

Mántica de la palabra:

sistemas de inscripción otros, un
proceso de visibilización

Compilación

Edwin Nelson Agudelo Blandón
Magnolia Sanabria Rojas



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

Educadora de educadores



Mántica de la palabra:

**sistemas de inscripción otros, un
proceso de visibilización**



**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL**

Educadora de educadores



Catalogación en la fuente - Biblioteca Central de la Universidad Pedagógica Nacional

Mántica de la palabra : sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización / Edwin Nelson Agudelo Blandón ... [et,al]. – 1a. ed.
– Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional, CIUP, 2015
225 p. : il (fotografías)

Incluye bibliografías

ISBN : 978-958-8650-67-8 (Impreso)

ISBN : 978-958-8650-68-5 (Digital)

1.Tradición Oral. 2 Comunicación Oral. 3. Lenguaje y Lenguas.
4. Escritura. 5. Etnicidad. 6. Grupos Étnicos – Aspectos Culturales.
7. Cultura Popular. 8. Lenguas Indígenas – (Sikuani) - Colombia
9. Lenguas Indígenas – Gramática – Colombia. I. Agudelo Blandón,
Edwin Nelson. II. Sanabria Rojas, Magnolia. III. Barajas Fonseca,
Catalina. IV. Calvo Pérez, Carolina. V. Piñeros Castañeda, Ana Farney
VI. Hincapié Marín, Jenny Paola. VII. Rodríguez Hincapié, Julio César
VIII. Ruiz Trujillo, Diana Patricia. Tít.

305.8. Cd. 21 ed.

Mántica de la palabra:

**sistemas de inscripción otros, un
proceso de visibilización**

Compilación

**Edwin Nelson Agudelo Blandón
Magnolia Sanabria Rojas**



**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL**

Educadora de educadores



**Mántica de la palabra:
sistemas de inscripción otros, un proceso de
visibilización**

© Universidad Pedagógica Nacional
ISBN: 978-958-8908-05-2 (Impreso)
ISBN: 978-958-8908-06-9 (Digital)
Primera edición, 2015

Compiladores y autores:

Edwin Nelson Agudelo Blandón
Magnolia Sanabria Rojas

Otros autores:

Julio César Rodríguez Hincapié
Jenny Paola Hincapié Marín
Diana Patricia Ruiz Trujillo
Carolina Calvo Pérez
Johanna Catalina Barajas Fonseca
Ana Fanery Piñeros Castañeda

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de
1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.

Fecha de evaluación: Julio 2013
Fecha de aprobación: Agosto 2013

**Prohibida la reproducción total o parcial sin
permiso escrito.**

Universidad Pedagógica Nacional

Adolfo León Atehortúa Cruz
Rector

María Cristina Martínez Pineda
Vicerrectora Académica

Luis Enrique Salcedo Torres
Vicerrector de Gestión Universitaria

Sandra Patricia Rodríguez Ávila
Subdirectora de gestión de proyectos -CIUP-

Preparación Editorial
Universidad Pedagógica Nacional
Fondo Editorial
Carrera 16A No. 79 - 08
Tel: (57 1)347 1190 - (57 1)594 1894
editorial.pedagogica.edu.co

Víctor Eligio Espinosa Galán
Coordinador Fondo Editorial

Maritza Ramírez Ramos
Editora

Fernando Carretero Padilla
Corrección de estilo

Edwin Agudelo Blandón
Fotografía de portada

Lápiz Blanco S.A.S.
Diseño de carátula y diagramación
www.lapizblanco.com

Juliana Pinzón Garrido
Estudiante, apoyo editorial

Impreso y hecho en Colombia
JAVEGRAF
Bogotá, Colombia, 2015

Los Autores

Edwin Nelson Agudelo Blandón

Licenciado en Lingüística y Literatura de la Universidad Distrital “Francisco José de Caldas”. Magíster en Etnoliteratura, Universidad de Nariño. Integrante del Grupo de Investigación Merawi “Subjetividades, Saberes y Territorios” del Departamento de Lenguas, Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional. Ha trabajado con pueblos indígenas en investigación, procesos de formación docente, planes de estudio y fortalecimiento de lenguas maternas. Los temas de trabajo abordan conceptos como la oralidad, los sistemas de inscripción y escritura, pensamiento ancestral y palabra de origen, plantas sagradas y epistemologías indígenas e interculturalidad.

Magnolia Sanabria Rojas

Licenciada en Lingüística y Literatura, magíster en Etnoliteratura, magíster en Educación con Énfasis en Lenguajes y Literaturas. Profesora investigadora del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional, miembro del Grupo de Investigación Merawi, “Subjetividades, Saberes y Territorios”. Miembro de la Red Iberoamericana de Estudios Sobre Oralidad. Se ha dedicado a la formación de maestros, a la investigación en la línea de interculturalidad y comunicación, así como pedagogías interculturales, en especial con pueblos indígenas de Colombia.

Julio César Rodríguez Hincapié

Licenciado en Educación Básica con énfasis en Humanidades: Español e Inglés, de la Universidad Pedagógica Nacional. Participó como monitor-asistente editorial de la Revista Folios de la Facultad de Humanidades, Universidad Pedagógica Nacional, durante cuatro semestres académicos (2010-2

a 2012-I). Se hizo acreedor a una beca de pregrado otorgada por la misma institución, a partir de cuarto semestre y hasta el final de la carrera. Se ha desempeñado como docente y codificador de las pruebas estatales Saber Pro y Saber II, en las áreas de producción escrita y lectura crítica.

Jenny Paola Hincapié Marín

Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Humanidades: Español y Lenguas Extranjeras, de la Universidad Pedagógica Nacional (2012). Miembro del Grupo de investigación Merawi de la Universidad Pedagógica Nacional, desde el año 2011. Ha representado al grupo en eventos como: Primer y Segundo Seminario Oralidades, Literaturas e Interculturalidad (2012 y 2014 respectivamente); 50° Congreso de Filosofía Joven “Horizontes de compromiso” organizado por la Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales (AJJIICSS) - Universidad de Granada. Granada, España (2013). Actualmente se desempeña como docente del programa “Volver a la Escuela”, de la Secretaría de Educación Distrital.

Diana Patricia Ruiz Trujillo

Egresada de la Universidad Pedagógica Nacional (2012), fue monitora de la Revista Pedagogía y Saberes de la Universidad Pedagógica Nacional desde segundo semestre de 2010 hasta primer semestre de 2012. Realizó su tesis de grado en la comunidad indígena sikuani, siendo parte del Grupo de Investigación Merawi, con el título: “Evento comunicativo, oralidad y performance en las prácticas sociales: actualización de la memoria étnica en la comunidad sikuani de Vista Hermosa, resguardo Domo Planas”. En el año 2013, participó del proyecto educativo y social “Robótica para niños”, auspiciado por la rama estudiantil IEEE y el Grupo de Afinidad Mujeres en la Ingeniería WIE-UD de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Docente de la Escuela Pedagógica Experimental (2012-2013). Actualmente es docente provisional del Distrito.

Carolina Calvo Pérez

Licenciada en Humanidades, Español y Lenguas Extranjeras: Inglés y Francés, de la Universidad Pedagógica Nacional. Cursa estudios de maestría en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –Ciesas– Oaxaca, México. Está vinculada al Grupo de Investigación Merawi desde 2009, en el que ha participado como auxiliar de investigación en varios proyectos con pueblos indígenas de Colombia en convenio con la UPN y el Departamento Administrativo de la Presidencia. Ha coordinado mesas redondas en seminarios sobre epistemologías indígenas y educación intercultural organizados por el grupo de investigación Merawi. Entre sus publicaciones se puede consultar una entrevista al poeta Yanacona Fredy Chikangana para la revista virtual *Agulha Hispânica de Brasil* y una antología breve de poemas para la revista mexicana de poesía *La Otra*.

Johanna Catalina Barajas Fonseca

Licenciada en Humanidades, Español y Lenguas Extranjeras: Inglés y Francés, de la Universidad Pedagógica Nacional, con más de tres años de experiencia en el campo de la educación, relacionada con la enseñanza de las lenguas extranjeras y el español, en los niveles educativos de primaria, secundaria y universitario. Ha participado en varios proyectos de investigación en calidad de monitora, auxiliar y coordinadora, relacionados con las temáticas oralidad y memoria, indígenas migrantes y actitudes lingüísticas, respectivamente, en su mayoría desarrollados en comunidades indígenas. Se desempeña además como miembro del Grupo de Investigación Merawi, “Intersubjetividades, Saberes y Territorios”, de la Universidad Pedagógica Nacional, en el cual ha colaborado con el diseño, elaboración y ejecución de diferentes proyectos de investigación y en la organización de eventos y seminarios académicos. Actualmente se desempeña como docente de español en la Universidad de los Andes y estudiante de la maestría en Estudios Culturales de la misma Universidad.

Ana Fanery Piñeros Castañeda

Licenciada en Educación Básica con énfasis en Español y Lenguas Extranjeras de la Universidad Pedagógica Nacional. Docente de inglés en el Departamento de Cundinamarca. Asistente de investigación en el Grupo de Investigación Merawi. Participó en proyectos de investigación como “Danza tradicional katsipitsipi: una experiencia en educación propia” en el resguardo sikuani Wacoyo, de Puerto Gaitán-Meta, y en el “Autodiagnóstico sociolingüístico del pueblo indígena murui del Amazonas”. Actualmente cursa la maestría en Lingüística y Sociedad del Instituto Caro y Cuervo.

Tabla de contenido

Presentación	11
Parte I	
Capítulo I. Oralidad, memoria y sistemas de inscripción	17
Capítulo 2. Contextualización del pueblo sikuani	41
Parte 2	
Capítulo 3. La mántica de la palabra: epistemes de la diferencia, una propuesta de pensamiento propio con la comunidad indígena sikuani	65
Capítulo 4. Itane: letra, palabra y escritura de un pensamiento anómalo. Literacidades vivas	95

Capítulo 5.

Las historias tradicionales:
elemento vital de las escrituras constelares Sikuani **119**

Capítulo 6.

Discurso mítico y memoria reptil, como
elementos de afirmación de la memoria étnica,
en la práctica simbólica del ritual del rezo de
pescado **133**

Parte 3

Capítulo 7.

Wowai-sikuani:
un encuentro desde la palabra ancestral **173**

Capítulo 8.

Katsipitsipi, danza tradicional sikuani:
una experiencia en educación propia **185**

Capítulo 9.

Evento comunicativo, oralidad y performance en
las prácticas sociales:
actualización de la memoria étnica en la
comunidad sikuani de Vista Hermosa, resguardo
Domoplanas **205**

Presentación

Este libro recoge la articulación del avance en los resultados de la investigación que desde el año 2007 viene realizando el Grupo de Investigación *Merawi: Subjetividades, Saberes y Territorios*, del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional.

Uno de los temas de indagación ha sido la oralidad, por ello se propuso y desarrolló entre los años 2007 y 2008 la investigación titulada “Tapis, jütis y wapas: relación entre palabra y cultura material en diseños tradicionales sikuani del resguardo Wacoyo”¹ en la que se buscó identificar la relación entre oralidad y cultura material como sistemas de inscripción en los diseños tradicionales de *jüti* (pintura facial), *tapi* (banquito para sentarse) y *wapa* (tipo de cestería plana con diseño tejido) de la comunidad indígena sikuani del resguardo Wacoyo.

En esta investigación se tuvo como unidad de análisis las relaciones entre oralidad y escritura, por lo cual se problematizó, esta última, a partir de la observación de los flujos entre culturas orales y culturas letradas, pues la escritura ha sido situada como principio civilizatorio, anclado y mediado por las instituciones sociales de la epistemología que la impone. En esta medida, la escritura como mediación, práctica social y discursiva, sirve para invisibilizar otras cosmovisiones constituidas desde los sistemas de significación oral, cuyas semióticas de inscripción y sus procesos cognitivos no se rigen por los sistemas de codificación gráfico, o cuya preponderancia está en la estética de lo oral como configuración epistémica. Así mismo, y fruto de la pregunta por las correlaciones, dialógicas o conflictivas entre oralidad y literacidad, se presentan trabajos que dan cuenta de otras formas de fijar la memoria que no poseen como fundamento la codificación gráfica de la escritura y que se apoyan en la oralidad y los sistemas de inscripción.

Si bien los hallazgos giraron en torno a los sistemas de inscripción y sus relaciones con la oralidad y la memoria, emergieron otros temas para continuar investigando como las formas de oralidad y oralización, las relaciones de los sistemas de inscripción y la

1 Financiada por el Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica Nacional, sin publicar.

oralidad con la lengua materna. Aunque la primera propuesta de investigación no era indagar en la lengua materna y su función, sí dejó el camino abierto para abordar su papel en la construcción de memorias diferenciales, en contextos sociales indígenas y de tradición oral.

Por lo anterior, en un segundo proyecto de investigación se decidió trabajar sobre el tema de la lengua materna y su relación con la memoria en el pueblo indígena sikuani, a partir de estudiar la práctica simbólica del ritual del *rezo de pescado* como concreción de la memoria ligada al cuerpo y a la lengua materna, y los significados y sentidos que esta constituye, en donde la memoria se encripta en niveles de simbolización complejos que se hacen evidentes en la acción ritual y la performatividad oral. Dicha investigación fue realizada entre 2010 y 2012 y se tituló “Oralidad y memoria en el ritual del rezo de pescado: usos y actuaciones de la lengua materna”.

En esta investigación se propuso indagar en el *rezo de pescado* como una práctica simbólica ritual de la comunidad indígena sikuani que, además de marcar el paso social y cultural de niña a mujer (cuando a una niña le ha llegado su menarquía o *primera luna* como le llaman los sikuani), es un evento comunicativo ligado a la lengua materna y a la oralidad que funciona como mediación para guardar y densificar la acumulación de memoria étnica y esta, a su vez, como soporte de la ancestralidad que ahonda en significados a partir de la encriptación simbólica de la palabra y que pone en juego procesos de pensamiento propio y formas epistémicas de lo indígena.

A este ritual subyacen elementos simbólicos que configuran la memoria étnica del pueblo sikuani, en tanto que cada uno de los momentos significativos de esta fiesta ritual obedecen a unas relaciones con las historias tradicionales, con el calendario ecológico y con la vida social que muestran una forma de constitución de memoria.

En esta medida, en términos de constitución de lo social, también configura formas de ecología lingüística y comunicativa en donde se integran unos procesos de aprendizaje de lo social, de lo cultural y de las formas de espiritualidad (saberes ancestrales) que constituyen y fundamentan la cultura en este caso la sikuani.

Éstos, los elementos de la cultura, configuran una red semiótica en la que signos e indicios acumulados y densificados históricamente se encriptan en la memoria cuerpo del colectivo, en símbolos que engranan los saberes alrededor de la supervivencia, de los contactos, de los conflictos, de las resistencias como mecanismos de encrip-

tación de la experiencia². Signos y símbolos que se repiten y reanudan en la práctica simbólica del ritual del *rezo de pescado* y forman parte de la configuración histórica de la memoria icónica de un pueblo de tradición oral desde la acciones performativas. Esto, igualmente, implica que el sistema de encriptación de la memoria histórica y colectiva va a estar asociado a una compleja red de elementos que se mantienen en el sistema profundo de la cultura y que al haber constituido una verdad y un proceso de perfeccionamiento cultural, humano, quedan inscritos en prácticas simbólicas como elemento de percepción del mundo que al ser reanudados en las acciones rituales –que en este caso remiten a lo sagrado– permiten evocar eventos, experiencias o situaciones del pasado para conjurarlos en el presente, como recordación de una experiencia que debe ser abandonada y curada de manera ritual y simbólica.

Ambos resultados permiten presentar en este libro textos comprensivos y buscan, en el marco de un proceso de equidad interpretativa, entender cómo los pueblos indígenas piensan y actúan en sus prácticas cotidianas en relación con temas como las epistemologías propias, la producción de procesos cognitivos superiores, las formas de inscripción, la interculturalidad como sistema de apropiación de elementos de otras sociedades, y la forma de articular el pensamiento propio como mecanismo de resistencia y de pervivencia cultural de sus saberes. Así mismo estos sistemas de apropiación de los mecanismos de poder de los otros se constituyen en maneras de articular la dimensión de saber de los otros como procesos de reconocimiento epistémico de una relación de todos los seres con el cosmos. Este libro expresa entonces la manera como nos hemos construido como seres y sujetos sociales con ellos.

De ahí que se presenten tres partes: la primera corresponde al marco teórico que soportó las discusiones y que se ha configurado a partir de los avances en la investigación, seguido de la contextualización de la comunidad; la segunda parte recoge los principales artículos que han emergido de la reflexión respecto a los resultados obtenidos; y la tercera parte muestra los artículos de las conclusiones de las monografías elaboradas por algunos de los estudiantes egresados de los programas del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional, de la línea de investigación Lenguaje e Interculturalidad, Español como Segunda Lengua en Pueblos Indígenas, trabajos que han recogido los resultados de la investigación y la reflexión, y los han aplicado en el escenario educativo con algunos ejercicios de intervención en los cuales se han puesto en práctica las propuestas que emergieron de estas investigaciones.

2 “[...] ha existido en los llanos del Orinoco un sistema de interdependencia regional y relaciones interétnicas entre los grupos” (Arvelo, 1989, p. 155).

La *mántica de la palabra*, entonces, es el acto mágico de reunir diferentes voces sobre un fin común, es la manera de conjurar la vida para darle nuevo sentido a la experiencia. Es una acción poética de trashumancia para leer en la multiplicidad los diversos signos emanados del canto y la palabra dulce de consejo de los pueblos indígenas. Pero, en su sentido más estricto, la *mántica de la palabra* es la manera como los iatromantes (médicos, sabios) de la Grecia Antigua hacían sus prácticas curativas y adivinatorias para leer signos, indicios, huellas en lo cotidiano y permitir curar y predecir el día a día de los pueblos. Este principio adivinatorio se realizaba bajo unas prácticas exegéticas. En esta medida, la *mántica de la palabra* es una propuesta hacia una interpretación semiótica de las realidades de los pueblos indígenas que requieren otras metodologías de investigación y de análisis para producir interpretación georeferenciada, que involucra el reconocer otras formas epistemológicas del pensar haciendo. Cuando hablamos de otras metodologías o metodologías otras, nos referimos a la necesidad de pensar desde la intuición y el Corazonar de nuestros pueblos para, desde allí, gestar formas otras de pensarnos como pueblos en el diferendo y desde la interculturalidad.

Agradecemos por ello a todos nuestros estudiantes/egresados con quienes, en diferentes momentos, hemos tejido estos discursos: a Paula Andrea Ramírez Marroquín, Paola Ruiz, Ángela Lozano, Melissa Torres, Adriana Campos, Johana Montaña, Paola Hincapié, Alejandra Cano, Carolina Calvo, Catalina Barajas, Óscar Parra, Miguel Porras y Fanery Piñeros, quienes han integrado el Grupo de Investigación Merawi, así como a todos aquellos que han desarrollado su trabajo de grado en esta línea. Sin ellos no hubiese sido posible *sentar la palabra en el territorio* y pensarla en función de las prácticas concretas.

También agradecemos a amigos como Lucas Uyabán, egresado del Departamento de Ciencias Sociales, los amigos indígenas del pueblo sikuani a Jairo Yepes, Akue Rosalba Kasulúa, Gloria Gaitán, Capi “Maja”, profesor Luis Enrique Flórez, Capi Abraham, a los diferentes capitanes mayores del resguardo Domoplanas, a las familias de cada comunidad de este resguardo y del resguardo Wacoyo quienes nos han acogido y enseñado con cariño.

Muy especialmente nuestra gratitud al abuelo José Antonio Kasulúa (q.e.p.d.), por su orientación, su palabra dulce, su habitamiento en la magia y a Clemente Gaitán, Isabel Gaitán Kasulúa “Caiba” por su paciencia y compartir al querer comprender.

Parte I

Capítulo I.

Oralidad, memoria y sistemas de inscripción

Edwin Nelson Agudelo Blandón³

Debate entre oralidad, escritura y perspectiva de la literacidad

Los estudios de la oralidad y de la escritura (literacidad⁴) implican procesos cognitivos y socioculturales diferentes, pues la manera como cada una representa y constituye pensamiento obedece a sistemas culturales diferentes que se expresan en el lenguaje e implican dos formas de pensar el mundo: la cultura de tradición oral y la cultura de tradición escrita. Reconocer las diferencias entre la una y la otra obliga a entender las formas epistemológicas sociales y culturales que cada una construye desde el lenguaje en la recreación y en la representación del mundo de los sujetos que las usan. Virginia Zabala, mencionó que la oralidad “ha pasado de ser vista como una condición homogénea” (2002, p. 17.) a ser entendida como un espacio en el que se desarrollan otros fenómenos como la literacidad. La autora plantea que la oralidad va mucho más allá de un sonido, y amplía diciendo que estos actos involucran “modalidades sensoriales [...] y manifestaciones de transmisión cultural como el canto, el baile o el parentesco” (p. 18). Es decir, que todas estas cosmovisiones, dado el grupo étnico, son indispensables a la hora de un discurso oral ya que representan en sí su cultura y tradiciones” (Vich y Zabala, 2004, p. 18).

3 Profesor del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi. eagudelo@pedagogica.edu.co

4 “Literacidad” proviene del inglés *literacy* que significa “proceso de enseñanza y aprendizaje (codificación y decodificación) de signos alfabéticos”. Otra forma de entenderla es recordando que en *literacy* se encuentra la palabra *literate* como adjetivo que proviene del latín *litteratus* (“educado”, “aprendido”, “culto”) “el que conoce las letras”.

