usadas por los cogui en el río Palomino, Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)". *Caldasia*, vol. 35, no. 2, 2013, pp. 333-350.

De la Cadena, Marisol. "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la política". *Tabula Rasa*, vol. 33, 2020, pp. 273-311.

Duchesne-Winter, Juan R. *Plant Theory in Amazonian Literature*. Palgrave Pivot Cham, 2019.

---. "Plants Beyond Plants - Toward a Generic, Post Homo Sapiens Humanism". Round Table: Vegetal Plots in Latin American Literature, 30 de marzo del 2021, en línea.

Guerra Curvelo, Weildler. *Ontología wayuu: categorización, organización y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de la Guajira Colombia*. Tesis doctoral, Universidad de los Andes, 2019.

López-Hernández, Miguel Ángel (Malohe). *Encuentro en los senderos de Abya Yala*. Ediciones Abya Yala, 2004.

López-Hernández, Miguel Ángel (Vito Apüshana). "Pensamiento y palabra en el universo wayuu". *El Palabrero. Periódico de la Nación Wayuu*, vol. 1, no. 1, agosto-septiembre de 2009, p. 3.

---. "Poesía en Abya Yala". Medellín: *Blog del Festival Internacional de Poesía de Medellín*, 2011. En https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Festival/22_Festival/Comunicados/24.html

---. "Pensamiento mágico de América". Medellín: *Blog del Festival Internacional de Poesía de Medellín*, 2011. En https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Festival/22_Festival/Comunicados/24.html

Lubo Vacca, Omar. *Una lectura ecocrítica de la literatura wayuu*. Tesis de pregrado, Universidad del Atlántico, 2021.

Perrin, Michel. *El camino de los indios muertos: mitos y símbolos guajiros*. Monte Ávila Editores, 1980.

Rocha Vivas, Miguel. *Mingas de la palabra: textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Universidad de los Andes, 2018.

Sánchez Martínez, Juan Guillermo. "Miguel Ángel López y Hugo Jamioy: Poéticas de lo Imposible". *Cuadernos de Literatura*, enero-julio de 2010, pp. 132-155.

Notas

* Artículo de investigación

Origen de este artículo Este artículo es resultado del proyecto "Hacia un enfoque ecocrítico de la literatura wayuu" (CH17-CIS2019), financiado por la primera convocatoria interna para fortalecimiento de semilleros de investigación 2019 de la Universidad del Atlántico y adscrito al Grupo de Investigación Literaria del Caribe (GILKARÍ).

1 En algunos escritos ensayísticos y periodísticos, que circulan de forma paralela a las obras poéticas de los heterónimos, el autor crea diversas formas de nombrarse. Adriana Campos Umbarila (2010) dice que esto forma parte de un juego polionímico del autor, en el que se recurre a ciertas identidades ficcionales de acuerdo con los propósitos escriturales y la actividad poética (73). En este estudio, intentamos respetar las diversas formas de nombrarse del autor, pues estas son constitutivas de su proyecto estético.

2 Vito Apüshana es la voz autoral de *Contrabandeo sueños con arijunas cercanos* (1992) y de *En las hondonadas maternas de la piel Shiinalu'uirua shiirua atta* (2010). Ambas antologías se recogieron, junto con algunos otros poemas inéditos, en el volumen *Antiguos recién llegados. Obra poética (1992-2017)* , publicado por Sílaba Editores en 2019. Esta edición cuenta con un prólogo de Weilder Guerra Curvelo y opiniones de colegas poetas y críticos que cierran la compilación.

3 Autor de *Encuentro en los senderos de Abya Yala* (2000), libro ganador del premio Casas de las Américas 2000.

4 Como señala Adriana Campos Umbarila (2020) en "El contrabando de sueños y tejido sangre: una lectura ontológica de la poesía de Vito Apüshana", esto implica en la poética de Apüshana la creación de un artificio en el que priman los códigos culturales del wayuu para "traducirlos" y hacerlos comprensibles para los no wayuu. Para entender esta codificación wayuu de la poética de Vito Apüshana, es importante tener en cuenta, como bien subraya Campos Umbarila (2020), que este heterónimo despliega un conjunto de estrategias que reposicionan el diálogo con el arijuna bajo los códigos del wayuu. Por esto, el diálogo que subyace en la obra no resulta genuino, sino que es un diálogo en los términos propios de la voz autoral wayuu. En este lugar nos situamos para leer la poética de Apüshana, un lugar que nos exige atender la tradición wayuu y nos exige leer el texto no como un discurso autoetnográfico, sino como otro que invita al juego de referencias, a la lectura crítica e interpretativa. En este sentido, el gesto de López-Hernández con Apüshana es similar al de Pedro Favaron en su interpretación-traducción-reelaboración de mitos amazónicos.