La oralidad entendida como

formas de memoria colectiva a través de las cuales los sujetos encuentran fundamentos para reconstruir su identidad y repensar su presente, es una de las instancias mediante las cuales las sociedades construyen un archivo de conocimientos destinado a interpretar y negociar el pasado (Vich y Zavala, 2004, p 18).

Al ser la primera expresión y mediación de la comunicación, implica una serie de elaboraciones en las relaciones entre oralidad/cultura, oralidad/cognición, oralidad/sociedad, porque esta constituye una profunda red de significados que entretejen y elaboran formas de constitución social y discursiva de cada sociedad; sus redes comunicativas elaboran y procesan identidades y deconstrucción de subjetividades que emergen desde el uso de las mismas como constructo cultural. Por ello el estudio de la oralidad, al margen de la literacidad, evidencia una red de significados y de sentidos que construye un colectivo y una sociedad, y permite visibilizar las configuraciones simbólicas y estéticas con las que una comunidad construye, crea y representa la vida y sus interrelaciones en contextos y situaciones específicas.

En esta medida, la oralidad como sistema social expresa cómo los individuos de un grupo se relaciona, entre ellos y con los otros seres de la naturaleza, es decir, la forma como una comunidad se expresa y actúa en función de su *ethos*: manifiesta por tanto que la correlación entre los sujetos es mediada por la palabra y detalla cómo la palabra es sagrada en la cotidianidad y con los otros seres, es decir, la oralidad es un sistema cultural.

Al decir, entonces, que la oralidad es un sistema cultural, se hace referencia a que la palabra transmite unas maneras particulares de construcción de sistemas identitarios y de configuración de subjetividades que son mediados por lo oral en la lengua materna, pues se transmiten comportamientos, creencias y saberes, formas de vivir y sentir la vida. Estas determinan, a su vez, cómo aprender la existencia que la lengua materna guarda en una especie de crisol interno, determinando las representaciones e identidades frente un vivir común, pero así mismo, la negociación de significados y sentidos en función de construir colectividad, fruto de la repetición de eventos y significados que se agencian en emociones y prácticas en el cuerpo de los sujetos.

Pero la oralidad también funge como mediadora de conocimiento, esto implica que lo oral pone en escena la palabra como ejercicio para aprender las relaciones que se tejen entre lo vivo y que son mediadas por la lengua en la medida en que expresa un modelo de comportamiento social que en sí mismo es también un modelo para producir comportamientos. La palabra expresa una economía de la vida en donde las relaciones recíprocas entre los seres, que habitan en un territorio, expresan cómo se construyen complementariamente en una red universal de relaciones mutuas, es decir, relaciones entre heterogeneidades que se expresan de forma poliádica.

La oralidad pone de manifiesto estas relaciones heteroglósicas e intersubjetivas como conciencia colectiva en los rituales, las ceremonias y los eventos sagrados que, a su vez, evidencian estas interrelaciones en la manera como los cuerpos han sido atravesados en tanto que la tierra inscribe sus signos en los cuerpos de los sujetos (Deleuze, 1998), quienes a su vez inscriben estos signos en la cultura material. Es el médico tradicional o chamán, filósofo e intelectual del colectivo quien evidencia estas relaciones más que los otros miembros del colectivo, pues es quien piensa de manera reflexiva y lógica a partir de los preceptos de su propia racionalidad las epistemologías propias (los sueños, los estados alterados de conciencia, las dietas y ceremonias) enmarañadas en la diversidad y la diferencia, siendo un punto constitutivo de su identidad y utilizando como mediadores la oralidad y los signos inscritos en sus cuerpos, en su cultura material.

La oralidad, apoyada en estas formas mnemónicas, constituye un campo discursivo de prácticas comunicativas que se ven evidenciadas en un proceso profundo de construcción simbólica en donde la cultura y la palabra se entrecruzan para configurar un *ethos*⁵ social y constituir una memoria de la palabra; en esta vía Deleuze (1998) afirma:

[...] las formaciones salvajes son orales, vocales, pero no porque carezcan de un sistema gráfico: un baile sobre la tierra, un dibujo sobre una pared, una marca sobre el cuerpo, son un sistema gráfico, un geografismo, una geografía. Estas formaciones son orales precisamente porque tienen un sistema gráfico independiente de la voz, que no se ajusta ni se subordina a ella, pero le es conectado, coordinado “en una organización en cierta manera radiante” y pluridimensional [...] (es preciso decir lo contrario de la escritura lineal: las civilizaciones no cesan

5 El *ethos* es la jerarquía de los valores sociales que dan a cada civilización su valor propio (Bataille, 1997).

de ser orales más que a fuerza de perder la independencia y las dimensiones propias del sistema grafico; es el ajustarse a la voz que el grafismo la suplanta e induce una voz ficticia) (p. 195).

Igualmente, refiriéndose al análisis del libro de Leroi-Gourhran (1971), afirma:

Las sociedades primitivas son orales, no porque carezcan de grafismos, sino por el contrario, porque el grafismo en ellas es independiente de la voz y marca sobre los cuerpos signos que responden a la voz, que reaccionan ante ella, pero que son autónomos y no se vuelven dependientes; en cambio, las civilizaciones bárbaras son escritas, no porque perdieron la voz, sino porque el sistema grafico que ha perdido su independencia y sus dimensiones propias, se ha ajustado a la voz, se ha subordinado a la voz, incluso extrae de ella un flujo abstracto desterritorializado que retiene el código lineal de escritura (Deleuze, 1998, p. 209).

La escritura y la cultura letrada al considerar la oralidad como prerreflexiva, ilógica y fantástica, ejerce sobre esta y sobre los pueblos que la poseen unas violencias simbólica y epistémica que marginan y reducen a las culturas de tradición oral a un pasado anecdótico otorgándoles –en la línea de desarrollo propia de la sociedad moderna– un lugar en el pasado ubicándolas como sociedades primitivas e incivilizadas.

En las investigaciones que ha desarrollado el Grupo de Investigación Merawi ha interesado la discusión entre oralidad y escritura como elementos comunicacionales interdependientes, dándole mayor relevancia a los procesos de literacidad producto de la importancia que se le ha otorgado a esta en la cultura letrada, polarizando la discusión del lado de las instituciones de la cultura letrada y descuidando el estudio de las estéticas de la oralidad como sistemas de comunicación y como parte de los procesos cognitivos.

Estas diferencias fueron amparadas en varios momentos por la discusión sobre las relaciones y divergencias entre oralidad y literacidad, otorgándole a esta la posibilidad única de dialogar, transmitir y ser la expresión del campo científico, ubicándola, además, como centro del progreso de la sociedad y mostrándola como un ente objetivo y objetivizante de la realidad. En esta medida se *objetivizan* las consecuencias cognitivas y socioculturales que deparan las prácticas letradas, pues al ubicarlas como centro de

la cultura, de la economía, de la ciencia, de la historia y de la filosofía no se entienden en función de los contextos en los que se asientan y las maneras como se entrecruzan con otras mediaciones y tecnologías.

En esta vía, Goody (citado por Gee 2004), Havelock (1986) y Ong (1997) presentan la existencia de dicha dicotomía argumentando una oposición diferencial en las formas de pensamiento y en los desarrollos cognitivos que logra la escritura los cuales son considerados superiores a los de la oralidad, y dan por sentado que la escritura como tecnología y la cultura letrada y sus instituciones determinan y fundamentan la superioridad de la cultura occidental sobre las otras culturas y tradiciones.

De la misma manera, Jack Goody, citado por Gee (2004), realiza varios estudios oponiendo culturas orales a culturas escritas, determinando las diferencias entre la una y la otra como tecnologías diferenciadas del intelecto, separando la idea de mentes civilizadas de la idea de mentes primitivas, otorgándole a la literacidad “destrezas mentales de orden superior tales como el pensamiento analítico, lógico abstracto” (p. 23). Al entenderlas como tecnologías para desarrollar el intelecto se propone la literacidad como instancia para alcanzar el progreso y el desarrollo, pues proporciona una civilidad homogénea a los pueblos y naciones que, en búsqueda del desarrollo tecnológico, intelectual y moral del “primer mundo”, se vinculan a estos modelos de desarrollo y apropian estas tecnologías como estrategias para alcanzar un *sistema cognitivo superior*; de esta manera, se desconocen los elementos cognitivos propios en función de la cultura, las cosmovisiones y los sistemas cognitivos propios sobre los cuales se fundamenta.

En esta misma vía, estudios sobre culturas primitivas y civilizadas, relacionados con lo oral y lo escrito como “dos modos distintos de pensamiento científico”, definían nuevamente unas culturas superiores de escritura y unas culturas inferiores propias de pueblos y sociedades orales. Así, las diferencias terminaron ubicándose en el plano de la comprensión del fenómeno como plenamente ideológico y obligaron a una división social del conocimiento entre unos pueblos minoritarios que no poseen, ni producen conocimientos, cuyos sus sistemas de conocimiento están ligados a la magia y a la mentira (de cultura oral), y unos mayoritarios (de cultura escrita) que poseen y producen conocimientos en los que se fundan los sistemas de verdad y veracidad.

Para los años ochenta se plantea el problema entre la oralidad y la escritura como interdependientes, y se propone la teoría del continuo discursivo, la cual presenta el problema más desde la pertinencia de ubicar en los desarrollos del lenguaje a la oralidad como los inicios de la comunicación y a la escritura como una tecnología interdependiente de la oralidad. Por ello, se le va a imponer a esta última (y a las culturas de tradición oral) una ubicación geográfica periférica, situada en contextos sociales particulares (indígenas, campesinos, sectores populares) definiéndose la escritura como un desarrollo tecnológico capaz de prolongar y darle vida a las tradiciones orales a partir de la compilación de sus narrativas en textos escritos que permitan *no olvidar lo que fuimos*. Sin embargo, a esta perspectiva deja de interesarle el sistema oral como proceso de pensamiento integral y se detiene en el continuo de lo oral y lo escrito, analizando más el fenómeno de la escritura sin importarle su carga ideológica y sin tener en cuenta las consecuencias cognitivas y sociales de la individuación y fragmentación, que involucraban la imposición del sistema de literacidad en el principio de *alfabetización para todos*.

Este modelo de concepción de la literacidad y su fuerte oposición a la oralidad hacen que surjan políticas de alfabetización que van a servir como “mecanismos morales impuestos por Occidente y su proyecto cultural, basado en las premisas de la modernidad (concepción histórica y lineal del progreso, avance de la razón progresiva, idea del prototipo del hombre moderno desde el arquetipo del hombre europeo ilustrado etc.) asumiendo una posición excluyente de cualquier otro tipo de sistema cultural” (Aillon, 2002, p. 16) y mediado por las burguesías locales para lograr universalizar, bajo el horizonte interpretativo europeo, la idea de desarrollo, progreso y sobre todo de civilización bajo la impronta de *civilizaciones superiores*. Esto permitió configurar una cultura oficial ligada al proyecto de la cultura letrada con referentes, anclada a la revolución ilustrada y burguesa, así como a los referentes occidentales de progreso institucional que legitiman este discurso como la escuela.

El continuo de lo oral hacia lo escrito expresaba los flujos de interdependencia creados por las metrópolis entre lo rural y lo urbano, flujos económicos y sociales presentes allí. Manifestaba una política en función de la literacidad configuradora del ser y productora de ciudadanía, que debía otorgar el acceso a la cultura escolar como mediación de la cultura letrada en vías de promover el desarrollo y el progreso de los sujetos y las naciones. Esto marginalizaba las prácticas estéticas de las tradiciones orales y

de los pueblos ubicados en la periferia del poder –lo rural– por fuera de procesos de pensamiento, investigación y de circulación de conocimiento, sirviendo únicamente como muestras folklorizantes de un pasado del cual se debe escapar.

Así, la mirada que proveen las élites y la academia sobre el continuo dicotómico privilegia el hacer de un grupo social, las naturaliza y universaliza, además de ligarlas a lenguas y procesos geopolíticos de conocimiento donde la literacidad queda circunscrita a las categorías de progreso/centro/urbano/letrado ligando la escritura a los círculos de poder y de conocimiento, constituyendo lo letrado como único paradigma en el que se expresa el poder, el conocimiento, la ciencia y por medio del cual se puede llegar al progreso de los pueblos, es decir, en referencia a nociones coloquiales de esta situación, el acceso a la cultura letrada permite “ser alguien en la vida” por eso la idea de “vaya miijo a la escuela”, o “estudie miijo pa’ que sea alguien en la vida”.

Por lo anterior, después de los años ochenta surgen los nuevos estudios de la literacidad (NEL):

[...] a partir del concepto de *práctica letrada*, plantearon que actividades socialmente organizadas (y no la tecnología en sí misma) pueden tener consecuencias en la mente humana y que la naturaleza de estas prácticas es la que determina los tipos de destrezas (*consecuencias*) que se asocian con la literacidad. En otras palabras: para Scribner y Cole las habilidades cognitivas adquiridas están en estrecha relación con la naturaleza de más prácticas donde se exigen estas habilidades en contextos específicos.

[...] En efecto, *el modelo ideológico* propone que la literacidad involucra algo más que la tecnología en que se manifiesta y que, como toda tecnología, está constituida socialmente y se usa dentro de marcos institucionales particulares. En otras palabras: el aspecto mecánico de la lectura y la escritura –vale decir, la codificación y decodificación de símbolos gráficos– ocurre dentro de maneras específicas de leer y escribir, y, a su vez, la razón de ser de estas prácticas se encuentra en creencias que las rigen y legitiman. El hecho de que no haya una única manera de escribir sino varias implica que los usos estén necesariamente inmersos en ideologías y que no se puedan aislar o tratar como neutrales o solamente técnicos (Vich y Zabala, 2004, pp. 38, 39).

Retomando el término de literacidad, Gee (2004) lo conceptualiza como una tecnología que depende de los contextos y situaciones para su desarrollo y apropiación. Por eso dice de la literacidad:

[...] es un conjunto de prácticas discursivas, es decir, como formas de usar la lengua y otorgar sentido tanto en el aula como en la escritura. Estas prácticas discursivas están ligadas a visiones de mundo específicas (creencias y valores) de determinados grupos sociales o culturales. Estas prácticas discursivas están integralmente conectadas con identidad y conciencia de sí misma de la gente que las práctica; caen las prácticas discursivas en un cambio de identidad (p. 24).

O, por otra parte, el mismo autor sugiere que la literacidad (prácticas sociales situadas de lectura y escritura) es lo que se transmite con intención por medio del proceso de codificación textual y esquema alfabético y que determina unas técnicas o tecnologías de la palabra y que producen “distintos efectos sociales y mentales en distintos contextos sociales y culturales” (Gee, 2004, p. 23) definiendo así unas relaciones de poder.

En este sentido, la comprensión de la literacidad, como proceso comunicativo, debe despojarse del sentido mecánico y objetivante de codificación y decodificación de signos gráficos alfabéticos que se le ha forjado, de manera que se pueda entender también como una práctica de construcción discursiva de los sujetos sociales que se entrecruzan con lo oral en tanto sistema cultural, generando otro tipo de prácticas sociales que evidencian formas estéticas, éticas y cognitivas de configurar la existencia de un grupo social.

Al respecto Virginia Zavala (2002) propone revisar las literacidades locales para encarar necesidades y propósitos, llamándolas literacidades vernáculos, entendidas como prácticas letradas locales y que

no están reguladas por reglas formales ni procedimientos de las instituciones sociales dominantes y que tienen su origen en la vida cotidiana (p. 247).[...] por lo general, esta literacidad vernácula es aprendida informalmente, no es enseñada por ninguna autoridad externa que controle el conocimiento, involucra una relación entre aprendiz y experto que no es fija y cambia según el contexto, vale decir, integra siempre el aprendizaje con el uso (p. 4).

Desde esta misma línea, Gee (1986) manifiesta la relación entre el concepto de literacidad y las visiones de mundo que configuran su definición:

[...] la literacidad es un conjunto de prácticas discursivas ligadas a visiones del mundo determinadas. Existen diversos sistemas gráficos vinculados a diversas epistemologías y el hecho de que haya un sistema de grafismo alfabético que se expresa en un tipo de literacidad hegemónica, no significa que las otras formas de inscripción tengan que desaparecer, o que por otra parte la literacidad no se exprese de diferentes formas dependiendo del contexto y los discursos orales de producción a los que pertenezcan y correspondan (p. 24).

Por ello, se puede afirmar que existen varios sistemas de grafismo que no implican hablar de lo alfabético (hegemónico) y que remiten a prácticas diferentes en contextos de comunidades orales donde, en términos de Vich y Zabala (2004), la literacidad:

[...] involucra algo más que la tecnología en que se manifiesta y que, como toda tecnología está construida socialmente y se usa dentro de marcos institucionales particulares. En otras palabras: el aspecto mecánico de la lectura y la escritura -vale decir, la codificación y decodificación de símbolos gráficos- ocurre dentro de maneras específicas de leer y escribir, y -a su vez- la razón de ser de estas prácticas se encuentran en creencias que las rigen y legitiman. El hecho de que no haya una única manera de escribir sino varias, implica que los usos estén necesariamente inmersos en ideologías y que no se puedan aislar o tratar como neutrales o solamente técnicos (p. 39).

En este sentido, la tradición de lo oral como signo discursivo se entrecruza con la escritura y gesta diversos tipos de literacidad, como prácticas socialmente construidas que dinamizan procesos de cognición social con referencia a la producción, construcción discursiva, y como proceso comunicativo. Por esto, la literacidad no tiene un único anclaje en las tradiciones escritas y, en el caso concreto de los países latinoamericanos, la construcción de la literacidad implica comprender también procesos históricos, sociales, económicos y culturales producto de acciones de imposición simbólica a partir de entender que:

[...] Latinoamérica no fue colonizada por la fuerza de ejércitos, ni por la intran-sigencia ideológica de la Iglesia, su colonización fue una colonización simbólica, de reinención de horizonte de apropiación simbólica, fue un renombrar la realidad latinoamericana a partir de la palabra escrita, a partir de la individualidad y de un sentido de exclusión que la palabra escrita imponía, es decir, fue una reinención del continente a partir de ese campo de concentración de la palabra: el libro, la escritura. A partir de este hecho, Latinoamérica comenzó a jugar desde el terreno de la táctica y esto le ha permitido la conformación de un reducto cultural teórico propio que nos permita jugar desde el terreno de la estrategia (Aillon, 2002, p. 61).

De esta manera, la relación entre oralidad y literacidad se debe entender desde la perspectiva de interacción sógnica, en la que los trazos y las huellas hechas intencionalmente despiertan una estética de lo oral que pone de manifiesto la tradición y los saberes de un pueblo, por ello Rocío Quispe-Agnoli (1994) afirma que:

[...] debemos observar que tras la noción de “escritura” se encuentra otro concepto globalizante que llamaremos aquí “expresión no oral”, “sistema de notación gráfica” o “literalidad.” Con el fin de desarrollar una clasificación histórica de diferentes niveles en el desarrollo de la escritura que llega al Nuevo Mundo, Walter Mignolo ha indicado la necesidad de una definición teórica de los signos gráficos y sus interacciones semióticas. En esta perspectiva se entiende por signo gráfico a una marca en una superficie sólida hecha con el propósito de una comunicación semiótica (p. 229).

El proceso de esta actividad y su resultado adquieren valores semánticos y axiológicos en una cultura determinada. De esta manera, las letras se convierten en el lugar de intersección de oralidad y escritura, así como el medio por el cual las culturas conciben sus formas de interacción semiótica (p. 30).

Oralidad, memoria y mistemas de inscripción

A su vez, lo oral como fenómeno estético que se resignifica continuamente en los contextos urbanos, rurales y periféricos no dependientes de estos flujos, constituye en nuestro territorio nuevas configuraciones semióticas o formas de prácticas simbó-

licas⁶ que entrecruzan códigos. Por esta razón, Barbero (2003a) afirma: “las mayorías en Latinoamérica se están incorporando a, y apropiándose de la modernidad sin dejar su cultura oral” (p. 94); es decir, que las estéticas de lo oral se articulan a la cultura material, a las prácticas simbólicas como memoria colectiva en un campo fundamental de lo vivido, y circulan continuamente como un escenario de narrar, de reunir la memoria colectiva, la cual necesariamente está atada a tradiciones orales, visuales y corporales inscritas en una memoria poética que se despliega desde la constitución territorial y terrígena de los sujetos e involucra un saber hacer con el cuerpo desde lo ceremonial.

Barbero (2003b) señala, entonces, que la escritura (alfabética en este caso) pareciera no dar cabida a formas orales que dan cuenta de realidades y construcciones sociales complejas:

La cultura oral es también un modo de relación con el lenguaje, que se ha visto desvalorizado por su clasista identificación con el analfabetismo y la incultura. Sin embargo, en el pueblito castellano en el que viví de niño aprendí que en la vida cotidiana de la gente la oralidad podría ser otra cultura: cuando los campesinos de mi pueblo hablaban de su mundo agrario y de cosechas, de sus trabajos y saberes, tenían una riqueza de vocabulario precisa y preciosa; pero si uno les pedía que escribieran [...] entonces se quedaban mudos, porque la escritura implicaba otra cultura. Y si no escribían no era porque no hubieran aprendido a leer y escribir, sino porque aprendieron a leer en y para las tareas escolares y no para la vida (p. 26).