5 Duchesne (2019) recupera planteamientos de Viveiros de Castro y de la obra de Favaron para subrayar la particularidad de la mitofísica amerindia como un sistema de pensamiento complejo y sofisticado que desafía las suposiciones fundamentales de la metafísica occidental: antropomorfismo contra el antropocentrismo; el perspectivismo multinatural, la ontología anárquica, la

importancia del territorio, la experiencia visionaria (32-64). En lugar de buscar una verdad única y absoluta, la mitofísica amerindia se basa en la fluidez, la multiplicidad y la interconexión de todas las cosas.

6 Como Campos Umbarila (2010) señala, Miguel Ángel López-Hernández ha explicado, en varias charlas y en el artículo que aquí se cita del autor, estos mundos, variando su traducción y algunas veces su nombre en wayuunaiki. Sin embargo, la autora señala que, en conversaciones personales con Miguel Ángel López-Hernández, él aclara que *remoto-origen* (Sumaiwa), *sobrenatural* (Pulasü) y *natural-mortal* son las formas más precisas de hablar de mundos o dimensiones que componen todo el cosmos: "En una conversación personal me explicó que los nombres expuestos aquí son la denominación más precisa de cada uno y de su universo en conjunto según el saber de los ancianos" (Campos, *Pütchikalü Anachonwaa*... 53). La autora encuentra en su trabajo crítico que en poemas como "Aleker (araña)" y "Karrai" de *Contrabandeo sueños con aríjunas cercanos* (1992) y otros poemas como "Viaje-sueño", "Alenor", "Mujeres aves" y "Katta O'u-Outaa- (Vivir-Morir)" de *En las hondonadas maternas de la piel* (2010) se manifiestan deseos viscerales por vivir en el mundo de lo oculto-invisible y en lo remoto-origen.

7 Tal como lo menciona Malohe, Abya Yala es un término de los indígenas tule-kuna que significa "tierra en plena madurez". Este término es usado por las comunidades indígenas y los colectivos culturales para nombrar al continente americano y subvertir las categorías coloniales.

8 Este diálogo con las distintas comunidades del Abya Yala, que interpela a un lector de origen dispar, no lo pensamos en nuestro trabajo como un diálogo que busque mostrar una supuesta autenticidad de las comunidades aborígenes. Tal como lo afirma Juan Guillermo Sánchez (2010): "*Encuentros*... resulta una obra hermética en tanto el sujeto poético (errante, viajero, polirresidencial) al aproximarse a seis lugares sagrados de diversas geografías amerindias, desborda lenguas, fronteras y nociones como identidad, estado y escritura" (143). Por esto, en el proceso de lectura del poemario de Malohe, las claves textuales y los juegos paratextuales, que mencionamos con la poética de Apüshana, se intensifican.

9 Remitimos a la tesis doctoral del antropólogo wayuu Weildler Guerra Curvelo (2019) para profundizar en esos oficios y esas capacidades que llegaron a tener algunos seres en los tiempos de antes, *wayuu sumaiwa*, cuando todos los seres se encontraban en una forma humana.

10 Miguel Ángel López-Hernández presenta el término *remoto-origen* (Sumaiwa) como elemento constitutivo del universo wayuu. Lo remoto-origen (Sumaiwa), lo sobrenatural (Pulasü) y lo natural-mortal son elementos necesarios en el cosmos que, como se explicó antes, se deben unos a otros.

11 En el libro *Antiguos recién llegados. Obra poética (1992-2017)*, publicado por Sílaba Editores en 2019, incluye este epígrafe a *En las hondonadas maternas de la piel* (2010). En la versión de Sílaba Editores, el verso "nuestra sed la calma/ lo sagrado" (24) se cambia y en su lugar aparece: "nuestra sed se calma... en los pozos del corazón".

12 Se mantiene la escritura masculina en español para *luna*, tal como lo sugiere Vito Apüshana en su poema, para así respetar el género masculino de la voz Kashi en wayuunaiki.

13 Paz Ipuana fue un docente, investigador, lingüista y escritor de la comunidad wayuu de la Guajira venezolana. Parte de su inigualable esfuerzo por compilar las narraciones orales que han circulado en la comunidad wayuu se puede consultar en *Mitos, leyendas y cantos guajiros* (1972). Su trabajo ha sido pieza clave en investigaciones antropológicas, literarias y lingüísticas.

14 El maíz tiene distintas preparaciones en bebida. Por ejemplo, entre los wayuu existe una bebida como la chicha, jugo fermentado del maíz que suele brindarse en la llegada de visitas, durante fiestas, o tomarse durante las reuniones de la familia. En un poema de Malohe titulado "Taloulumana", se evocan los encuentros alrededor de la palabra y los usas cotidianos que tiene el jugo del maíz: "En Taloulumana cuelgan, a mi llegada, un chinchorro de curricán y me ofrecen agua de maíz amarillo para refrescar las palabras" (3).

15 Campos (2020) cita estas consideraciones del tabaco que hace Perrin para el análisis del poema "Visión/E'rra". En este análisis, la autora sugiere que el tabaco facilita la presencia de Joutai, el viento del este y ser mitológico wayuu. Sobre esto reflexionamos más adelante.