Desde esta perspectiva, Aillon (2002) afirma

Latinoamérica siempre ha luchado en el terreno de la táctica, desde la modernidad impuesta y conducida, desde un tipo de desarrollo que parte de esta voluntad expansiva de la modernidad impuesta y conducida, desde un tipo de desarrollo que parte de esa voluntad expansiva de la modernidad impuesta en términos de proyecto cultural de la razón unificadora, ha sido una lucha inconsciente subterránea, una lucha de apropiación y la reapropiación de nuestro

6 Prácticas simbólicas: “la organización social del sentido como práctica de significados históricos, transmitidos y encarnados en formas simbólicas en virtud de las cuales los individuos se comunican concepciones y creencias” (Bourdieu, 1998, p. 14).

horizonte simbólico, ha sido, en definitiva, este campo invisible, resistencia al campo de nuestra relación con la modernidad, nuestra colina de diálogo, diálogo en una doble e inagotable vertiente, vertiente que ha posibilitado el flujo de los fundamentos de dos modos de producción cultural, por un lado, la obsesión de Occidente con el orden de acumulación de la memoria concentrado en el ámbito de la escritura y, por el otro, es el retorno a la mirada cotidiana y al primado de la sensibilidad y las memorias colectivas que continúa latente los linderos de la comarca oral [...] Hoy cada vez y con mayor concentración el proyecto de resistencia y búsqueda de caminos nuevos para estas partes del planeta, sumerge la mano en el cálido y artesanal barro de la cultura (2002, p. 38).

En este sentido, ampliar el marco de comprensión de la literacidad ligado a la tradición de la cultura oral permite identificar, de una parte, que no hay una única manera de escribir y, de otra, que la oralidad posee sus propios mecanismos para guardar la memoria a partir de sistemas mnemónicos diferentes a la escritura.

A este respecto Godenzi (2006) plantea la existencia de distintas vertientes del fenómeno oral, una de ellas consiste en que “[...] sobre esa oralidad se han desarrollado diversas formas de escritura, ya sean alfabéticas (fonográficas) o no alfabéticas (ideográficas)”. En el caso de los pueblos indígenas, no se hablaría de “una escritura alfabética (fonográfica) pero sí de una escritura semasiográfica, la cual no representa el sonido, sino da cuenta de un estado de cosas, refiere significados, acontecimientos, etc.” (s.p.).

Estos sistemas de significación, llamados también *sistemas de inscripción*, son propios de comunidades que no desarrollaron como tal una escritura alfabética sino semasiográfica, cuyas bases están profundamente enraizadas en la palabra y permiten entender que los pueblos con tradición oral guardan los acontecimientos míticos e históricos en elementos visuales, ceremoniales, rituales, o en elementos de cultura material⁷ e inmaterial, o en el territorio ancestral, fungiendo como huella mnemónica para guardar, constituir y vivificar la memoria de un pueblo.

Los sistemas de inscripción ligados a prácticas simbólicas y discursivas, también han sido entendidos como otras formas de escritura, referidos a procesos de análisis semiótico más que lingüístico. En este sentido, Jon Landaburu (1998), para hablar de

7 “concepto que se usa en antropología para referirse a los objetos, artefactos y materiales con los que una sociedad se enfrenta a los problemas más prácticos de la vida cotidiana” (Lira, 2005, p. 43).

escritura propone el término *huella*, pues le permite referirse a la posibilidad de comunicar a distancia a través de medios distintos a la escritura de ciudad; la comprende como la marca o la percepción de un cambio importante que puede llevar a quien la sigue a interpretar el origen: “las huellas son signos para quien sabe interpretarlos. Signo es lo que remite a otra cosa distinta de sí mismo. Por tanto las huellas son signos materiales (tocables), y no sonoros, como la palabra. [...] mejor dicho, la escritura es una clase de huella” (p. 51).

Germán Mariño (1999), por su parte, explica que más allá de una única definición para el concepto de escritura, existen formas de escritura no escritas que pueden proporcionar información momentánea o permanente y que son igualmente percibidas por los sentidos y ya no solo por el auditivo y visual que solían priorizar la percepción de lo alfabético, sino donde el táctil y el olfativo también participan. Por ejemplo, los gestos que transmiten pensamientos o estados de ánimo, en este caso se hablaría de una escritura con y sobre el cuerpo, que requiere la presencia de quien lo escribe y la de quien lo lee. De otro lado, está la escritura permanente, que es aquella fijada en el espacio, pero no necesariamente por letras, como el caso de la escultura y la artesanía (p. 25).

A diferencia de la situación señalada, los resultados obtenidos en las investigaciones realizadas por el Grupo de Investigación Merawi, entre otros, mostraron que los diseños tradicionales de diferentes elementos de la cultura material funcionan como formas de inscribir la palabra o dejar un rastro de la memoria que constituyen un sistema de signos semasiográfico e ideográfico, correspondiente a un sistema de representación gráfico independiente de la voz (Deleuze, 1998) común a los pueblos de tradición oral. Esas formas de complementariedad de la oralidad y los sistemas de inscripción son redes rizomáticas tejidas en y desde la cosmovisión que expresan y ponen en evidencia unas configuraciones epistémicas de ordenamiento, de comprensión de la realidad, de las formas de vida, de ser y actuar de los individuos, que implican también niveles analíticos, de abstracción en la construcción de significados y en la configuración de pensamiento.

Este sistema de pensamiento ideográfico se expresa en los diseños tradicionales que se encargan de constituir y condensar la memoria cultural. La memoria en un pueblo de tradición oral posee como testimonio fiel el cómo se codifica y se inscribe una extensa red de códigos sgnicos –no alfabéticos– que comunican un acontecimiento

y recuperan unas huellas mnémicas alrededor de gestos ancestrales y en función de un evento mítico común. Es decir, los diseños tradicionales articulan una estética de simbolización del pasado remoto que evoca signos y huellas inscritas en imágenes, que al ser intelectualizadas por el colectivo, con el paso de los días, quedan como símbolos que condensan y configuran la experiencia histórica del pueblo.

En el caso de los pueblos indígenas, la recuperación consciente de este sistema de simbolización se manifiesta en diferentes formas de discurso oral (discurso mítico, discurso ritual, rezos y conjuros, prescripciones, consejos, dichos, cuentos e historias, entre otros) y en la manera como la cosmovisión y la lengua se encriptan para producir una narración que remite a una construcción cíclica con el pasado o un *volver continuo*, en donde la densificación de la palabra (es decir cómo los diferentes eventos del pasado significan la palabra) está articulada con la experiencia de múltiples pasados rememorados en la palabra cuerpo del colectivo.

La relación entre la palabra y la memoria está ligada a la oralidad, a cómo esta queda encriptada en diseños tradicionales y en el cuerpo de los sujetos. La forma como esta memoria se devela está en el *andar la palabra* recuperada en el territorio, es decir, en poner en escena nuevamente los saberes haciendo en el cuerpo/signo de los sujetos, a partir de la revitalización que se emprende con ellos en sus prácticas ancestrales para reflexionar y repensar su porvenir (pasado/presente/porvenir), lo cual permite comprender la manera en que se fija y se transmite la memoria en los pueblos de tradición oral y las características inherentes al tipo de memoria de la cual se está haciendo alusión: memoria lineal/escrituraria, memoria icónica, corporal/kinestésica/sinestésica.

Esta forma de memoria y transmisión de saberes (desde lo oral y los sistemas de inscripción) representa simbólicamente la condensación histórica de un acumulado de la experiencia intelectual/orgánica de un pueblo que configura una epistemología con la cual una sociedad piensa la vida y la manera como se instala y negocia su condición en el presente (Agudelo, Sanabria, 2009, p. 4).

Los sistemas de inscripción, al no tener el mismo principio de concienciación de la literacidad como sistema de fijación de memoria que remite al proceso de linealidad, progresión y acumulación de hechos en códigos gráficos, permiten entender la memoria como un proceso dialógico, circular y emotivo, que además es abstracto y

analítico, en el que la racionalidad que los hace comprensivos parte de un principio de ordenamiento en el proceso lógico de comprensión que es holístico, es decir, que integra al cuerpo/territorio, el corazón y los procesos mentales. En esta medida, para lograr un proceso comprensivo de este fenómeno estético se requieren vías empáticas, sensibles e intuitivas que recurran a la memoria del cuerpo como escenario de condensación simbólica en donde los rituales y ceremonias, los estados visionarios y el sueño cumplen un papel fundamental de comprensión epistémica de estas formas de inscribir y reanudar la memoria.

Entonces, resulta erróneo considerar que el ejercicio de la memoria es igual en comunidades de tipo oral y en grupos humanos inmersos en la escritura, en tanto que varía de acuerdo con la manera de transmitir y con los mecanismos que cada una dispone para tal fin. Por tanto, el rol de la memoria está emparentado con las prácticas sociales de cada comunidad.

En el caso particular de las culturas orales, se ha utilizado el concepto de *memoria étnica*. En un primer momento, fue propuesto por Leroi-Gourhan (1971) para designar “una memoria [...] que asegura la reproducción de los comportamientos en las sociedades humanas” (p. 217). Esta designación surge al referirse a las diferencias de comportamiento cuando rige el instinto o la inteligencia entre distintas especies animales y el ser humano. En oposición a una “memoria específica para definir la fijación de los comportamientos de las especies animales” (p. 219). La memoria es considerada “en tanto proceso y producto construido a través de las relaciones y prácticas sociales, en donde el lenguaje y la comunicación ostentan un papel fundamental” (Rincón, 2009, p. 175).

No obstante, es Le Goff (1988) quien retoma el concepto pero lo particulariza diciendo que la memoria étnica está presente “en la mayoría de las culturas sin escritura... [por] la acumulación de elementos en la memoria [que] forman parte de la vida diaria” (p. 113). Así, define una serie de características ligadas al ejercicio dinámico propio de la oralidad. Según este autor, los mitos de origen permiten materializar en un relato el sentido ancestral que las prácticas sociales y culturales poseen, transmisión que está a cargo de un grupo de portadores del saber. En términos de Leroi-Gourhan (1971), “[...] todas las sociedades sin escritura reposan en la memoria de verdaderos especialistas: jefes de familia ancianos, bardos o sacerdotes, quienes asumen, en la tradición de la humanidad, el papel de mantener la cohesión del grupo” (p. 255).

Si bien la narración de estas historias tradicionales trata de conservar las características esenciales, es la construcción colectiva de la memoria, mediante el ejercicio de narración oral, la que dinamiza la producción de significados generando nuevas versiones del mito original. Al respecto señala Leroi-Gourhan (1971): “la memoria colectiva parece entonces funcionar, en estas sociedades, basada en una ‘reconstrucción generativa’ y no en una memorización mecánica” (p. 137). De esta manera, al reconocer una dimensión más amplia del proceso creativo de la memoria, son mayores las posibilidades de expresión a nivel narrativo, en el sentido que la rememoración puede devenir canto, danza, tejido, marca corporal u otro tipo de manifestación cultural.

Por otra parte, las sociedades tradicionales construyen formas de memoria étnica que están referidas a la manera como una sociedad acumula conocimiento, lo transmite y lo transforma teniendo como fundamento la apropiación de los ecosistemas en donde se desenvuelve, dicha relación se constituye en el lenguaje. Ahora bien, esa memoria construida bajo un principio de colectividad en el espacio y en el tiempo ha originado un *habitus*, en palabras de Bourdieu, donde recordar la historicidad del agente (sumando la dimensión histórica a la relacional), es plantear que lo individual, lo subjetivo, lo personal, son producto de la misma historia colectiva que se deposita en los cuerpos y en las cosas, constituyendo el *habitus*, que en sentido práctico, tiene una lógica propia, la cual es necesario aprehender para poder explicar y comprender las prácticas (Bourdieu, 2003, p. 14).

En este sentido, el *habitus* anclado a las prácticas estéticas de la oralidad configura una percepción de mundo que está relacionada con los sistemas míticos, en los que continuamente se reconstruye una memoria (*mnemosine*) larga que siempre remite al origen. Dicha técnica de la oralidad no solo construye una memoria reptil prodigiosa que despierta el inconsciente, sino que además construye una memoria corporal terrígena vinculada al mito como un tiempo eterno diferenciado del folklore. Allí la forma de escritura es diferente a la alfabética pues se constituye a partir de grafías que representan elementos del entorno referenciados en las historias tradicionales. Para Mariño, estas formas de inscripción, que algunos conocen como artesanías,

en su doble función estética y utilitaria escriben texto. Un texto que expresa la cultura donde se encuentra subsumida. Los textos/mensajes poseen una significación y su escritura se encuentra supeditada a unas reglas. [...] los textos escritos en las artesanías muestran los valores y las funciones organizativas de un pueblo (Mariño, 1990, p. 72).

Por ello, en las culturas ancestrales la cultura material es integral con la cosmovisión y las formas de vida de los sujetos, es decir, no está separado el sistema de lo sagrado del sistema de lo cotidiano. Al interior de los pueblos indígenas, elementos de uso cotidiano, la cultura material y los elementos de cultura inmaterial se convierten en sistemas gráficos que guardan una relación directa con la naturaleza; de esta manera las artesanías, por ejemplo, “no son entonces, objetos utilitarios decorados con temas zoológicos o botánicos, sino que el diseño y el objeto forman en ellos un todo en el contexto del universo significativo construido por la cultura” (Ortiz, 1988, p. 35).

Entonces, la memoria es un sistema de signos culturalmente condicionado (Ginzburg, 1989, p. 158), incorpora la transmisión del patrimonio cognoscitivo y obliga a entender una cultura de tradición oral desde el desciframiento cinegético de la tradición (signos e indicios que constituyen una mántica y se incorpora al actuar de la cultura semiótica y culturalmente se leen signos no comunes a todas las culturas), de ahí que Ginzburg (1989) afirme:

lo que caracteriza a este tipo de saber es su capacidad de remontarse desde datos experimentales aparentemente secundarios a una realidad compleja, no experimentada en forma directa. Podemos agregar que tales datos están dispuestos siempre por el observador de manera de dar lugar a una secuencia narrativa, cuya formulación más simple podría ser la de “alguien pasó por ahí” (p. 144).

Esta práctica constituye desciframiento cinegético y designa cosas por medio de cosas, las cuales dependen de la oralidad, de su reanudación o su reiteración de núcleos semánticos y semióticos para su desciframiento e interpretación.

Desde esta perspectiva se vislumbra la relación entre las prácticas orales, los sistemas de inscripción y la memoria mítica. Este vínculo permite entender el sentido de los sistemas de inscripción no alfabéticos como forma de materialización de la palabra y elemento sinestésico que perpetúa la tradición oral de las comunidades con

tradiciones ancestrales. Entonces los medios físicos que ayudan a perpetuar y recuperar signos devenidos en objetos pueden ser formas de literacidad pues funcionan como una inscripción o mnemotecnica que los pueblos ancestrales utilizaban como “escrituración”⁸ en rocas o petroglifos, pictogramas y diseños tradicionales con el propósito de revitalizar la memoria mítica y delimitar territorios, marcar espacios sagrados y expresar su cosmovisión.

Esto, a su vez, permite dejar marcaciones y trazos para suscitar en la memoria la narración de los hechos tanto pasados como presentes y revivificar continuamente la historia mítica. Su posibilidad de narración está determinada por la oralidad como fundamento de las prácticas sociales, de la tradición oral como fundamento de configuración de la cultura y de la performance oral como mecanismo que fija la memoria colectiva a un tiempo interno, que no es pasado y que continuamente se reconstruye en el presente a partir de la activación de la memoria poética de las cosas. Los dibujos imágenes, como la poesía, suelen tener una red compleja de múltiples referencias.

Las historias tradicionales y su realización en prácticas simbólicas remiten a la memoria del territorio ancestral mítico y espiritual. De la misma forma, los elementos de la cultura material e inmaterial que participan en estas prácticas reviven y potencian el principio de memoria ancestral porque ponen en juego las interrelaciones entre

8 “La etimología del verbo francés *écrire* resulta interesante desde este punto de vista. *Écrire* en francés, *escribir* en español, *scrivere* en italiano, etc. Las 23 lenguas románicas nos sugieren retroceder al latín *scribere*, “trazar caracteres”, que a su vez nos envía a una raíz indoeuropea, **kerl*sker*, indicadora de la idea de *cortar, realizar incisiones* (así, en sánscrito *kr̥tiḥ*, *cuchillo*, aunque también en castellano *corte*, en francés *court*, en inglés *short*, etc.). La filiación *scribere/écrire* se remonta a la forma extendida **squeribh*: *realizar incisiones*, pero también *schreiben* en alemán e incluso *escarificación* en castellano... La escritura sería, por lo tanto, según la etimología, una especie de incisión, idea que reencontramos en el griego *graphô* (indoeuropeo **gerph*, *arañar*) o en inglés *write*: *escribir*; en neerlandés *rejen*: *rasgar*; en sueco *rita*: *dibujar* (indoeuropeo **wer*: *arañar, rasgar*), o también en sánscrito, en el que la raíz *likh* significa igualmente tanto *dibujar* o *raspar* como *escribir* [...] Todo esto en lo concerniente a las lenguas indoeuropeas, si bien cabe anotar algo similar en las semíticas: la raíz árabe *ktb* nos remite por una parte a la idea de *rastros* dejados por los pies del caminante y por otra a la de *reunir*: *juntar las letras* (*kataba*: *escribir*) o también... los caballos (*katiba*: *cuadrilla*); *ktb* es la raíz semítica usual, pero existe otra, *zbr*: *tallar la roca o poner las piedras unas encima de otras para levantar un muro*, que nos conduciría de manera indirecta, al sentido de *escritura*, encontrándose con el Corán el término *zabr* para designar aquellos escritos revelados de David, siendo denominado el libro *zabr* y el cálamo *mizbar*. Las raíces *zbr* y *ktb* tienen en común, por tanto, además de la idea de *escribir*, la de *reunir*, la de relacionar algunas cosas. En cuanto a las *runas*, sus nombres nos remiten hacia otro campo semántico, el del *misterio*: en islandés antiguo *runar*: *secreto*; en sajón antiguo *runa*: *murmullo*; en islandés *run*: *secreto, misterio*; en galés *rhin*: *secreto*... En ninguno de los ejemplos anteriores hemos encontrado la idea de que eso a lo que llamamos escritura haya tenido, en sus orígenes, nada que ver con los sonidos propios de la lengua aunque en cualquier caso sí se pueden descubrir tres rasgos de sentido: la idea de *arañar*, de *realizar incisiones* [...]; la idea de *reunir* [...]. La idea de *secreto*, de *misterio* [...]” (Calvet, 2007, p. 31).

historias tradicionales –como evento comunicativo– y la materialización de este pensamiento. De allí la importancia de la performance oral como realización de la lengua materna en distintos contextos y situaciones particulares de producción e interacción discursiva, en eventos comunicativos, donde se configura y se actualiza la vida social de la comunidad. Dichos eventos están determinados por los modos de espacialización de los sujetos en una comunidad, es decir, de sus maneras propias y diferenciadas de ser, estar y hacer en el espacio.

En la medida en que se comprenda, desde las epistemologías indígenas, que todas las cosas sobre la faz de la Tierra están vivas en relación con un pensamiento holístico y relacional, se entenderá que todos los elementos de la cultura material emiten signos vivos que permiten leerlos desde una perspectiva de comunicación cooperativa y desde un tiempo cíclico en el que el sujeto, o los sujetos, interactúan en el mundo del sueño, en las realidades paralelas con el otro ser espíritu sobre el cual se ha codificado y presentado un sistema de inscripción.

La grafía que se presenta, o la imagen/escritura, remite a la esencia fundamental del ser del objeto en un sentido de paridad complementaria entre el cuerpo físico del objeto en el presente y la fuerza/espíritu del objeto proveniente de un pasado/futuro/activo anterior (tiempo cíclico y circular), en donde el humano resignifica estas grafías y realiza un desciframiento cinegético, es decir, recupera huellas, indicios y signos del pasado y los presenta en conciencia con la palabra a partir de las narrativas del mito o historia tradicional.

Estas formas de escritura son lenguajes que acontecen como formas de transmisión del pensar y el hacer de una colectividad en relación con su territorio, se identifican a través de dos características: la primera, como posibilidad cotidiana de rememorar y actualizar los saberes sobre los principios de paridad y complementariedad con animales, plantas, eventos estacionales y celestes, entre otros, que marcan los sistemas de alianza y de significación mítica que hace una comunidad sobre el territorio. La segunda, la relación directa de estas escrituras con el mundo de lo sagrado ancestral, que implica que en los diseños están codificados los saberes y enseñanzas de los dioses y que estos se activan a partir de la performance oral o discursiva en cantos, rezos, danzas, rituales, sueños, prácticas visionarias, entre otras.

Así mismo, estas mnemotecnias de la palabra activan las memorias indígenas como parte de un tiempo continuo y vivo de agencias/eventos históricos del pasado que se repiten y se replican en el presente de manera simbólica, guardadas en el cuerpo y en el territorio como parte una experiencia colectiva. Por ello, las historias tradicionales desempeñan un papel fundamental, pues, a través de ellas, se hace conciencia del pasado histórico que llevan cotidianamente y comparten los miembros de una colectividad como experiencia de algo que fue y que se recuerda en consejo⁹ como formas éticas de existencia y comportamiento. La tradición oral y las narraciones orales de los pueblos ancestrales son metáforas de lo real, que son expresadas en las historias tradicionales y en los sistemas de inscripción como un acumulado de la experiencia histórica encriptada en su cosmovisión y en su pensar actuar.

Este accionar inscribe una forma de memoria colectiva en la que se acuña cinegéticamente el pensamiento hecho poesía. Estos *otros códigos* o *códigos otros*, distintos a la letra, hacen mimesis de lo nombrado; al considerarlos y pensarlos dentro del paradigma indígena fundamentan una continuidad de lo vivo, esos códigos son activas voces migrantes del pasado que producen murmullos en el aquí y en el ahora.

La oralidad y la literacidad, entonces, se entrecruzan con otras maneras de contar y reunir la memoria colectiva que, por la naturaleza narrativa de los pueblos asentados por siglos en esta geografía, se encuentran vinculadas a tradiciones orales, visuales y corporales. Desde esta perspectiva, las culturas de tradición oral se constituyen como formas diferentes de apropiar la realidad, de crear y aprender conocimientos, otorgándole diferentes sentidos al mundo de la experiencia humana permitiendo mirar la vida desde lugares epistemológicos diferentes y configurando tradiciones éticas, estéticas, epistémicas y cognitivas en un hacer continuo con la vida, la existencia y el cosmos.

Escuela y oralidad

Una de las tareas de la escuela, a partir de este tipo de procesos de investigación, es actualizar los espacios de saber para la reflexividad de la cultura, sin embargo, en la medida en que la escuela insiste en la cultura letrada como campo de legitimación del saber, los sujetos sociales construyen o resignifican dicha cultura en el mundo de la

⁹ El consejo debe entenderse como la palabra que los mayores comparten con los demás miembros de la comunidad y hacen referencia a las formas de ser, actuar, las responsabilidades. Es la expresión metafórica del *ethos* de un pueblo.

vida para darle nuevos sentidos a la cotidianidad, que no siempre reconocen el valor de lo oral, de los saberes de los pueblos con tradición oral, teniendo como resultado una restricción comunicativa, como lo afirma Mignolo (citado por Quispe-Agnoli, 1988)

[...] El proceso de esta actividad y su resultado adquieren valores semánticos y axiológicos en una cultura determinada. De esta manera, las letras se convierten en el lugar de intersección de oralidad y escritura, así como el medio por el cual las culturas conciben sus formas de interacción semiótica (p. 30).

Se muestra aquí cómo se han adelantado conversaciones verticales con el mundo de la escuela y cómo desde allí ella exige formas de entender el conocimiento como fundamento de verdad. Más aún, pasa por interpretar el tipo de estudiante que ingresa al mundo de la escuela a medio camino entre la oralidad secundaria y el sistema sensorio-perceptivo de los medios masivos de comunicación que mediante sus narrativas también se encargan de transmitir.

Estos no se deben reducir solo al concepto de medios masivos de comunicación pues, a decir de McLuhan (1988), son prolongaciones de la sensibilidad humana. De ahí que cada nuevo medio produzca una transformación de la conciencia sensible de la humanidad. Para este autor, los medios de comunicación han pasado por tres etapas: a) la tribal y oral, en la que no existe desequilibrio entre los sentidos; b) la que se ubica en el descubrimiento del alfabeto fónico y la escritura e imponen el predominio del sentido de la vista sobre todos los demás, pues involucra los principios de destribialización, descolectivización, individualización, pensamiento lineal y secuencial, separación cuerpo alma, razón y espíritu, y el surgimiento del fenómeno del mercado, de lo público, de la nación y el estado centralizado como fundamento de la unidad económica, ideológica y cultural, y c) la electrónica, en la que surgen procesos de neotribialización enmarcados en las culturas juveniles y procesos de nomadismo del pensamiento en donde las teorías y las metodologías se hacen mutables.

Desde la segunda etapa de la comunicación podemos encontrar el surgimiento de la escuela pública como la posibilidad de integrar a la gente en el mundo de la ciencia. En consecuencia, surgen tres epistemologías: a) la que insiste en la forma y el contenido, que forma parte de las ciencias racionales y del surgimiento de las disciplinas (siglos XVI y XVII) en donde todo era susceptible de ser matematizable y partía de lo simple a lo complejo. Esta obedece a una concepción clásica de la escuela del renacimiento

que busca integrar a la gente en el mundo de las ciencias a partir de la creación de una diferencia como concepción cultural entre *alta cultura* y *baja cultura*, es decir, que el modo de entender el conocimiento es de forma piramidal. b) En esta misma vía surge la escuela ilustrada, que amplía la idea de cultura que desde los mismos conceptos pretende incluir a los sujetos en el mundo de la civilidad dotándolos de valores ciudadanos. En el siglo XIX surgen las ciencias experimentales y el fenómeno de la interdisciplinariedad que fundamentan unas pedagogías activas en las que existe una relación intrínseca entre la teoría y la práctica, la construcción de hipótesis y el análisis de observaciones. Estas ciencias aceptaban a la par la cultura científica y los saberes populares, sin embargo, estos servían para legitimar la ciencia, puesto que se seguían aceptando las jerarquías naturalizadas del conocimiento. c) La etapa de la comunicación se entrecruza con las ciencias del lenguaje y las teorías de la cultura; aquí la relación entre teoría y práctica no es directa, se busca construir canales de comunicación entre la una y la otra; esta obedece más a la escuela de la comunicación y la transdisciplinariedad, y se insiste en la construcción de saber y de sentido que hacen las comunidades sobre sus territorios: este sería el concepto de cultura sobre el cual trabajamos esta propuesta.

Dicho desarrollo sobre la relación entre ciencia, cultura y escuela nos permite entender que en el marco de una teoría de la comunicación la propuesta presentada no percibe el conocimiento de forma arbórea sino rizomática; en otras palabras, se descentra la función de los libros como la única manera de circulación de conocimiento a partir de problematizar la difuminación de las fronteras que separan los conocimientos académicos del saber común en los tiempos globales.

De la misma forma, y teniendo presente el concepto de *diversidad*, se propone una redefinición del sujeto de la educación; así, el sujeto cartesiano del conocimiento (base de la acción educativa de la escuela actual), da paso a un sujeto educativo que se expresa en signos no verbales, en el que la unión entre cuerpo y alma, razón y sentimiento construyen una relación compleja expresada en las prácticas sociales y culturales, que hacen visibles subjetividades que la sensibilidad y su corporeidad vuelven a habitar los códigos tribales de las pandillas, los “parches”, las barras y los “combos”. Por ejemplo, tatuarse, vestirse y adornarse significan formas de encriptamiento o entrecruce de códigos y signos desde los cuales la cultura emergente, como punto de anclaje de la representación y de los sistemas identitarios de un grupo o una

colectividad (Barbero, 2007), permite a los sujetos encontrar un equilibrio espiritual y cultural con sus iguales, así como apropiarse de un conocimiento vivencial desde donde se plantea un proceso contracultural de rechazo a la sociedad.

Por último, para el caso de la diferencia en el marco de la interculturalidad, es necesario plantear cómo los saberes diferenciales provenientes de los grupos minoritarios indígenas, afrodescendientes, gitanos o rom, campesinos o de los sectores rurales, constituyen saberes locales que no son legitimados por la estructura arbórea del conocimiento, pero que al ser construcciones milenarias experienciales y comprobadas colectivamente de generación en generación, sirven como procesos epistémicos que nos obligan a preguntarnos por el diferendo y por la crítica cultural que producen este tipo de conocimientos al sistema hegemónico. En este contexto, la interculturalidad se propone también como modelo de pedagogía crítica y pedagogía decolonial, pues al analizar estos saberes subalternizados en función de reivindicarlos, surge el interrogante por eso que se ha denominado identidad. Así mismo, termina siendo una afirmación de los saberes contruidos colectivamente en Latinoamérica, e intentar entenderlos implica también la posibilidad de ponerlos a circular como conocimientos válidos.

Desde esta perspectiva, señala Walsh (2008):

De este modo, es útil la distinción que hace Homi Bhabbha (2002) entre diferencia y diversidad: la *diversidad* cultural es un objeto epistemológico (un objeto de estudio); también es el reconocimiento de contenidos y costumbres culturales ya dados. La *diferencia*, en cambio, es el proceso de enunciación de la cultura como “portadora de conocimiento, autoritativa, adecuada para la construcción de sistemas de identificación cultural” (p. 14). La diversidad simplemente reconoce una gama distinta de comportamientos, costumbres, actitudes y valores, sin poner en cuestión su administración por los grupos hegemónicos, mientras que la diferencia sugiere una relación en donde los distintos grupos subordinados insisten en el valor positivo de su cultura, sus historias y sus experiencias específicas. Y es en ese insistir lo que hace cada vez más difícil a los grupos dominantes mostrar sus normas y valores como neutrales y universales. Las diferencias nos ayudan a reconocer y reconocernos en nuestra propia identidad.

Además, por ser construcciones históricas y culturales, no pueden disolverse en una negación entre grupos que piden permiso para entrar en un modelo establecido desde la homogeneidad cultural (p. 50).

Es, entonces, función de la escuela fortalecer las acciones de reconocimiento de la diferencia, en las cuales ya no se privilegie, por ejemplo, solo el mundo letrado, solo una mirada de la historia y solo una forma de ver, comprender y organizar el mundo.

Capítulo 2. Contextualización del pueblo sikuani

Magnolia Sanabria Rojas¹⁰



Paisaje de las sabanas de los resguardos Wacoyo y Domoplanas¹¹

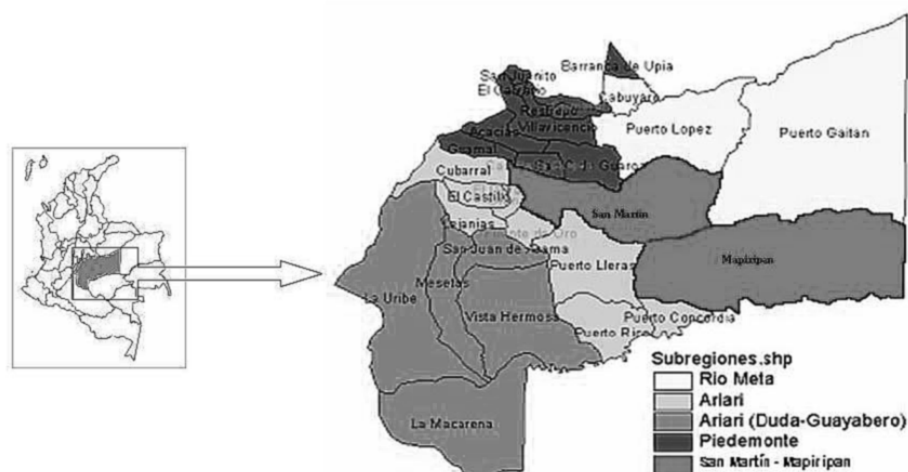
Los indígenas sikuani se encuentran ubicados en las riberas de los ríos de los Llanos Orientales de Colombia, entre los departamentos del Meta, Guaviare, Vichada, Casanare, Arauca y Guainía, también en algunos estados Venezolanos como Apure, Bolívar y Amazonas.

¹⁰ Profesora del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi: Subjetividades, Saberes y Territorios de la UPN. msanabria@pedagogica.edu.co

¹¹ Foto tomada por Magnolia Sanabria Rojas en la comunidad Wamito, resguardo Wacoyo 2009.

En Colombia el territorio sikuani “limita con el río Meta al norte, con el Vichada al sur (ambos afluentes occidentales del Orinoco), con el Orinoco al este y el Manacacías (afluente sureño del alto Meta) al oeste” (Fabre, 2005, p. 13). Por ser un pueblo con una relación estrecha con el agua se ubica en las riberas de los ríos o caños, especialmente los ríos Meta, Manacacías, Guarrojo y Planas (mapa 1).

Los indígenas del pueblo sikuani



Mapa 1. Departamento del Meta¹².

Las comunidades de los Llanos son producto de una serie de sucesivas migraciones procedentes de diversas partes del continente americano, la mayoría, de los grupos arawak. Se piensa que los guahibo-sikuani provienen de una migración que partió de las Guayanas.

La denominación que les otorgaron a lo largo de la historia es *guahibos*, *guajibos* o *hiwi*, que es la forma como el pueblo Achagua llama a *los otros que no tienen mi cultura* o *los que no viven como nosotros*, y que para los colonos significó *salvaje*. A partir de 1978, cuando se introduce el alfabeto escrito, empiezan a denominarse *sikuani*, que como forma de resistencia cultural lo oponen a *guahibo*. *Sikuani* entonces determina, de acuerdo con

12 Fuente: Alcaldía de Puerto Gaitán (http://puertogaitan-meta.gov.co/mapas_municipio.shtml?apc=bcxx-2-&x=2176830).

lo referido por diferentes líderes indígenas, *gente que no está aculturada* y desde 1985, en el Primer Encuentro para la Unificación del Alfabeto se adoptó definitivamente el nombre *sikuani*, como se reconocen en la actualidad.

Territorio y territorialidad

Los *sikuani* tienen su asentamiento permanente al lado de los ríos y matas de monte en las partes altas, cerca de los caños para evitar las inundaciones, facilitar el cultivo y la supervivencia; forman comunidades como núcleos territoriales y a la vez políticos. En cada resguardo hay varias comunidades que mantienen su independencia territorial y política (de la cual se hablará más adelante).

Este pueblo demuestra un gran conocimiento y manejo del medio circundante. Habitan en caseríos o comunidades con una población de 50 a 80 habitantes, que corresponden lógicamente a la disponibilidad de recursos de subsistencia existentes en los Llanos, donde el hábitat natural aprovechable permite la horticultura, la cacería y la recolección. Esto facilita la movilidad del grupo, que se desplaza a medida que el lugar no proporciona los alimentos suficientes.



Casa en el resguardo Wakoyo¹³

13 Foto tomada por Magnolia Sanabria Rojas en la comunidad Wamito, resguardo Wacoyo 2009.

Entre los diferentes grupos existía un amplio intercambio comercial, que se realizaba principalmente en verano. El Orinoco medio fue el epicentro comercial de la época. Esta zona fue famosa por la caza, pesca y recolección de huevos de tortuga con los que fabricaban aceite. También se comercializaba el pescado, el cual servía como medio de subsistencia durante todo el año, dado que se empleaba como intercambio y se canjeaba por productos cultivables.

Los guahibos intercambiaban arcos, flechas, caraña con achiote, yopo por gargantillas, ralladores, aceite, etc. Entre los achaguas (grupo sedentario) y los guahibos (grupo nómada y seminómada) existía un intercambio comercial llamado el *mirray*, este consistía en una especie de saludo que en tono poético y de lamento evocaba los sucesos recientes. Mientras se realizaba este relato las mujeres achaguas compartían chicha y se iniciaba el intercambio de flechas, achiote, pescado y carne por productos cultivados como cazabe, maíz y tubérculos. A veces, los guahibos se quedaban en el caserío mucho tiempo hasta que los achaguas los expulsaban. La conquista europea y los procesos de colonización de los Llanos Orientales trastocaron estas actividades comerciales alterando los patrones establecidos, así los Sikuaní fueron arrinconados poco a poco.

Las condiciones geográficas, en la medida que la naturaleza ofrece medios de subsistencia, alimentación, posibilidades de producción económica, etc., influyen en la cosmovisión que los indígenas tienen acerca de su medio geográfico, pues en este se ha desarrollado su historia, sus tradiciones, así como su cultura material y espiritual, un líder de este pueblo, así, habla de su territorio:

La naturaleza hace parte del ser sikuaní en la medida en que ellos tienen una liga directamente con el mundo, producto de la interacción e interrelación. La madre naturaleza es quien da todas las normas, la ética y la moral. Los sikuaní son aparte del agua, del aire, los árboles, las piedras, los ríos, los caños y todo lo que hace parte de la materia y de la naturaleza. Lo que los blancos o lo que la historia universal dice que son tres reinos para ellos es uno, porque todo tiene espíritu, y es por medio de este que ellos se comunican¹⁴.

14 Archivo de audio, taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el resguardo Wakoyo, pueblo indígena sikuaní, Puerto Gaitán (Meta). Material de trabajo Grupo de Investigación Merawi. Habla Pablo Emilio Gaitán. Transcripción realizada por Adriana Campos (egresada del Departamento de Lenguas UPN).

Por esta razón es necesario considerar los relatos que hacen referencia al espacio circundante e indican lo que significa para dicha sociedad. Si bien es cierto que la tierra no es de nadie, pues solo ofrece al hombre una manera de aprovecharla racionalmente manteniendo la armonía hombre/naturaleza, esta es aprovechable en la medida que no es maltratada y puede seguir ofreciendo sus recursos a hombres y animales.

El espacio y el territorio son tratados de forma sagrada en su mitología, así lo testimonia la memoria que tienen sobre la delimitación del territorio y el camino ancestral y sagrado o Kobe Tuina que a continuación se reseña:

Por el territorio de los Llanos caminaban dos niños, un hombre y una mujer, que se cargaban uno a otro. El niño cargaba a la niña. Él la cargaba con los pies para arriba y con los pies para abajo.

Iban por el camino de nuestro señor, que va desde Puerto Carreño a San Martín. Ellos se llamaban Kobe Tuina.

Al cabo de caminar, la muchacha se baja de los hombros del hermano para orinar. Donde ella orinó se formó una platanera y una topochera. Más adelante orinó y allí nació una mata de verada (Bihao). Serían enviados por Dios pues daban origen a las plantas. Ellos van andando todavía por el camino de Dios. Donde él orinó nació una mata de plátano. Por donde ella orinó nació una topochera. El hombre orinó otra vez y se formó el cambur (plátano). Todas las matas nacieron a causa de ellos. También formaron el banano, el *cambur cos-teño* grande. La mujer sacó el *cambur titire*. Donde ella orinó se formó la mata de caruto (Ortiz, 1985, p. 3).

Además, los indígenas sikuani tienen una perfecta delimitación del extenso territorio que desde tiempos inmemoriales han habitado. El límite comprende la franja situada entre los ríos Meta y Vichada, siendo su eje *el camino de Kuwei* (el camino de Dios) que parte del piedemonte andino hasta concluir en la desembocadura del río Orinoco, en el océano. En innumerables tradiciones, leyendas y creencias el espacio y el medio geográfico están permanentemente presentes.

Al respecto comenta Francisco Ortiz (1985):

La región del bajo Vichada tiene especial importancia en la mitología sikuani. Es allí donde se desarrollan varios de los acontecimientos primordiales en testimonio de los cuales algunas formaciones rocosas se interpretan como las obras de la primera humanidad. Los raudales del Vichada y del Orinoco fueron diques construidos por la gente de Tsamani cuando intentaban cercarle el paso al pez *payara* que había devorado a su hermano. Cerca de la población de Santa Rita afloran unas rocas conocidas como la canoa de Kajuyali con la que pretendían distribuir los peces por los ríos.

El raudal de Angostura sobre el Orinoco (ciudad Bolívar) se formó con la canoa de Matsuldudani al terminar el viaje civilizador entre los Sikuani. La serranía del Sipapo representa la base del árbol de las plantas cultivadas, o una montaña de astillas de ese mismo árbol (p. 3).

Los indígenas que habitan el territorio de la rivera del río Meta vivieron en un principio como nómadas cuyos asentamientos temporales se ubicaban a lo largo del sector que hoy opera bajo la jurisdicción del municipio de Puerto Gaitán (Meta). Regidos por la Constitución de 1886, que por más de un siglo los excluyó bajo la figura de la minoría de edad, solo se liberaban de su condición de *salvajes* a través de un concordato con la Iglesia cuyo fin era reducirlos a la vida civil. Con este panorama surgieron innumerables tensiones entre colonos y aquellos que para estos primeros no eran más que *animales* que, sin orden alguno, simplemente tomaban *lo que no les pertenecía*; situación que en muchos casos llevó incluso a la caza de dichos *salvajes* con el fin de exterminarlos.

Tan dura persecución no pudo, sin embargo, acabar con los indígenas, quienes en 1969 y luego del establecimiento de una cooperativa, en la que se hicieron evidentes las desigualdades entre ellos y los colonos, se enfrentaron a una situación que desembocó en lo que los sikuani recuerdan como la Masacre de Planas. Este acontecimiento y la intervención del padre José Ignacio González ante el Senado de la República, permitirían el inicio de un proceso de reconocimiento del territorio, primero como *reserva* bajo la jurisdicción del Estado (1973) y luego como *resguardo* (1983), figura con la que por primera vez se reconoce el territorio como propiedad indígena cuya organización obedece a su autonomía.

Lengua

El sikuani forma parte de la familia lingüística guahibo, algunos investigadores consideran que es un grupo lingüístico independiente y para otros es muy similar al sáliba. Lo cierto es que en el llano y la selva existen palabras que se utilizan indistintamente en las diferentes culturas y que tienen significados similares. El idioma de las culturas que han estado muy relacionadas al medio natural no solo comunica acciones y sonidos; por esta razón la lengua Sikuani es increíblemente rica en palabras onomatopéyicas. Una palabra tiene significados muy profundos, dependiendo de la oración y acción a la que se refiere.

Trabajo comunitario

Para los sikuanis la palabra que resume la organización y el trabajo comunitario es *unuma*; este vocablo tiene como origen el achagua, cuyo significado es el *convite* –invitación– para el trabajo agrícola cooperativo; expresa, además, el trabajo producto de la colaboración entre los parientes, el sentimiento comunal y el intercambio de brazos –entre otros–, todas estas actividades encaminadas hacia el cumplimiento de una determinada labor.

En la cotidianidad de la vida sikuani *unuma* se constituye como la práctica comunal cuya manifestación se observa en labores como la construcción de una canoa, un conuco o una casa. Verbigracia, una persona que quiera hacer un cultivo invita a trabajar a un determinado número de indígenas ofreciéndoles comida y bebida suficientes, y en los tiempos de descanso sorben yopo y mascan Caapi. Cuando este *unuma* se haya terminado, y una de las personas que colaboraron en la construcción vaya a realizar la misma actividad, el grupo de parientes se reunirá de nuevo para ayudar. En estos términos, *unuma* se constituye en una forma colectiva de trabajo que fortalece los lazos de cooperación y solidaridad entre los pobladores del resguardo.

Organización política en el territorio del pueblo sikuani

Su organización interna estaba basada en clanes. Antes de la Conquista, se presentaban innumerables guerras y conflictos por el dominio del territorio, sin que eso significara un desplazamiento violento o forzado hacia sitios inhóspitos como sucede hoy.