16 Las antologías poéticas de López-Hernández (Apüshana o Malohe) incluyen un glosario. Según este, *Pülowi* es una presencia femenina "se configura en una mujer de gran belleza física, de hábitos nocturos, que devora a los hombres caminantes y solitarios. Los sitios de Pülowi son lugares misteriosos y prohibidos (cuevas, lagunas, Cerros)" (Apüshana, *Antiguos recién llegados*... 124).

17 El viaje de Malohe en *Encuentro en los senderos de Abya Yala* consta de seis encuentros: "Senderos de Caburgua": territorio mapuche; al "cementerio familiar" de los propios wayuu; "En el umbral de Nujuei": recorrido por los territorios kogui; "Recolección de pobladores": por la amazonía con encuentros con comunidades de Roraima y del Vaupés ; runas Atuntaqui: tierra quechuas por

los montes, valles y altiplanos de Ecuador, Perú y Bolivia y "Nezahualcóyotl y Tecayehuatzin": sueño por el valle de México guiado por el diálogo de dos montes.

18 Malohe, la voz poética, construye este apartado en contrapunto con las percepciones del mundo de la cultura kággaba y define estas escrituras como "frutos cultivados en los encuentros con mis amigos Kogui" (61). Según se aclara en *Encuentros*..., Nujuei (o Nuhué) es una casa de reuniones y de asambleas, solo para hombres (35).

19 En el trabajo de investigación "Hacia una lectura ecocrítica de la literatura wayuu", Lubo Vacca (2021) asocia esta apertura de los escuchas del poema "Palabra 3" con una cultura de la hospitalidad en la que incursiona esta poética de López-Hernández (Malohe). Esta cultura de la hospitalidad, en la poesía, se entiende con Roberto Forns-Broggi (1998) como una respuesta a la ilimitada capacidad de hospedar el mundo. En "Palabra 3", los escuchas del mamo terminan por hospedar la vida del Murúa, esto es, recibir el espíritu del pájaro.

20 La imagen de la "sonrisa circular" metaforiza a lo largo de la poesía de Miguel Ángel López-Hernández (Vito Apüshana/ Malohe) la interdependencia fundamental en el universo. Así, en el poema "De un alaüla de Toolünare", Apüshana (2010) recurre nuevamente a esta imagen para metaforizar la dependencia del humano a otros seres y espacios del cosmos: "Talhua, alaüla de Toolünare, nos ha contado/ que también provenimos de otros mundos... [...] que nuestra sonrisa se extiende en otros labios/ más allá de esta orilla de la mar" (6).

21 El término *actuar-pensar* lo tomamos del inglés *Thinking-acting* que Duchesne-Winter (2019) explica como parte del antropomorfismo amerindio en el que todos los seres están envueltos (27). Este pensar-actuar no es una facultad exclusiva del Homo Sapiens, sino que es también es propia de un conjunto ilimitado de seres que intervienen en el cosmos.

22 Duchesne-Winter, en su libro *Plant Theory in Amazonian Literature* (2019), expone un episodio mítico del pueblo desana en el que el primer humano que viene al mundo no le precede un mundo natural, sino que este mundo natural se crea a partir de elementos manufacturados como el mambe (coca tostada y en polvo), casabe (yuca prensada y molida), cigarros de tabaco, entre otros. En estos mitos amazónicos, dice Duchesne-Winter, "La naturaleza no necesariamente precede a la cultura: forma parte de la cultura [nature does not necessarily precede culture, given that it is just an aspect of culture]" (18; traducción propia).

23 "The empirical verifications of the biological sciences regarding the perceptual, communicational, and intellective capacities of plants (and animals) do not determine the conceptual and practical relevance of this relational dynamic for those who live and think that way. Plant lives matter, in sum, because of the incomparable spiritual persona that is consubstantial to their multiple connections with what Favaron calls 'suprasensible' worlds".

24 Eduardo Kohn (2022), en su trabajo *How Forest Think*, adopta la expresión "volverse del mundo" de otra en inglés, *becoming worldly*, de Donna Haraway. Dice Kohn: "Adopto la expresión 'volverse del mundo' (becoming worldly) de Donna Haraway (ver Haraway 2008, 3, 35, 41) para evocar la posibilidad de habitar mundos emergentes sin precedentes y más esperanzados a través de la práctica de prestar atención a aquellos seres —humanos y no humanos— que, de tantas maneras distintas, están más allá de nosotros" (308).

Licencia Creative Commons CC BY 4.0

Cómo citar: Moreno Herrera, Francy Liliana y Omar Eliecer Lubo Vacca. "Asomos a las plantas en la poesía de Miguel Ángel López-Hernández (Vito Apüshana/Malohe)". *Cuadernos de Literatura, vol. 29*, 2025, https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdl29.appm