El inicio de la Organización Unuma en 1980 y del primer cabildo en 1983 reunió a los indígenas del territorio en los diez resguardos del municipio de Puerto Gaitán (Meta), ubicados de la siguiente manera:

A. Costa del río Meta:

2. Wakoyo (Sikuani-Piapoco)
3. Corosal Tapajo (Sáliva-Piapoco)

B. Sabana del río Planas (Guarrojo y Vichada)

3. Awaliba (Sikuani)
4. Domo planas (Sikuani)
5. Vencedor Pirirí (Sikuani)
6. Walianai (Sikuani)
7. Iwiwi (Sikuani)

C. Contra la selva (Vichada)

8. El tigre (Sikuani)
9. Unuma alto (Sikuani)
10. Unuma bajo (Sikuani)

Unuma como representante de los resguardos ante la gobernación, convoca cada cuatro años a un representante de cada resguardo con el objetivo de seleccionar el Consejo Directivo que se reúne cada seis meses y el Consejo Ejecutivo que lo hace cada dos. Dichos consejos orientan la labor que los capitanes de cada resguardo tienen con las comunidades, la figura de la capitanía –por su lado– es propia de este territorio (instaurada en 1998) y funciona ante el Estado como la de los cabildos en otros resguardos indígenas del país.

Como ya se mencionó, el capitán es una figura propia, asumida luego de la experimentación que se hiciera con los cabildos. Anteriormente los capitanes eran nombrados entre el hijo mayor o, en su defecto, el sobrino de quien había sido capitán; actualmente los sikuani han decidido nombrar sus capitanes por voto, de acuerdo con las necesidades que en reuniones han surgido, por ello han buscado a quienes han considerado idóneos para la organización de su causa. Así, existe un capitán por cada comunidad y un capitán mayor para todo el resguardo.

Situación actual

Es evidente la preocupación de la comunidad por la pérdida del territorio, pero sobre todo por la pérdida de sus valores culturales y costumbres ancestrales. Estos cambios inevitables vienen produciendo en la comunidad una crisis de valores que se manifiestan en la poca importancia que le prestan los jóvenes a sus autoridades tradicionales, y de esta manera la pérdida de saberes ancestrales, que al no ser valorados adecuadamente, terminan por ser relegados por la institución educativa.

La juventud es la que está más agobiada por lo que no es propio, en consecuencia, ellos saben que deben pensar que tienen un gobierno que desde la misma creación les han dejado los ancestros para poder definir su situación, para poder representar sus propias voces, imagen e identidad. Para ello deben ayudarse de las leyes, normas y demás cosas que los sikuani han podido aprender¹⁵.

Las distancias geográficas no han podido desequilibrar al pueblo sikuani, algunas partes del resguardo que están más retiradas de la visión de Occidente han podido, hasta el año de 1970 concretamente, conservar una estadística muy nivelada, pero desde la década del setenta ha habido violencia y han ocurrido masacres en algunos resguardos de las comunidades indígenas por una equivocación del comercio, de las religiones y del mismo Estado por no comprender la realidad sikuani.

Entre la serie de prioridades que tiene la comunidad está que se fijen metas que conserven el eje, que exista seguridad para fortalecer la juventud hacia el futuro, crear una generación con identidad y fines a alcanzar, que todo el mundo tenga confianza de que es representado, que el territorio tenga salud y educación como partes fundamentales y un proyecto de seguridad alimentaria, que en realidad las comunidades tengan con qué sostenerse, vivir, subsistir y alimentar a los niños y ancianos.

15 Archivo de audio, taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el Resguardo Wakoyo, comunidad indígena sikuani, Puerto Gaitán (Meta). Material de trabajo Grupo de Investigación Merawí. Transcripción realizada por Melissa Torres (egresada Departamento de Lenguas UPN).



Cotidianidad en algunas casas del Resguardo Wacoyo¹⁶

Territorio y naturaleza

Para los sikuanis la naturaleza y el territorio son muy importantes ya que forman parte de su eje. La concepción de territorio propio los lleva a tener un gobierno, unas creencias y una educación bajo las mismas condiciones –propiedad y autonomía–. Ellos creen que sin un territorio en donde tengan sus quehaceres y su vida plasmada, pero también apropiada y estimada están cerca de desaparecer, por eso la importancia y pertenencia de este es algo que desde la creación han adquirido y que se ha convertido en una de sus principales necesidades y preocupaciones¹⁷.

16 Foto Tomada por Magnolia Sanabria Rojas en la comunidad Wamito, resguardo Wacoyo 2009.

17 Archivo de audio, taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el Resguardo Wakoyo, comunidad indígena sikuani, Puerto Gaitán (Meta). Material de trabajo Grupo de Investigación Merawi. Transcripción realizada por Ángela Lozano (egresada Departamento de Lenguas UPN).

La economía sikuani es flexible y consultada a la naturaleza teniendo en cuenta la forma en que el mundo puede resistir las aspiraciones y el trabajo del ser humano, direccionado tanto a favor del hombre como de la naturaleza, por eso ellos pueden decir que son parte de la tranquilidad, armonía y paz, sin pensar individualmente ni engrandecerse frente a otros.

No obstante, la concepción frente al manejo del territorio productivo ha cambiado en el resguardo desde que algunas de sus tierras fueron cedidas a un grupo de desplazados por la violencia, quienes han comenzado a desarrollar proyectos agrícolas ecológicamente sostenibles y les han mostrado a las comunidades otra forma de aprovechar la tierra¹⁸.

Características y particularidades de las comunidades

Cada una de las comunidades que compone el resguardo tiene sus particularidades, estas diferencias están marcadas por características como:

- La distancia que existe entre cada comunidad y el pueblo de Puerto Gaitán u otras cabeceras urbanas o concentración de colonos (centro urbano más importante antes de adentrarse en territorio sikuani), pues esta determina el tipo de relación que se establece con los colonos y con las instituciones oficiales, así como la influencia que este contacto establece para producir cambios culturales.
- Los procesos de evangelización que se han llevado a cabo desde la colonización han tenido repercusiones en la desarticulación de creencias y procesos culturales propios. Por ejemplo, en diferentes comunidades del territorio, la misión evangélica ha desempeñado un papel fundamental en los procesos de sincretismo religioso pues las comunidades que han adoptado ideas religiosas cristianas –no propias de su cultura– presentan singularidades sincréticas (religión cristiana entrecruzada con espiritualidad sikuani) frente a sus parientes de las otras comunidades.
- La lengua materna de la mayoría de la población es la sikuani, sin embargo, en diferentes comunidades se aprende, simultáneamente, esta y otras lenguas de la familia lingüística (piapoco, achagua, cuiba, entre otras), debido a las relaciones exogámicas con estos otros grupos. En la actualidad, además se aprende el

18 Archivo de audio, taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el Resguardo Wakoyo, comunidad indígena sikuani, Puerto Gaitán (Meta). Material de trabajo Grupo de Investigación Merawí. Transcripción realizada por Paula Andrea Ramírez (egresada Departamento de Lenguas UPN).

español, fruto del proceso de colonización y de una actividad de contacto permanente con las instituciones del blanco.

Educación propia

Para los sikuani:

La naturaleza es maestra, aparte de ser madre, ella tiene los libros, tiene toda la ciencia de cómo comportarnos dentro de la misma humanidad y cómo comportarnos con ella [...] tenemos un gobierno que desde la misma creación nos han dejado los ancestros para poder definir nuestra situación, para poder representar nuestras voces, nuestra imagen, nuestra identidad con todas las leyes o las normas [...] que los sikuani hemos podido aprender, muchas de la naturaleza que son parte de nuestro ser, porque nosotros tenemos una liga directamente con el mundo, todos convivimos en una interacción tenemos una interrelación. No somos aparte del agua, no somos aparte del aire, no somos aparte de los árboles, no somos aparte de todo lo que vemos de la naturaleza.¹⁹

La mujer sikuani:

es maestra desde que queda embarazada, a partir del primer mes comienza a “degustar” al hijo desde el mismo embrión, ella es la encargada de conducir al niño con el fin de que no salga defectuoso o deforme, que sea hábil, que tenga destrezas y ciertas habilidades como ser trabajador, cazador, médico tradicional, etc. Desde el nacimiento del niño tanto el sexo femenino como el masculino tienen importancia en la comunidad, el padre valora a su hijo y la madre valora a su hija, los dos son proyectados para el día de mañana, para un futuro en el que serán el brazo derecho que le debe aportar en todo a su padre o a su madre [...] Cuando nace el niño, se le da cuidado por medio de la fiesta de inicio, además se le protege de las malas consecuencias que le pueden revertir los espíritus de la naturaleza; durante la iniciación se conduce, se comunica al mundo sikuani, se lleva con yerbas, sahumerios, con una goma de árbol, y es inducido el espíritu de la naturaleza hacia el niño con esta goma que se llama pitnai. Cuando se llega el tiempo del rezo del pescado a los cuatro días, comien-

19 Archivo de audio, taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el Resguardo Wakoyo, comunidad indígena sikuani, Puerto Gaitán (Meta). Material de trabajo Grupo de Investigación Merawi.

za el médico tradicional, el rezandero, a enumerar nombre por nombre cada pescado, es una letanía, comienza por el más pequeño de los padres fundadores de los pescados, padres de las aguas, sigue con los medianos los que viven en las lagunas en los lagos y culmina con los más grandes que habitan en los ríos [...] Después del rezo del pescado –comunicación con los espíritus– la madre comienza a comunicarse con el niño hablándole, acariciándole, tocándole la cabeza, etc. Además, es en los tres primeros meses en los que se le debe tener más cuidado al niño, para que este no se accidente²⁰.

A partir de los tres primeros meses el niño comienza a entender a la madre, a obedecer, forma otros tejidos discursivos.

Los Sikuani enseñan desde los saberes propios. El papel de las historias tradicionales, de todas sus prácticas ancestrales, de su cultura viva implica vivir de acuerdo con lo que esta memoria expresa, y constituye las epistemes de este pueblo.

Escolarización sikuani

Durante los años 70 las comunidades indígenas vivieron y sobrevivieron a los planes desarrollistas de la nación, que como base pretendían hacer desaparecer las diferencias culturales para que por medio de la igualdad cultural el país lograra salir del estatus de *subdesarrollo* en el que se encontraba. Una de las estrategias del plan de desarrollo consistía en educar a los indígenas, entendiendo educar como el proceso en el cual se les ensañaba a dejar de ser indígenas y a entender el mundo desde la perspectiva de la cultura dominante.

Para educar a los indígenas no se utilizó una estrategia global, es decir, la Iglesia católica, con la que se había establecido un concordato para encargarse de la educación en las regiones apartadas del centro jurídico-administrativo del país, no se trasladó a todas las comunidades indígenas del país, por el contrario, optó por crear internados dirigidos por ellos mismos en determinados lugares del país y escogieron a algunos indígenas de cada comunidad para que comenzaran con su educación, separándolos de su cultura y alejándolos de su territorio.

20 Archivo de audio, taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el Resguardo Wakoyo, comunidad indígena sikuani, Puerto Gaitán (Meta). Material de trabajo Grupo de Investigación Merawí. Transcripción realizada por Adriana Campos (egresada Departamento de Lenguas UPN).

Pablo Emilio Gaitán, líder indígena de la comunidad y ahora asesor étnico para asuntos de educación propia, pasó por la experiencia del internado en el cual estudió su bachillerato clásico, después de cinco años y de tres niveles de bachillerato volvió a la comunidad para unas vacaciones y se quedó para enseñarle a su pueblo a leer y escribir.

Vine a caer acá, a mi tierra otra vez, llegué sordo mudo, mi lengua, mis cosas, sin embargo, traía como algo muy importante notando que no sabía leer y escribir el pueblo, lo asumí con esa claridad. Eso fue en el año setenta y dos²¹,

Desde hace un tiempo considerable (aproximadamente mediados de los años setenta) la educación escolarizada ha tenido un largo e importante proceso dentro de la comunidad, por ejemplo , en el caso del Resguardo Wakoyo:

[...] las primeras personas que llegaron a enseñar fueron algunos profesores blancos como el profesor Valencia y el profesor Charria en Walavo y Yopalito (en esa época solo había en el resguardo tres comunidades, Walavo, Korosito y Yopalito), también trabajó la profesora Alfredina, quien permaneció por más de cinco años dentro de la comunidad y quien era encargada de ciertas clases las cuales dictaba en español²².

Desde la época en la cual se inició la educación *formal* la lengua usada en la escuela ha sido tema de preocupación para la comunidad debido al hecho de dictar las clases en español, lo cual marca un desequilibrio significativo en el desarrollo del niño. La comunidad explica que esta situación se debe a que el niño ingresa al proceso escolar entre los 6 y 7 años, teniendo como precedente el hecho de haber estado durante todos los años anteriores en completo y directo diálogo de vida con sus padres, quienes son de una cultura diferente y tienen una lengua distinta. Esto implica que el niño piense de una manera específica en cualquiera de las situaciones y se enfrente a unos aspectos que son totalmente ajenos a él, tal como el español, las matemáticas, las ciencias naturales y todas las asignaturas dictadas en una lengua (español) que el niño tarda más o menos dos años en entender, hecho que causa, según la comunidad, “que se accidente la estructura mental del infante”.

21 Ibíd.

22 Ibíd.

Para tratar de evitar este inconveniente, la comunidad propuso que los profesores se capacitaran para trabajar en las dos lenguas: sikuani y español, sin embargo, luego se tomó la decisión de que los profesores de las escuelas fueran bilingües y que su lengua materna fuera Sikuani, norma con la que se impide que los *blancos* sean maestros dentro de la comunidad. Por esta razón, los actuales profesores son sikuanis.

La escuela, tal y como se conoce hoy en día, aparece aproximadamente dentro del resguardo hace diez años con la construcción de un plantel para cada comunidad por mandato del alcalde de Puerto Gaitán. Con excepción de la población de la Hermosa, en la cual aún no se ha construido, todas las comunidades cuentan con escuela, por lo que los niños de esta comunidad se desplazan a la más cercana para ir a estudiar. Para cada una hay un profesor asignado, con excepción de las poblaciones en las que existe un gran número de estudiantes matriculados; en estas últimas, teniendo en cuenta el número de estudiantes, se asignan los docentes²³.

La escuela está reglamentada por el municipio de Puerto Gaitán, el cual organizó la jornada de acuerdo con lo establecido en la escuela del pueblo de 8:00 a.m. a 2:00 p.m. con dos descansos, uno de 10:00 a.m. a 10:30 a.m. y el otro de 12:00 m. a 12:40 p.m. con la siguiente intensidad horaria:

Español: 4 horas semanales.

Ciencias Naturales: 4 horas semanales.

Ciencias Sociales: 4 horas semanales.

Matemáticas: 6 horas semanales.

Geografía: 4 horas semanales.

Sikuani: 4 horas semanales.

Deportes y Educación Física: 2 horas semanales.

Trabajos manuales: 2 horas semanales.

²³ Archivo de audio, taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el Resguardo Wakoyo, Comunidad indígena Sikuani, Puerto Gaitán Meta. Material de trabajo grupo de Investigación Merawi. Transcripción realizada por Angela Lozano (Egresada Departamento de Lenguas UPN).

Tanto en las escuelas como en el colegio, el departamento asigna horarios de trabajo y de estudio, que deben ser cumplidos a cabalidad, especialmente por los maestros: “...entonces nos exige un horario el departamento, es decir, tienen que estar de tales horas a tales horas y tienen que cumplir, de lo contrario el que no cumpla tres días después abandona el cargo y listo, todo es así de esta manera, natural...”²⁴

La escuela funciona a la manera del modelo pedagógico de Escuela Nueva, en la medida en que hay solo un profesor que en la misma aula de clase se encarga de la orientación de los diferentes grados. Así, cada grupo desarrolla un trabajo sugerido por el maestro en tanto que éste explica un tema a otro grupo.

El proceso de educación formal está organizado en los cinco grados reglamentarios de la primaria, que están a cargo de las escuelas ubicadas en cada comunidad, y seis años de secundaria que se desarrollan en el Instituto Kuwei, único colegio de bachillerato que hay en el resguardo. Sin embargo, en los últimos años, muchos niños han hecho el último grado de su primaria en el instituto, gracias a un acuerdo *de palabra* entre los profesores y las directivas del colegio (hace cinco años las Misioneras Consolatas, actualmente es dirigido por la misma comunidad) que busca realizar una especie de nivelación con los niños que vienen de la primaria y –en muchos casos– *no están preparados* para asumir con continuidad su proceso de formación.

El colegio, cuyo nombre hace alusión a uno de los hermanos de la pléyade fundadora de la etnia sikuani, Kuwei, funciona desde hace ocho años por convenio con el Instituto Misioneros de la Consolata. El colegio es un intento de dar continuidad a un proceso de educación que finalizaba con la primaria y que solo podía seguirse fuera del resguardo. Sus unidades académicas se encuentran organizadas de acuerdo con el sistema tutorial (SAT), pensado para procesos de formación que, por las condiciones espacio-temporales del sector rural, sirve como opción de aprendizaje semipresencial.

A la escuela se la inculpa de ser una de las principales causas del detrimento de la cultura propia en las generaciones actuales, debido al impacto que tiene en los jóvenes y los niños la manera tan desigual de impartir sus enseñanzas, en comparación con la educación propia que maneja la comunidad. En la escuela no se ha dejado a un lado

24 Archivo de audio, taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el Resguardo Wakoyo, comunidad indígena sikuani, Puerto Gaitán (Meta). Material de trabajo Grupo de Investigación Merawi. Transcripción realizada por Paula Andrea Ramírez (egresada Departamento de Lenguas UPN).

la enseñanza de aspectos culturales, generándose una preocupación por hacer una mezcla entre estos y los conocimientos obligatorios que deben adquirirse dentro de la institución tal y como lo establece la ley. Para ello, se trabaja al interior de la escuela con materiales que se usan comúnmente en la vida diaria de la comunidad, para que los niños aprendan a realizar algunas de las tareas de la casa, como, por ejemplo, el casabe u otras actividades de su cotidianidad.

Se atribuye una importancia significativa al conocimiento de su cultura propia por parte de los niños, si bien es cierto que deben saber algo acerca de la cultura occidental, o de los blancos, como las matemáticas, el español y la parte de la soberanía nacional, porque estamos en un mismo país, ellos nunca van a vivir con nosotros o como nosotros, y es por ello que necesitan fortalecer sus costumbres²⁵.

Las enseñanzas de la cultura propia de los sikuanis que se imparten en la escuela se centran en sus historias (mitos), para que no se olvide su conocimiento propio. No solo se le da importancia a lo moderno y a lo que se está dando actualmente fuera del contexto de vida del indígena, se desea hablar y reflexionar sobre ellos mismos, sobre los aspectos que actualmente se están dando dentro de su comunidad, todo esto buscando la preservación de sus costumbres, de su modo de pensamiento, de su modo de conocimiento, en resumen, de su cultura.

Con este fin también se realizan reuniones para tratar otro aspecto importante y es el desempeño de los niños en la escuela, cuáles son *buenos* y cuales son *malos* para, de acuerdo con su comportamiento, impartir consejos y enseñanzas según el modo de pensamiento sikuani en pro de la conservación de su cultura. Dentro de estos espacios también se realiza la presentación de los abuelos y se charla con ellos, se habla a los niños de las historias de los lugares que dieron origen a su cultura, de los antepasados y su estilo de vida.

La preocupación por la escuela se fundamenta en que la comunidad necesita ver la “la verdadera educación de los niños”. Ya que para ellos,

25 Archivo de audio, taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el Resguardo Wakoyo, comunidad indígena sikuani, Puerto Gaitán (Meta). Material de trabajo Grupo de Investigación Merawí. Transcripción realizada por Melissa Torres (egresada Departamento de Lenguas UPN).

de acuerdo con el estilo de vida y el pensamiento sikuani el salón de clases como espacio cerrado es una de las formas más tremendas de descontrolar y desequilibrar la mente humana debido a que cuatro paredes, viéndolo de una forma más analítica, son un criadero de niños sin oficio, porque todos los días ellos van a la escuela es a jugar con los otros niños nada más; la escuela se convierte en una forma de correrse de los mandados de la familia y se va no tanto a la escuela por el interés de aprender si no por huir a las tareas que se tienen en la casa... Lo peor de todo es que pasan los años y los niños siguen sentados en la escuela y van creciendo, pero asimilan algunas letras, escriben, leen, saben sumar, restar, multiplicar y dividir en muy poca proporción, los niños crecen y se aburren de estudiar y no aprenden gran cosa, no avanzan y llega el momento en que ya están muy “grandotes” (dentro de la concepción del mundo sikuani) para seguir estudiando y se retiran porque la edad no les permite continuar con el bachillerato²⁶.

Es allí donde surge el problema de la deserción. Se ha manifestado que existe un grado significativo de deserción de la escuela en especial entre las niñas, puesto que se plantea que son *débiles* para el estudio, por tanto, no terminan los periodos que están establecidos y debido a esto se *dan temprano* para casarse.

Antecedentes

Colombia cuenta con 86 grupos étnicos distribuidos a lo largo de la geografía nacional, entre estos se encuentran los sikuani, pertenecientes a la familia lingüística Guahiba. Este grupo étnico se encuentra distribuido a lo largo de la Orinoquía y los Llanos Orientales colombianos.

Por lo anterior, en este escrito se hará referencia al resguardo Wakoyo ubicado a hora y media del municipio de Puerto Gaitán en el departamento del Meta, comunidad indígena que en este momento se halla en la tarea de diseñar su propio plan de vida –conocido como el grupo de parámetros y bases sobre las cuales la vida de los miembros de la comunidad se fundamenta–, cuyo propósito central es la unidad comunitaria a fin de fortalecer los procesos organizativos y la cohesión social a través de

26 Archivo de audio, Grupo de Investigación Merawi. Taller desarrollado el día 23 de mayo 2004 en el Resguardo Wakoyo, comunidad indígena sikuani, Puerto Gaitán (Meta). Transcripción realizada por Melissa Torres (egresada Departamento de Lenguas UPN).

la educación, la formación y los proyectos productivos, de modo que progresivamente se vaya alcanzando una comunidad mucho más fortalecida. Para lograr el objetivo se plantea un método basado en dos elementos fundamentales:

- Concientización a través de la educación y la capacitación.
- Participación comunitaria a través de la organización de la comunidad.

Por tal motivo, desarrollar propuestas integrales con programas y proyectos que abarquen la totalidad de la vida de los seres humanos y propendan por el cuidado a la madre tierra terminan siendo una razón fundamental para iniciar procesos recíprocos de mutuo aprendizaje. De esta manera, apoyar el plan de vida en su componente educativo permite orientar los sistemas sociales, culturales, económicos para mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, así como también contribuye a generar procesos organizativos que respondan a la consolidación de la *integridad étnica*. En este mismo sentido, el aporte que ofrece la cultura indígena en contextos territoriales rurales donde establece interacciones con otras etnias y grupos criollos, es decir, otras cosmovisiones, enfrenta una serie de factores que inciden en la participación de las comunidades indígenas en la toma de decisiones que buscan mejorar la calidad de vida de los habitantes del territorio.

Elementos fundamentales de un Plan de Vida son el dinamismo social, la permanencia en un territorio determinado y la participación comunitaria, que se integran constantemente sobre normas, reglas y oportunidades. El plan de vida de los pueblos indígenas es una construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y fluir, es un camino que les facilita el tránsito por la vida. En ese sentido, puede ser aplicado en cualquier contexto territorial, constituyéndose en un modelo de desarrollo integral y sostenible.

Como ya se mencionó, un elemento importante en el plan de vida de las comunidades indígenas es el de la educación y en la comunidad sikuani este no es la excepción, las escuelas de este grupo étnico han sido intervenidas por instituciones de diversa índole entre las que se encuentran las congregaciones religiosas; por esta razón, la institución educativa indígena lucha por la obtención de una identidad en lo que se refiere a la educación propia.

La etnoeducación se puede definir como:

un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que consiste en la adquisición de conocimientos y valores, y en el desarrollo de habilidades y destrezas, de acuerdo con las necesidades, intereses y aspiraciones de la comunidad, que la capacita para participar plenamente en el control cultural del grupo étnico (MEN, 1990, p. 51).

Es decir, el proceso a través del cual los miembros de un pueblo internalizan, construyen conocimientos y valores, y desarrollan habilidades y destrezas de acuerdo con sus necesidades, aspiraciones e intereses que les permitan desempeñarse adecuadamente en su medio y proyectarse con identidad hacia otros grupos humanos. Así, el Ministerio de Educación Nacional (MEN) en 1978 reconoce, mediante el Decreto 1142, que la educación para los pueblos indígenas debe estar de acuerdo con sus características y necesidades. Tiempo después, con la Ley 115 de 1994 se definen los parámetros de atención educativa a las poblaciones indígenas y afrocolombianas, así, el MEN se encarga de elaborar los indicadores de logros y los planes de estudio de las diversas comunidades étnicas.

Bibliografía

- Aillon, A. (2002). *Para leer al Pato Donald desde la diferencia: comunicación, desarrollo y control cultural*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.
- Bhabha Homi, K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bataille, G. (1997). *Las lágrimas de Eros*. Trad. David Fernández. Barcelona, Tusquets.
- Bourdieu, P. (2003). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. México, Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2004). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus Editores.
- Barbero, J. (2003a). *La educación desde la comunicación*. Enciclopedia latinoamericana de sociocultura y comunicación. Bogotá: Norma.
- Barbero, J. (2003b). Saberes hoy: diseminaciones, competencias y transversalidades. *Revista Iberoamericana de Educación*, 32, 17-34.
- Calvet, L. (2007). *Historia de la escritura*. Barcelona: Ed. Paidós Orígenes.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995). *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Fabre, A. (2005). *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. Zaparo. Disponible en: <http://www.ling.fi/Entradas%20diccionario/Dic=Zaparo.pdf>
- Gee, J. (1986). Oralidad y literacidad: de El pensamiento salvaje a Ways with Words. En V. Zavala, M. Niño-Murcia y P. Ames (eds.), *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas* (pp. 23-55). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Ginzburg, C. (1989). *Mitos emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona, Gedisa.
- Godenzzi, J. (2006). La sociedad y sus prácticas letradas. *Coiné*, 1, 1-3. Lima: Universidad del Pacífico. Recuperado de: www.up.edu.pe/coine
- Havelock, E.A. (1986). *La musa aprende a escribir*, Barcelona: Paidós.

- Johannes, W y. Simoneau K. (1992). *Folk literature of the Sikuani Indians*. UCLA Latin American Series 79. Los Ángeles.
- Landaburu, J. (1998). Oralidad y escritura en las sociedades indígenas. En López, L.E. & Ingrid Jung, *Sobre las huellas de la voz*. Madrid: Morata, PROEIB-Andes, DSE.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Le Goff, J. (1988). *Histoire et mémoire*. París: Gallimard.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Ministerio de Educación Nacional. (1990). *Etnoeducación conceptualización y ensayos*. Bogotá: Prodic “El Griot”.
- McLuhan, M. (1988). *El medio es el masaje*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Ocampo, E. (1985). *Apolo y la máscara. La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Ong, W. (1997). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE.
- Ortiz, F. (1985). *Geografía Humana de Colombia: Región de la Orinoquía. Tomo III- Vol.1*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Ortiz, F. (1988). El simbolismo de la cestería Sikuani. *Boletín del Museo del Oro*, 21, 24-37.
- Quispe-Agnoli, R. (2002). Escritura alfabética y literalidades amerindias: fundamentos para una historiografía colonial andina. *Revista Andina*, 34, 237-252.
- Rincón, A. (2009). La educación como dominación de la memoria en Colombia. En Szurmuk M. y McKee, R. (Cord.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México, Siglo XXI Editores: Instituto Mora.
- Vernant, J.P. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel Filosofía.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad crítica, pedagogía de-colonial. En W. Villa, A. A. Grueso (comp.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, (pp. 34 – 63) Bogotá: Fondo Editorial Universidad Pedagógica Nacional.
- Zapata, M. (1999). Dinámica de la transmisión oral. En Silva, F. (comp.), *Las voces del tiempo. Oralidad y cultura popular*, (pp. 101-111). Bogotá: Arango Editores.
- Zavala, V. (2002). *Desencuentros con la escritura. Escuela y Comunidad en los Andes Peruanos*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú- Universidad del Pacífico (Centro de Investigación)-Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Parte 2

Capítulo 3.

La mántica de la palabra:

epistemes de la diferencia, una propuesta de pensamiento propio con la comunidad indígena sikuani

Edwin Nelson Agudelo Blandón²⁷

Magnolia Sanabria Rojas²⁸

En Latinoamérica el diálogo es la forma más habitual de pensar y producir pensamiento, cuando se dialoga o se conversa no basta con las preguntas indicadas, son más bien las situaciones de remembranza que traen consigo los gestos, las palabras mudas, los silencios, pues un gesto abre multitud de indicios y de signos que nos llevan a pensar la posibilidad de estas charlas.

Este artículo surge de la conversación²⁹ entre la comunidad indígena sikuani y los investigadores, así como entre ellos con el abuelo y Dopatubinü José Antonio Kasulúa, quien les enseñó la conversación de forma rizomática, es decir, sin fin y sin motivo, con la plena intención de no querer nada, pero a su vez con el convencimiento de que se va para algún lado.

27 Profesor del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi. eagudelo@pedagogica.edu.co

28 Profesora del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi. msanabria@pedagogica.edu.co

29 El diálogo en Latinoamérica es un ejercicio de pensamiento y es la forma más habitual de pensar y producir pensamiento, cuando se dialoga o se conversa no basta con las preguntas indicadas, son más bien las situaciones de remembranza que traen consigo los gestos, las palabras mudas, los silencios.

Siempre que se llegaba con alguna pregunta, el abuelo contaba historias que no tenían nada que ver con la pregunta pero que al estar conectadas con todo el evento de lo conversado, los rituales, las ceremonias y todas las risas provocadas, llevaban a intuir y entender los lazos tejidos.

En todas las ocasiones, después de muchas conversaciones, daba la respuesta a algunas de las preguntas pasadas como retornando a un evento del pasado que se vuelve presente y rizomático y eso se constituye en un ejercicio de *Yuweisi*³⁰, de pensamiento propio. En este sentido, la tarea de los investigadores fue de intérpretes y se configuró en la posibilidad de desentrañar esos signos, esos indicios en la conversación que tejían un camino y un hacer particular en el contexto del diálogo, en un proceso comunicativo que permitió reconocer las formas discursivas de la conversación que se iban profundizando en el reconocimiento cognitivo de la comunicación, los cuales ayudaron a rememorar y pensar las historias de origen.

Este artículo se logró, también, en el marco del proyecto de investigación “Tapis, jütis y wapas: relación entre palabra y cultura material en los diseños tradicionales de la comunidad sikuani del resguardo Wacoyo –Puerto Gaitán, Meta–”, financiado por el Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica Nacional - CIUP, que desde el año 2007 ha permitido la continuidad del proceso de investigación con el abuelo José Antonio y con Clemente Gaitán, maestros del resguardo Wacoyo.

Sea este artículo un sentido homenaje y reconocimiento al trabajo de pensamiento realizado por los mayores del pueblo sikuani y ante todo al abuelo José Antonio Kasulúa y Clemente Gaitán, tanto como a la fuerza del pensamiento indígena que desborda y atrapa las posibilidades del pensamiento occidental. Si ello es una *epidemia*, a la manera de los griegos, ha de entenderse que esta dulce epidemia ha impregnado a varios mestizos que buscamos entender la crítica cultural que emana de este pensamiento. Este es pues, un intento por lograr entender el pensamiento ancestral como una tarea de mutuo aprendizaje.

30 La palabra *Yuweisi*, aunque es genérico para referirse a esta forma de pensamiento se ha dejado la inicial en mayúsculas pues remite también a un dios ancestral. De la misma forma hay varias palabras que cumplen con la misma función.

Yuweisi: fuerza de pensamiento ancestral

En comunidades ancestrales la cultura material es integral con la cosmovisión y las formas de vida de los sujetos, es decir, no está separado el sistema de lo sagrado del sistema de lo cotidiano; por ello, y en el caso de la comunidad sikuani, los diseños de jütis, wapas y tapis remiten directamente a un saber de lo sagrado que se utiliza en lo cotidiano, pero en instancias de acción ritual son usados por el médico tradicional para potenciar dicha fuerza –del diseño– proveniente de una *ecosofía*³¹. Esta relaciona el pensamiento con el ecosistema y el territorio ancestral (físico y espiritual), que la comunidad, por medio del pensamiento ancestral, teje con los seres que habitan estos territorios; de ahí que, para explicar el principio del pensamiento sikuani, se debe entender la interrelación del hombre con los otros seres, pues en la fundamentación del pensamiento ancestral todas las cosas que habitan sobre la faz de la Tierra y el cosmos tienen vida, ya que no es el ser humano el centro de la existencia, es tan solo una parte de ella, entonces, el cuidado de sí implica cuidar la vida y cuidar el cosmos. El pensamiento ancestral es una fuerza vital porque su origen es la vida y la continua interrelación entre los seres y el cosmos; *Yuweisi*, en este caso, es el pensamiento ancestral que reúne y condensa una fuerza primordial vital que se pone en ejercicio en la medicina tradicional sikuani mediante los *waji* (rezos) y mediante el consejo en la historia tradicional sikuani (*Liweisi*).

31 “Saber de la casa” (*oikos*), no en su sentido moderno, sino de la casa ceremonial que es reflejo del cosmos. En la etimología griega *oikos* significa casa; sin embargo, en la Grecia antigua este término adquiere otro sentido relativo a la constitución del pensamiento en un estado mítico. En este sentido, la casa, no como un significado estático sino dinámico dentro de la cultura, adquiere varias construcciones. Por un lado, está la casa como el espacio arquitectónico en el que conviven los sujetos, así mismo y dentro de esta misma perspectiva *oikos* es el firmamento “la casa del mundo”, por otro, se presenta también como el cuerpo. El *oikos* de los griegos se asemeja en su sentido vital a la palabra *maloka* (lengua general) en el mundo mesoamericano.



“Oshe” Tejiendo una wapa ³²

Yuweisi es el sentido y es el pensamiento, es la historia del pensamiento; la palabra *Yuweisi* tiene varios significados que se interrelacionan los unos con los otros, construyendo prácticas de sentido más que de significado. Existe un entretejido a manera de rizoma, por ejemplo, para los sikuni el concepto se relaciona con una vena después del corazón que va a todo el cuerpo del ser humano o los animales y, a su vez, es la fuerza energética que tenemos para sentir, para tener sensibilidad ante las cosas que suceden y que el trabajo cotidiano con la fuerza de *Yuweisi* permite leer. En otras palabras, es una filosofía corporal que le permite al médico tradicional leer los signos de la naturaleza o del mundo social y que se expresa mediante vibración o tic (nervioso) en el cuerpo, está vinculado con el plexo solar y con la vena aorta; es la energía que fluye desde el plexo solar (en términos energéticos) hacia el resto del cuerpo y hace que se distribuya por los órganos fundamentales desde el corazón. Esa, entonces, es la fuerza de *Yuweisi* que se manifiesta de forma física y energética y que se encuentra retenida en el plexo solar, es decir, la fuerza energética proveniente del

³² Foto Tomada por Edwin Agudelo Blandón en la comunidad Chaparral, resguardo Wacoyo 2008.

pensamiento ancestral condensada en el plexo solar y que gesta pensamiento. Por ello, los médicos tradicionales sikuanis consideran que esa energía enraizada en el corazón produce pensamiento y acción vital.

Para explicar el sentido integral y complejo de *Yuweisi*, de manera que permita entender gramaticalmente sus usos particulares y los desarrollos que se obtienen en relación con acontecimientos asociados a la cotidianidad de los sujetos, se puede citar la frase en lengua sikuani³³ *jamatabü itsinabenaja*, que significa *sentí un susto*. Está compuesta por las palabras *jamatabü* que quiere decir *pensamiento* (literalmente *yo pensar*, pues en la cosmovisión sikuani siempre debe existir una relación de pertenencia a algo o alguien), raíz léxica de las palabras *jamatabüütju*, corazón (literalmente *pensamiento en la nuez ütju*: nuez) y de *jamutabükuene*, pensamiento (literalmente *acción de pensar*). El susto, de acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* es una “impresión repentina de miedo o pavor, o preocupación vehemente por alguna adversidad o daño que se teme”. En el lenguaje de los sikuanis traduce *corazonada*, está asociada al sentido común y al concepto de *Yuweisi* pues, el actuar en este, proporciona una capacidad de lectura sígnica y semasiográfica de la situación en donde se aglutina el acto de sentir y pensar para que el médico actúe frente a la corazonada y se realiza un proceso de pensar/sentir/hacer desde *Yuweisi*, obligando necesariamente al médico tradicional a actuar con el rezo sobre el acontecimiento que está por producirse.

En esta perspectiva, actuar sobre la enfermedad, configura una percepción de mundo que está atada a los sistemas míticos y al origen en donde, continuamente, se reconstruye una memoria reptil que siempre está vinculada al principio. Así, ocurre con las palabras *Yuweisi* y *Liweisi*, que son cercanas sintagmáticamente porque tienen partículas que se comparten, pero, además, son palabras ideográficas que integran elementos asociados a la forma de constitución de territorialidad por parte de la comunidad. Las dos palabras son conceptos que están impregnados el uno del otro y no se diferencian, en cuanto que para proceder en el uno y en el otro se retroalimentan mutuamente del pensamiento ancestral.

Tomemos otro ejemplo: la palabra *pematakarto* que significa *nudo*. Las frases *isiekawa* (*isika*: *desatarse*) y *kirpematakarto*, que esta(n) amarrada(s) al sentido de *pematakarto*, significan en su orden *desenredar* y *amarrar el nudo*; estas son utilizadas en rezos para

33 Al ser una lengua aglutinante las palabras adquieren sentido en relación con otras palabras/acción con otras partículas.

desenredar enfermedades que están asociadas a nudos o taponamientos, es decir, para los médicos tradicionales sikuanis hay enfermedades en las que se requiere hacer un nudo fuerte y se deben soltar. Para soltar esa enfermedad anudada en el cuerpo, y que puede matar a un ser humano se utiliza el sentido de las frases *pematakarto* e *isiekawa*. Por otra parte, la oración *Yuweisi jamatabü*³⁴ *itikire* significa y posee el sentido de *amarrar el pensamiento*; aunque la oración posee el sentido de *kirpematakarto* (*amarrar el nudo*), no se usa ninguna de sus partículas, pues, para *amarrar el pensamiento* no se requiere el uso del verbo sino de hacer referencia a la acción de *amarrar*, que requiere invocar un concepto de vida. La oración referenciada está compuesta de las siguientes palabras: *jama*, que significa *tela* o *koroto*, *iti* que significa centro, es decir, la oración busca expresar que se debe recoger la tela del centro o amarrar el corazón. Anteriormente habíamos dicho que la palabra *Yuweisi* significaba también una vena que va del corazón a todo el cuerpo y que tiene el símil de un hilo o una cabuya que permite amarrar el corazón físico y energético al resto del cuerpo para poder sentir y pensar corporalmente.

Pero ese amarre no se hace por fuera del cuerpo, sino desde el corazón. Para que *amarrar el corazón* o *sentir con el corazón* sea posible se requieren otros elementos importantes: uno, es que se tenga incorporado en el cuerpo el saber, la historia tradicional o *Liweisi*, no basta haber memorizado la historia. En las tradiciones ancestrales, el cuerpo debe asumir una estética de vida que corresponda a una disciplina de pensamiento y, para ello, el aprendiz asume una dieta que le permita acumular fuerza vital para poder recibir y resistir las historias y el saber/hacer incorporado; es decir que las historias tradicionales se materializan en el cuerpo y con el cuerpo del médico tradicional haciendo parte de él. Cuando hablamos de *materializar* nos referimos a que las historias, a partir del rezo del sabedor, se hacen cristales de cuarzo que son incorporados en el cuerpo del aprendiz.

Ya con la historia tradicional incorporada se invoca la fuerza de pensamiento para poder entrenar y potenciar el conocimiento ancestral en el cuerpo, por ejemplo, cuando un aprendiz está trabajando con el médico tradicional que es su maestro, este le señala diferentes ejercicios intelectuales que tienen que resolver, entre ellos diferentes tipos de acertijos o la lectura y comprensión del mundo de los sueños, así lo señala el abuelo José Antonio diciendo: “piense esta historia..., vamos a jugar, le voy

34 *Jumatabü* es la raíz léxica para *pensamiento* (equiv) *jamatabü*. La palabra *jamutabüjaj* significa *decir* o *pensar hacia sus adentros* (Queixalos, 1988).

a contar esta historia, piense... nietico qué se soñó Piense”. Lo que se busca con estos acertijos, con historias o con relatos de sueños es que el aprendiz les dé una respuesta de acuerdo con el principio asociativo de una ética terrígena que, en el caso de los sikuani, responde a su cosmovisión. A partir de los elementos constitutivos de esta, las respuestas terminan siendo un fluido que brota desde el corazón. Un ejemplo de tal evento es la aparición del hombre blanco en la cultura sikuani.

La cosmovisión del pueblo sikuani, desde el mito de Furnaminali, explica la aparición del hombre racional (blanco). Antes de la colonización de la región de los Llanos Orientales de Colombia y de Venezuela, los sikuani ya recorrían estos territorios y para ellos fue necesario pensar una historia para explicar la aparición del hombre blanco. Desde allí se pone de manifiesto la forma como las comunidades tradicionales entienden e incluyen al otro en su cosmovisión y sus prácticas de vida, es decir, cómo desde la concepción de vida el principio de reconocimiento e inclusión es un fundamento de construcción discursiva inscrito en su mitogonía.

Por ello *Yuweisi*, como pensamiento vital, es incluyente, pues, su esencia es el principio de reconocer al otro dentro de su cosmogonía, esto implica entenderlo y estudiarlo para, dentro de la historia tradicional, darle un origen. Este es el caso de la aparición del hombre blanco, que para los sikuani es hijo del dios ancestral Furnamilani, el dios de la tecnología y del desarrollo de las técnicas, por ejemplo, del arco, de las flechas y de las canoas. Este dios le enseñó a los humanos la diferencia y, como consecuencia, la diversidad de pensamiento, de sentimiento, de acción. Cuenta la palabra de origen de los sikuani que el dios Furnamilani:

Cuando los seis hermanos de la familia Tsamani: Livinei, Kajuyali, Furunaminalli, Tsamani, Kaweinaruwa e Ibarrubá subieron al cielo después de danzar durante doce años seguidos, dejaron en la Tierra a la gente, a los *jiwi*. Al poco tiempo, Furunaminalli, el dios salvador, el dador de la sabiduría, volvió para escuchar a los *jiwi*, a la gente que estaba muy triste porque se querían ir con ellos y por eso necesitaban aprender a morir.

- Enséñenos a morir–, le decían a *Furunaminalli*. Él les ofreció todas las riquezas que había en la Tierra, a lo que la gente respondía:
- No, enséñenos a morir para irnos donde ustedes están.

El dios discutía toda la noche con ellos y cuando empezaba el amanecer se iba, regresando al día siguiente al caer la noche. Furunaminali no quería dejar esa sabiduría entre su gente, hasta entonces, cuando la gente se sentía muy vieja y cansada, entraba a la maloca, cantaba y danzaba y al salir estaban rejuvenecidos.

Pasó otro día y el dios les ofreció toda la sabiduría, menos el secreto de la muerte. Pero la gente respondió de nuevo:

- Queremos aprender a morir.

Con el amanecer emprendía de nuevo su partida Furunaminali, quien se encontraba ya muy preocupado con la solicitud de la gente. Al siguiente día trajo un gusano, en forma de cigarro, era Matacabi Toremeni, era negro con rojo y amarillo, tenía una corona de oro y medía más o menos setenta centímetros. Los reunió a todos y les dijo:

- Bueno, aquí traigo a *Matacabi Toremeni*, si ustedes le chupan el culo, van a tener toda la sabiduría.

La gente respondió:

- Nooooo, no queremos, lo que necesitamos es aprender a morir, eso no es *tsema* (tabaco), nos da asco.

Entonces llamaron a la gente más salvaje, a los más brutos, a los que vivían en el monte y comían de todo. Cuando vieron el gusano, se arremolinaron a su alrededor y lo tocaban, se lo querían comer. Los ancianos les dijeron que debían chuparle el culo a Matacabi Toremeni.

Ellos, sin pensarlo dos veces, de una sola vez se lo chuparon y entonces inmediatamente el primero que lo hizo empezó a hablar inglés, el otro francés, alemán, español y así todas las demás lenguas, así aparecieron “los racionales” es decir los *wowai* (gente blanca). Furunaminali les dijo que más tarde podrían hacer muchos inventos, hasta volar, pero que tendrían que aprender a no matarse entre ellos, en ese momento no entendieron que les estaba entregando la sabiduría para crear y usar toda la tecnología. Volvieron al monte.

Entonces, Furunaminali llamó al arrendajo que iba cagando sobre la cabeza de cada uno de los que quedaban, en ese momento empezaban a hablar en una lengua india y luego los repartió por todas partes para que formaran su propia familia. Les enseñó que cuando estuvieran muy viejos y hubieran enseñado lo que sabían, se quedarían como dormidos y así se irían al cielo con los *tsamani* para, desde allá, seguir cuidando a su familia. Así se crearon todas las tribus de indios que existen (Mejía, 2009, p. 36).

En este caso, la tarea para el médico tradicional era pensar desde la forma de acción del dios ancestral Furunaminali y, por ello, debía recuperar la memoria colectiva incorporada en su cuerpo para gestar una nueva historia que correspondiera al acontecimiento que estaba sucediendo, es decir, la aparición del hombre blanco. Esta historia, por otra parte, nos permite entender que el pensamiento ancestral es un principio de incorporación, para así darle existencia real dentro del pensamiento y la cosmovisión en el mundo a los otros, no solo para hacerlos aparecer sino, además, para darles origen y funcionalidad dentro del planeta. Por ello, el abuelo Furunaminali, dios ancestral, le da constitución al hombre blanco en la cosmogonía y en el hacer de la gente sikuani, en su condición de racionales y dueños de la tecnología. Este acontecimiento narrativo le permite a los sikuanis entender que la existencia esta mediada por la inclusión y la incorporación del otro como fundamento de la vida y que, de la misma manera, hay una razón de ser de su existencia, es por tal motivo que se puede mantener un intercambio con él en una razón de aprendizaje social y cultural, en la medida que el otro sabe cosas que le fueron dadas en su origen, hecho que constituye un saber que mantiene el sentido de diversidad en la la Tierra.

Una vez se ha ejercitado el pensar con el corazón, el médico incorpora en el plexo solar del aprendiz la historia tradicional para que luego la pueda pensar, para usarla cuando la necesite e incluso para pensar las cosas de la vida cotidiana. Eso es *Yuweisi*, la acumulación repetitiva de un saber que no es solo una palabra que se transmite, sino que es toda la práctica de la palabra y los haceres rituales y ceremoniales que se desprenden de esta y que está vinculado a prácticas ancestrales y terrígenas.

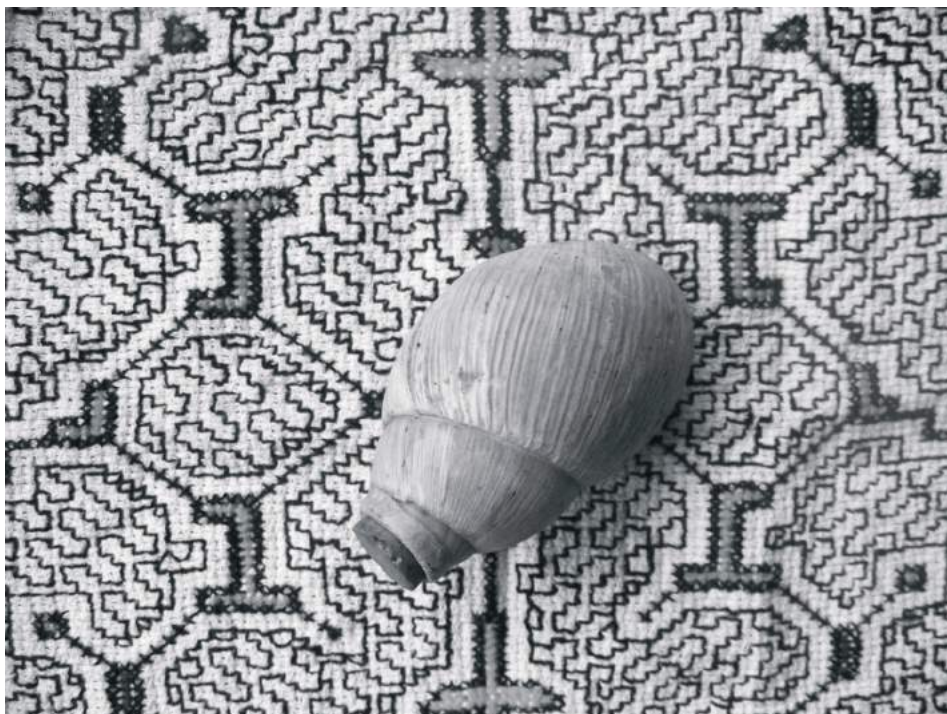
Otro de los elementos de *Yuweisi* es el concepto del recordar y proceder en el pensamiento cíclico y espiralado de los mitos sikuanis, este evoca tres tiempos: a) el tiempo de los seres primordiales: la fuerza vital y fundamental de todos los espirituales existentes en el cosmos, b) el tiempo de los dioses, y c) el tiempo de los hombres. Para

explicar el acto de recordar desde lo ancestral debemos recurrir a la historia de *kiwato*, la caracola ancestral (caracola de mar), que por su forma implica el camino hacia el centro de forma espiralada, a manera de laberinto. *Kiwato* es caracola del mundo, es la caracola del centro de la Tierra que dejó el dios ancestral Liwinei para que desde ella brote el agua. Al inicio todo era agua, cuando apareció la Tierra como una isla los dioses ancestrales tuvieron que fijar este pedazo de tierra con una caracola y pusieron la punta abierta hacia abajo enterrada y sobre la punta de arriba incrustaron y aseguraron el pedazo de Tierra para que no flotara, es decir para que se enraizara.

Hay una relación directa entre la caracola y el corazón, ya que este se asemeja en su forma con *kiwato* (la caracola) pues el corazón toma la misma forma de la caracola. La caracola, en la historia tradicional, enraíza la Tierra, concentra y alimenta con su fuerza el cuerpo que sostiene. Por su parte, *kiwato* se manifiesta en el cuerpo del ser humano como el centro, o *isi*³⁵ en lengua, se encuentra ubicado cuatro dedos abajo del ombligo (el bajo vientre); en ese punto se forma una cruz natural pequeña, ese es el lugar del centro cuya función es detener, anclar o concentrar la fuerza energética del cuerpo, de allí aflora la fuerza vital, el líquido fundamental origen de todas las cosas. Se parece mucho al corazón porque este provee la fuerza fundamental, mientras que este lugar centra y recoge fuerza, el corazón da el impulso y reparte la fuerza, el impulso fundamental para las cosas.



35 Parte del vientre bajo el ombligo.

Kiwato³⁶

Para el pensamiento ancestral referido a *Yuweisi* es necesario recorrer todo el camino de las historias tradicionales o *Liweisi* desde el centro o desde el origen, que se encuentra en el fondo de la caracola, en lo profundo y que fluye como un sonido o *epadeim* (término griego que significa *canto encantador*) que se encarga de embriagar al escucha y lo sumerge en el laberinto del sonido dentro de la caracola. Es decir, *Yuweisi* es una fuerza de pensamiento que implica recordar las historias pero también es la memoria renovada por el corazón, que hace que la historia de pensamiento se geste desde el origen, desde el centro fundamental de *kiwato* y que tenga como fundamento o esté enraizada en la historia tradicional o *Liweisi*, por ello, *Yuweisi* y *Liweisi* se anudan el uno con el otro en el corazón/caracola.

Por su parte, el concepto de *Liweisi* significa historia de origen que debe ser recordada desde el corazón, de ahí que *Yuweisi* y *Liweisi* están anudados. De la misma forma, *Liweisi* significa *dar consejo*. Cuando una cultura pierde el camino para recorrer con pensamiento la palabra

36 Kiwato (Sik.) La caracola. Fotos tomadas por Magnolia Sanabria Rojas. Museo del Oro Bogotá 2012 y por Edwin Agudelo Blandón, caracola para yopo 2014.

de origen entra en el olvido pues esta, como consejo, se pierde y de esta forma al entrar en el olvido, se condena a desaparecer: el recordar no es una tarea de la memoria lineal, sino, por el contrario, de la memoria reptil o corporal que está anudada en el corazón.

La historia tradicional, para los sikuanis, es esa tela que recubre la historia y que no se ve porque forma parte de las prácticas de pensamiento. Así, cuando se incorpora la historia, se está aprendiendo una práctica de pensamiento colectiva, y al evocarla se recupera la memoria colectiva de *Liweisi*, de la historia tradicional, para dar consejo; pero lo que interesa ahí no es solo la historia, sino justamente esa recubierta de pensamiento que trae consigo la historia que sale del corazón y que invoca el pensamiento ancestral venido de *kiwato*. En este se condensa y fluye el pensamiento primordial que es la fuerza vital de todas las cosas; el pensamiento ancestral venido de *kiwato* es, entonces, un pensamiento que bebe de la fuerza primordial del cosmos y se instaure en el presente para guiar el aquí y el ahora, lo que es y lo que ha de ser.

Así recuperar la historia ancestral desde *kiwato* es evocar, pero, a su vez, pensar y hacer que sucedan cosas con la palabra. Cuando se cuenta una historia desde la memoria ancestral se activa una memoria reptil prodigiosa que despierta el inconsciente, haciendo evidente una memoria corporal terrígena vinculada al mito como un tiempo eterno diferenciado de la forma como hemos entendido las historias tradicionales con relación al folclore. Pero todo pensamiento se configura como imagen, ya sea fonográfica, ideográfica o semasiográfica que permite construir una memoria, en el caso del pensamiento ancestral es una memoria poética.

Jutina: la imagen pensamiento

*Las historias están en la memoria,
en el paisaje y se prolongan en el tiempo y en el firmamento,
se representan como un código que pueden leer.*

Benjamín Yépez

Todo era mar, cielo y mar y entre el medio del mar, en el centro del mundo –eso es en Santa Rita Trinidad³⁷– había una tierrita y ahí había seis huevos, pero un solo dios Kuwei, cuatro hombres: Tsamani, Furnaminali, Kajuyali y Liwinei y

37 En lengua *irarita*: *tierra eterna*, llamada por los colonos Santa Rita Trinidad, Vichada.

dos mujeres: Ibaruwa y Kaweinaruwa. En ese tiempo no había sol, ni había noche sino día así como está, nacieron, tuvieron y se crecieron ahí en esa tierrita y ahí pensaron qué iban a hacer, hicieron la tierra, hicieron el mar y la selva grande, más poderosa, y de ahí hicieron la tierra que era como una playa, no había sabana y después partieron hicieron la sabana, regaron sabanas como esta, montes pequeños, selva grandísima y el mar muy grande.

Esas son historias de nosotros, y ya los indios hicieron todo el monte, todo el mar y el dios llamó en la selva. El capitán llamó hicieron a eso. El dios llamó en la selva, el llano muy grande y poderoso y llamó el dios:

–Abuelita.

–Ajá–, contestó.

Y entonces él dijo:

–¿Y mis abuelos?

–Ajá–, contestó. –Sí, allá están.

Que ellos mismos lo hicieron. Y lo llamó, muy grande, poderoso ese era un mico. Micos grandísimos. Salió, se paró, se formó como una persona, ese era.

Dice:

–Ustedes lo que van a hacer es esto.

Llamaron, volvieron, que sí. Entonces, ustedes son estos, cada raza de los indígenas va a tener diferente raza, raza de choruco, raza de toda clase de animales mundial. La raza indígena entonces le dijo:

–Párese ahí.

Lo sopló Kuwei y lo conjuró, y le dijo:

–Usted tendrá que tener su vida e irá muy bien y la vida como van a vivir.
¿Cómo quieren?–, preguntó

Ellos respondieron:

–No, nosotros no queremos vida de otra manera sino camino negro (era la muerte).

Entonces Kuwei le respondió:

–No, así no le sirve, busquémosle una parte buena, un buen camino. Cuando usted se pone viejito, viejito, viejito haga un ranchito se mete y a los tres cuatro días sale jovencito. Ese camino le sirve.

Dijo que no, nada nosotros necesitamos un camino negro no más. Las riquezas no querían que no quieren riqueza aquí este mundo, porque cuando se morían por allá sí iban a tener la riqueza. No pero tampoco le sirve, dice *Kuwei*:

–No le sirve.

Dice entonces:

–Vamos a ver.

Al fin el dios se fue, pues ya se les dio a cada persona su hembra, su señor en cada raza, en cada indígena tiene su raza que por eso toda clase de indígenas tucanos, carigonas, piaroas, piapocos, salibas, wananos.

Acabó con eso, acabo su tarea y se fue. Le dijo:

–¿Qué piensa?

–No, yo no pienso nada–. Y se fue.

En todo caso el dios le dijo

–Bueno.

Cuando tumbaron el árbol de *kaliwirnae* donde tenía toda clase de alimento. De ahí ellos pensaron, vamos a pensar a ver, donde van. Dijo: que si vamos a ver por esta parte por aquí y ustedes tumbaron palo *kaliwirnae*, calló para bajo. De ahí sacaron frutas, toda clase de frutas, semillas yuca, yuca brava, yuca dulce toda clase de lo que hay en este mundo. Le entrego dios le dijo:

–Mire, aquí está, siémbrelo, haga su ranchito, viva.

Que entonces los indígenas hicieron ranchito. Volvió y se fue un dios, al poco tiempo volvió otra vez lo que sembraron ya sabía que estaba bien, ya dijeron bueno ahora como van a comer, ellos iban comiendo sino frutas, fruta mundial porque dios dejó la fruta para que comieran fruta silvestre como caruto, como pendare, toda clase de cejes, todo pusui, madroño, fruta silvestre. Y ellos iban comiendo mientras iba a tener la comida, que es lo que está en *kaliwirnae*.

Cuando el dios ya estaba jecho, volvió otra vez, dijo:

–Bueno, no están cansados de comer tanta fruta.

Dijeron:

–Noo, todo muy bien

El dios dijo

–Bueno, listo, y ahora van a arrancar su matica. No tiene con qué rallar.

Dijo que no saben, dijo miren: arranquen la mata, tienen que raspar, la yuca ahí, rasparla, dijo ahora, para rallar dijo

–Aquí esta. Cojan un palo y todas esas piedritas, cojan esas piedritas. Hágales con un palito rotos, huecos al palo y metan esas piedritas por ahí con *abalakua* [rallador de piedra].

Y de ahí que el dios le dijo:

–*Ajon borrere*, hagan una batea en donde van rallar la yuca, la yuca hay que arrancar, cortar y sembrar otra vez. No la van a botar el pie eso es semilla que dijo el dios.

–Bueno, contestaron. Le hicieron caso al dios. En esa época la gente no tenía ropa, no tenía nada sino con mata palo que el dios le dijo:

–Mire, con este palo usted tiene que hacer esto y esto y esto. Bueno, que van a dejar de comer de ese bichito que están comiendo la pepa, dijo el dios.

Ellos contestaron:

–No, eso es de nosotros.

–Bueno–, contestó el dios. –Pueden seguir comiendo y la yuca tienen que raspar y lavar con agua y con esta tienen que machacarlo, rallarlo con el rallador de pura piedra tener una batea y poner la masa en la batea. Entonces, para que usted trabaje cortan un *aba waso*, un fique del monte que dios mismo dejó. Esto sáquelo por encima, téjalo.

–¿Cómo voy a tejer?

–Noo, tiene que tejer con canto tiene que cantar diga así diga en su lengua como dios sabe todo dice;

Y cantó... *Kuwei* le enseñó ese punto. Dijo:

–Bueno. Vaya, que lo llamó tijeretas–. Que es un pajarito. –Venga pa’ acá, abuelito.

–¿Qué fue?

–Enséñele aquí al muchacho que va a tejer.



Kawawiri tobeno - Bokiela³⁸

-¿Qué necesita?

-Tijeretas (*bokiela*).

-¿Tinta?

-Sí, bueno.

-Voy a pintar la cara. La cara le pinto la cara bien, así va a tejer –le dijo el pajarito–. Es un pajarito, todavía vive allá en el cielo.

El muchacho tejió, tejió, tejió término que muy bonito. Esa es la historia de tijeretas. Eso es una aba (*guapa*)³⁹.

38 Foto Tomada por Magnolia Sanabria Rojas. Trabajos del espacio académico “Cultura sikuni”, Colegio Indígena Kwei, resguardo Wacoyo 2009.

39 Relato del abuelo José Antonio Kasulúa. 2004. Historia recdogida por Edwin Agudelo.

“La materia prima para la elaboración de las wapas es el juajuá, - *Ischnosiphon arouma* (Aubl) Koernike -, una planta del sotobosque inundable, de cuyos tallos se obtienen tiras de tres a cuatro milímetros de ancho y un metro o más de largo. Las tiras se pintan de negro con savia de arrayán y hollín de budare. Otro colorante oscuro se prepara con la corteza del árbol de guamo ‘*otiwinæ*’, -(*Zygia longifolia*) (H & B) Britton & Rose-. Después de secos y teñidos se cortan los tallos, generalmente en 8 ó 12 partes, dependiendo del diámetro del tallo y del ancho deseado para la tira. Luego se descarnan los tallos, separando con un cuchillo la corteza y la pulpa del juajuá. Para elaborar una guapa mediana de, por ejemplo, 50 cms de *diámetro*, se requieren unas

La palabra tradicional es memoria poética que toma forma en las imágenes y diseños tradicionales de los sikuanis. Es desde *Liweisi* de donde surgen los diseños tradicionales, pero es con *Yuweisi* como afloran en el estudio de *Liweisi*, de las historias tradicionales, para el caso de la historia anterior *bokiela*⁴⁰, en castellano *ave de tijereta* (*Muscivora tyrannus*), Kuwei le da a Matsuldani los elementos para que aprenda a tejer y a partir de un *waji* (rezo) lo pone a estudiar para que con ese rezo llame e invoque a *bokiela* el espiritual del pájaro tijereta, para que le enseñe a Matsuldani a tejer.

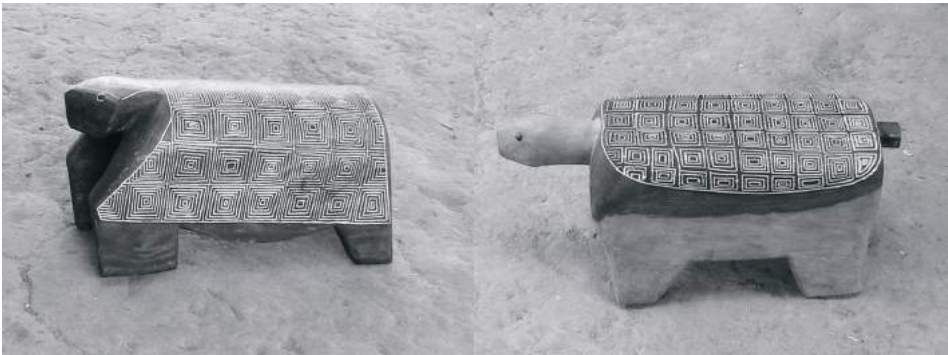
El diseño de tijereta es muy importante para los sikuanis, pues es la historia con la que se teje el corazón del mundo y es, a su vez, el corazón de la Tierra, es el Sol, es la Luna, son las flores del cielo, es decir, tijereta es el origen. Este diseño queda plasmado en las *aba* (wapas). El tejido de *bokiela* o tijeretas es el más sencillo porque es, en términos de técnica, en donde inician todos los otros tejidos; astrológicamente es el recorrido del sol de oriente a occidente y es el recorrido de *kwemeni*, la anaconda ancestral o Vía Láctea, que configura en lo celeste el norte y el sur, tejiendo en el espacio los puntos primordiales de donde está amarrado lo celeste. En los rituales de medicina tradicional de los sikuanis, cuando a un enfermo se le hace rezo, se le pide que oriente su mirada en el recorrido del sol, pues esta acción configura en él la fuerza del origen, él inmediatamente es *bokiela* o la cruz de origen y queda representada en el cielo nocturno como la cruz de la tortuga, Cruz del Sur o *Crux Australis*.

Por ello, en las comunidades indígenas los diseños tejidos son “un conjunto de elementos vivos, de íconos cuyo poder y valor reside en el nexa establecido con el ser representado y su función dentro del contexto del intercambio exogámico, el ritual y el chamanismo” (Ortiz, 1988, p. 31). A partir de los diseños se puede evidenciar el carácter semasiográfico que configura una forma de pensamiento propio, divergente al fonográfico característico de las sociedades occidentales. A partir de ese carácter semasiográfico, inherente a las cosmovisiones indígenas, se puede evidenciar tres tipos de diseños tradicionales sikuanis:

150 tiras de color natural y otro tanto de tiras teñidas dispuestas perpendicularmente a las primeras. Cuando se ha alcanzado un cuadro del tamaño deseado se monta el tejido sobre un aro de vara flexible de ‘kieninae’, -(*Psychotria hoffmanseggiana*) (Willd ex R & S) M. Arg., o de ‘dujuaikotsorona’, “árbol estómago de pez”. El tejido se cose al aro con hilo de cumare y luego se refuerza con los extremos de tiritas que sobresalen entorchándolos sobre el mismo. En ocasiones, se reemplaza el aro por un borde formado por una franja de tejido doblada sobre sí misma, dándole mayor profundidad y capacidad a la guapa”. Ortíz Gómez, Francisco. El simbolismo de la cestería Sikuaní [recurso electrónico] Boletín Museo del Oro (Bogotá). – No. 21 (Mayo / Ago., 1988).

40 La característica del pájaro de tijereta es que tiene una cola muy larga en forma de V. Al volar esta se cruza a manera de una tijera. Esta operación la hacen los tejedores con las primeras fibras al tejer *aba* (Wapa).

Los primeros son los *diseños miméticos*, con los cuales se recrea el diseño de los animales y las cosas, de ellos, por ejemplo, el diseño de la tortuga morrocoy que queda plasmado en el cielo en la constelación de la cruz de la tortuga (*Geochelone carbonaria* y *Geochelone denticulada*) y que en el diseño presente en la *aba* es similar a la figura del caparazón de la tortuga. Los diseños miméticos son fundamentales, pues, sus pintas les permiten a las personas de la comunidad recordar y mantener viva la historia de los animales y, sobre todo, de animales que sirven de marcadores mnemotécnicos en el calendario ecológico, que por su forma de proceder tienen importancia social y espiritual para la comunidad o que, por otro lado, recuerdan historias de los dioses, por ejemplo *janerri* (quijada del caimán), este tipo de diseños funcionan de forma asociativa, pues la actitud de estos animales o la función que ellos cumplen le permite a la persona mantener viva la historia y la red de asociaciones que esta configura.



Diseños miméticos: morrocoy⁴¹

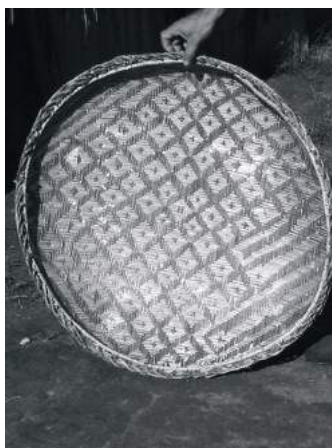
- a. Los *diseños particulares* de los médicos tradicionales, surgen a partir del estudio en la ingestión del *juipa* (*Banisteriopsis caapi*) y de inhalar dopabeno, yopo (*Anadenatera peregrina*), que permiten que el dopatubino o médico tradicional visiones y pueda realizar estudio en el sueño y perciba la sombra primordial de las cosas⁴²; un ejemplo de estos diseños se puede encontrar en el *tsitsito* o maraca tradicional o en la *jutina* que

41 Foto Tomada por Magnolia Sanabria Rojas en la comunidad Walabo 1, resguardo Wacoyo 2009. Tapi con forma y diseño de morrocoy.

42 La palabra *jumape* en lengua sikuani significa *alma* o *espíritu*, pero también significa *sombra* e *imagen*. Los sikuani consideran que todas las cosas tienen espíritu, y el alma se refleja en la sombra que configura una imagen de lo que es el objeto, es decir, que todas las cosas tienen una imagen primordial a la manera de un rasgo o fuerza vital en la cual se puede percibir el aura del objeto. Por ejemplo, lo que en Occidente se conoce como Vía Láctea es la sombra de la anaconda ancestral o *kuemeni* en el momento de ser llevada por los gavilanes a otro mundo.

se hace el médico en la cara en donde plasma figuras invocadas desde el pensamiento de lo ancestral, que le dan una potencia, o *puakali*, impregnada de los espirituales en su estudio, y le permite tener más fuerza y protegerse de personas o enfermedades.

- b. Los *diseños simbólicos*, en la primera historia, Matsuldani al hacer el rezo se comunica con el espacio donde brota del cielo el ave celeste *Kawa*⁴³ *wiri*⁴⁴ *tobene*⁴⁵ (cola de gavián tijereto), haciendo que el diseño tradicional aparezca en forma de nube; se le denomina nube pero, en el saber tradicional sikuani, es el cristal del cielo o flor de nube (las *wapas* que tienen diseños sagrados, son diseños tomados de lo celeste). Cuando un médico tradicional está estudiando invoca la sombra de esos seres primordiales para incorporar su *puakali* dentro de su historia. Estos diseños están asociados a las historias tradicionales, o *Liweisi*, y a los conceptos propios de su cultura, remitiendo directamente al mundo de lo sagrado y de la medicina tradicional. Estos se hacen a partir del aprendizaje con el *dopatubinü* y sus figuras emergen como sombra y espíritu de los dioses primordiales en el cielo, a partir del permiso que el médico tradicional pide a los espirituales para incorporarle al aprendiz la fuerza de la imagen de la historia fundamental dentro del cuerpo, para ellos se requiere el permiso de los espirituales y el rezo correspondiente, pero a su vez están ligados a la técnica y a su proceso de elaboración en la aba.



Diseño simbólico⁴⁶

43 Ave (gavián) come serpientes.

44 Raza.

45 Cola (genérico de ave o de serpiente).

46 Diseño de Wapa. Foto Tomada por Magnolia Sanabria Rojas en la comunidad Chaparral, resguardo Wacoyo 2009.

En el sueño, los diseños de la *aba* son utilizados por el dopatubino para confundir a los enemigos, por ello, aprender la técnica es fundamental para el médico tradicional, pues, en el instante en que se apresta a tejer *aba* está tejiendo la historia primordial del diseño y, a su vez, está estudiando la historia. Su origen y el primer cruce que se hace con la fibra es *bokiela*, la variación en el tejido implica la recreación y el estudio de ese diseño que se invoca y se recrea, por ello el médico tradicional en el momento de ejecutar la técnica reza y el rezo que usa es el correspondiente a esa *aba* para que la imagen o *jumape* emerja poco a poco como historia desde el corazón de *bokiela* y a su vez, desde el canto producido por el médico tradicional. Es decir, la historia que emerge fluye desde el rezo y desde *Yuweisi*, que sale desde el médico tradicional, para invocar la historia de origen que corresponda a la *aba* tejida; por ello, para los sikuani, todas las cosas sobre la Tierra están vivas, y es en el acto de preguntar con respeto y pedir permiso como se recupera la memoria y se alejan del olvido.

Así mismo, la labor y el desarrollo de la técnica es fundamental, pues, cuanto más compleja es la elaboración de la *aba* más estudio se requiere, es decir, preguntarse y querer dialogar con la historia envuelve toda una forma de desarrollo de pensamiento que, a su vez, involucra el proceso, que implica la recuperación con el cuerpo de la historia. En el caso de la *aba* con el diseño de *kawawiritobene* (cola de gavilán tijereto), la manufactura requiere de mucho conocimiento por parte del *dopatubinü* que hace que este, en su elaboración, transite entre lo conocido y lo desconocido; es el camino entre el territorio conocido y el espaciamento de lo infinitamente desconocido. Este diseño es *jumape* del ave celeste *kawawiritobene* en el saber sagrado sikuani y es un planeta; su tejido se hace complicado porque remite a la historia de las cuatro razas primordiales. *Kawawiritobene* es un ave denominada gavilán tijereto (*Elanoides forficatus*), y en la medida en que participa de un evento primordial en la época de los dioses, que es la subida de la anaconda ancestral *kwemeni*⁴⁷, entra en la cosmogonía formando parte de otro mundo y su sombra se proyecta en la bóveda celeste.

En este caso, el estudio que hace el médico tradicional requiere de mayor esfuerzo, pues la relación con el diseño de *kawawiritobene*, al ser un ave sagrada por participar en un evento mitogónico, implica llamar al *jumape* (la imagen sombra) de estas aves para recrear y potenciar en el diseño el poder del espiritual de la historia ancestral.

47 *Kwemeni*, en las historias tradicionales, vivía en la tierra y era caníbal, los dioses la tuvieron que curar de su canibalismo y la enviaron al cielo usando dos gavilanes de la especie tijereto criados por ellos, configurando la anaconda ancestral o Vía Láctea.

Al trabajar en el diseño del espiritual de *kawiwiritobene* es necesario un estudio directo en otro planeta o en el mundo de lo celeste, el médico tradicional se hace liviano y recrea y potencia el evento mitogónico en el presente. El acto de hacerse liviano, o *nafafanaeta*, es profundamente mitológico y remite a cuando la familia Tsamanimonae, tomando *dana*⁴⁸ y danzando, logró la levedad para ascender a lo celeste. Por ello, lograr este diseño requiere una profunda actitud corporal y, sobre todo, una fuerza de pensamiento ancestral, pues remite a los seres primordiales y a la recuperación de cada uno de los signos emanados de la historia haciendo que cada instante se incorpore al cuerpo/pensamiento del *dopatubinü*.

Como ya se mencionó, cada diseño tiene su historia tradicional y aquel que posee los objetos adquiere un manto diferente cuando se reza con *waji* porque esto hace que el diseño brille y se potencie. Para el caso, en la historia de Yamaxëne, el dios del trueno, él usa una *wakapa* (macanas que son instrumentos tradicionales de los médicos) para golpear el cielo y hacer tronar matando a la gente. El dios ancestral Tsamani, convertido en lagartija, engaña al dios Yamaxëne cambiándole la *wakapa* por el diseño denominado *yamaxü*⁴⁹ *wakapa*⁵⁰ *itane*⁵¹ (diseño de rayo). Desde esa época este es el que usan los médicos tradicionales en sus *wakapas* rituales. Cuando un médico tradicional desea saber la historia de las cosas y ver el *jumape*, o diseño fundamental de las cosas, debe estudiar y hacer dieta; un ejemplo de ello es la historia de Namu Newütjü Kobeton (personaje mítico o espiritual de tigre moicano, *felis onca*):

Que era una mujer anciana de moicanos, unas mujeres (jaguar) del monte. Tenía un rancho entre el monte. El sabedor vino, preguntó que óndee estaba.

Que ella le preguntó que qué quería. No que yo quiero estudiar un dibujo. Si yo tengo el dibujo original para mí, si quiere le muestro, dice. Le mostró que era un tigre moicano. En todo caso de ahí le dijo. Bueno miren a ver. Y le cantó y le enseñó el siguiente canto: quiere oír el canto y dijo que sí:

48 Especie de bebida mitológica que tomo la familia Tsamani para hacerse liviana, esta bebida sagrada es el concentrado de la esencia del *kaapi*.

49 Rayo.

50 Macanas, instrumentos tradicionales de los médicos.

51 Diseño, motivo decorativo.

Entonces cantó...

Bueno, entonces, ella le dijo estudie a ver que esa es una pinta, una pinta original. Ese es del canto del tigre mojado, era una hembra. Es una pinta de la mano del tigre. Esto es para que usted lo teja, como las pintas que tiene el tigre en el cuerpo. De ahí ella sacó el estudio, pues el tigre tiene varias pintas en el cuerpo.

Cantó, cantó y cantó para estudiar la pinta.

Y al final volvió a cantar un canto para que brille y le rinda el tejido. Todo ese tejido, dibujó de tigre toda clase de animal en ese canto. Esta es historia de cuando el dios vino al mundo y dio la orden.

Cada pinta tiene su historia, en cada pinta cada historia, cada dibujo tiene su historia. Cada pinta su historia⁵².

En esta historia tradicional la labor del médico es, después de hacer dieta, ir a donde la madre espiritual de los tigres mojanos, al lograr comunicarse con ella le pregunta el rezo, es con este que ella le da –que es rezo de tigre *mojado*– que él estudia las pintas del tigre y de ahí, de ese estudio, salen *jutina*⁵³ y *aba*, pero, a su vez, salen las pintas que el médico tradicional puede hacer para un *tsitsito* o la *jutina*, para la cara, para tener más fuerza y más potencia. En su estudio invoca la fuerza espiritual de la madre ancestral, es con ella y el rezo con quien se dialoga para saber sobre la fuerza y los saberes asociados al tigre mojado.

En este caso es con el rezo que el médico tradicional estudia la pinta. El rezo invoca la garra y todas las pintas del tigre para que la fuerza y el *jumape* de este afloren, broten en un instante y apropien su *puakali* o fuerza. Mediante el rezo el médico tradicional logra potenciar la palabra que invoca, cuando la palabra es potenciada desde el corazón, desde *Yuweisi*, logra hacer que ocurran cosas como en la historia anterior *newütjü koweton*. La pinta referida es la garra de tigre que queda en la *wapa* o *aba* y que resulta ser la grafía de una historia tradicional en *Yuweisi*.

52 Relato del abuelo José Antonio Kasulúa. Historia recopilada por Edwin Agudelo (2005).

53 Pintura facial.

Estos diseños se constituyen como memoria que se conecta con formas de escritura diferentes a las alfabéticas, pues se construye a partir de hacer grafías que responden a epistemes dependientes de formas iconográficas e ideográficas en donde se potencia, en las comunidades tradicionales, la comunicación con las fuerzas del cosmos. De esta manera, cuando se hace una figura, esta funciona como potencia que el chamán activa como ente vivo en su intención de ver una imagen-pensamiento (*Yuweisi*) que permite activar la grafía y con ella todas las relaciones con el cosmos.

De esta manera, la figura (diseño) realizada incorpora una performance discursiva en la medida en que los sonidos y su relación simbólica no aparecen como artificios estéticos, sino como necesidad espiritual para que la voz convoque el cosmos en el diseño inscrito. De esta manera, el diseño no solo activa unos usos cotidianos y unas historias compartidas socialmente, sino que, en el mundo de lo sagrado, activa toda una performance de lo oral pues es una poética de la palabra y, necesariamente, remite a todo el mundo de acción de los dioses en relación con sus danzas, sus rezos, sus conjuros y sus formas de operar gestualmente frente a la medicina tradicional.

Entonces, el diseño es creación, historia y memoria reunidas en la concreción del pensamiento mítico o pensamiento poético en la acción de tejer y cantar. Se canta con alegría, se teje recordando, revitalizando el pensamiento ancestral, reanudando con la fuerza del corazón de las cosas el tiempo mítico en donde todos éramos uno con la Tierra, un solo corazón con ella. *Itane* (los diseños) es una de las formas de recordar de los sikuanis o, más bien, de recordar el consejo venido de lo ancestral.

Dopatubinü: mántica de la palabra⁵⁴

Hay dos tipos de saber: a) el de la noche que queda en el cielo en las constelaciones de los sikuanis, como la Cruz del Sur, que ayudan a marcar el calendario ecológico y b) el sagrado de lo diurno, que corresponde a las historias de origen y no están a simple vista, para *verlas* se les debe invocar en lo celeste para que su sombra se manifieste en forma de nube. Esta, que es *mari*, aparece al ser invocada con los rezos y de acuerdo con esto toma forma de figuras que se plasman como diseños. La figura es el *jumape* o la sombra de los dioses. Es a este saber al cual haremos referencia.

54 Existen dos formas de nombrar las nubes en sikuanis. Una para referirse a la nube normal en los usos cotidianos y otra, *mari*, que es producto de los rezos de los médicos tradicionales y cuya función es llamar la sombra de los espirituales en el cielo para absorberlas y adquirir mayor fuerza.

Uno de los diseños que evoca este saber es *kawawiritobene*, la historia del ave celeste, y su diseño es el camino de la historia y la historia en sí. Por ello, se configura como un saber-hacer, una memoria. Para recuperar este saber se debe usar la palabra elemental, el rezo que nombra las cosas como esencia y que llama al *jumape*, pues es el sonido el que hace vibrar la fuerza de lo dibujado y de lo nombrado como *Liweisi*. El sonido es potenciado mediante la vibración de la maraca (*tsitsito*), proveniente de la palabra *tsitsi*, que corresponde a un personaje mítico que destruye a los *kawiri* (caníbales) desde la curación⁵⁵. La labor del sonido en la maraca es conjurar y potenciar las fuerzas, el diseño traza el camino, la danza permite recorrerlo y lograr la levedad del cuerpo. Camino laberíntico y circular que asciende por la escalera bejuco para acceder a lo celeste⁵⁶.

En el caso del *dopatubinü* sikuani (médico tradicional), la palabra cumple una función demiúrgica, pues logra penetrar en los acontecimientos grabados en los objetos, en su sentido de esencia de las cosas, crea lo increado, reuniendo en su hacer el sentido de la palabra *poieisis*; es decir, realiza desde su palabra una labor demiúrgica porque deviene poeta en la medida en que sopla y reza el canto, el *waji*. La palabra *poieisis* significa proceder en los espíritus que formulan una acción mágica, en cuanto que la potencia de la palabra es forzada a realizar un acontecimiento. En esta medida el médico tradicional crea con la palabra un acontecimiento en el cuerpo del sujeto que cura, pues hace que su rezo realice una acción mántica para desaparecer o borrar la enfermedad; pero si la poesía es creación es, también, la renovación de la capacidad de la palabra para crear y hacer sentir lo increado y su potencia, consiste en el acto de gestar algo nuevo que resulta telúrico en la medida en que el cuerpo que recibe esta palabra se reinventa incorporándose a un acontecimiento diferente.

La segunda función del médico tradicional es de mago o *iatromante*⁵⁷, porque es el mediador entre el mundo de lo humano y el de la naturaleza y los espirituales. Para el mago, la naturaleza y lo humano son uno, el ser humano está inmerso en la naturaleza, pero dentro de esta, él es una diferencia. La palabra logra cifrar esa diferencia

55 La curación implica el cambio de pensamiento y la construcción de un *ethos* guerrero pero no destructivo.

56 La reminiscencia de esta frase es equivalente a la historia de cuando la familia Tsamani (Tsamanimonae) sube al cielo. Cuenta la historia que estuvieron danzando durante siete días (siete años en otras historias), sorbiendo yopo y tomando *dana*. Que la hermana menor Kaweinaria clavó una flecha en el cielo por donde todos lograron subir y quedar en la bóveda celeste como constelaciones.

57 Del griego, significa *adivino* y *médico*.

entre lo humano y lo natural pues esta permite co-crear y ordenar el mundo, logrando que esa palabra se vuelva mediación entre lo natural y lo humano, esto es lo que le permite ser mago.

Y la tercera función es la de ser filósofo. Los médicos tradicionales como el abuelo José Antonio son filósofos porque la función de ellos es pensar, es decir, actualizar el saber ancestral para los usos en los tiempos contemporáneos. En este caso, por ejemplo, los rezos sirven para enfermedades que son propias de los sikuanis, pero por principios de asociación muchos de los rezos son usados en las ciudades para enfermedades contemporáneas.

Esta actualización que sufre el rezo y que se activa en el cuerpo de quien es rezado obedece a procesos de asociación entre lo que se nombra en ellos y la función que cumplen. Para el caso de la regla de asociación en los *wajis* hay animales que, dentro de las sociedades tradicionales de los llanos o de las selvas, cumplen funciones específicas o tienen ciertas características que al ser asociadas a la enfermedad permiten cumplir una función curativa dentro del cuerpo de la persona, es una función mántica porque depende de la fuerza de la palabra como poesía, en su acepción antigua de *poieisis*, que activa las funciones asociadas a los animales para que agencien un proceso curativo.

En esta medida, pensar las enfermedades que han surgido en los últimos años en la vida moderna y pensar la función de las historias dentro del mundo de lo moderno obliga a *echar mano de la tradición*, es decir, del pensamiento tradicional o *Yuweisi* para replantear las historias tradicionales en función de problemas y situaciones actuales. Esa es una acción del *dopatubiniü*, cumpliendo así, como amigo del saber, una función filosófica. El quehacer del filósofo es fundamental porque el acto de actualizar el pensamiento es elemental, pero, a su vez, esencial para el médico tradicional. En términos de *Yuweisi*, si el pensamiento tradicional es terrígeno, la función del rezo es transformarse sin perder la esencia, en ese sentido es recorrer el espiral de *kiwato* para tomar lo elemental y volverlo al presente. Así el abuelo José Antonio nos enseña a actualizar su pensamiento para renovarlo desde la tradición.

El filósofo es capaz de discernir entre lo ancestral y lo actual. Por ejemplo, al respecto el abuelo José Antonio siempre contaba que estos tiempos contemporáneos son muy raros, él dice que los indígenas se están yendo hacia allá, hacia el saber del blanco y los

blancos se están viniendo hacia el saber del indígena. Esta es la imagen del *pachakutik* -concepto tomado del pueblo inca- proceso de 500 años que fue profundamente circular; para el caso de los sikuani el abuelo lo cuenta así:

[...] la labor de ustedes es una labor fundamental porque ustedes de lo que se encargan es de que la gente entienda comprenda e incluya ese nuevo saber, ese saber que es milenario que ha estado ahí que no ha sido reconocido, ustedes lo que hacen es que sea reconocido en el mundo de los blancos y eso es una labor fundamental porque lo que hace eso es que no desaparezca el saber (conversación con el abuelo José Antonio Kasulúa, 2004).

Transmitir el conocimiento ancestral y terrígeno a los blancos resulta un principio de impecabilidad para el médico tradicional pues el entender que ese saber es terrígeno implica que está asociado a procesos de renovación y transformación continua. Morir llevándose este saber demanda un pensamiento de destrucción del saber recibido ancestralmente y pensado desde su historia tradicional. La tarea de entregarlo a otras personas, mestizas o indígenas, es el fundamento de darle vida al pensamiento pero también de transformarlo y, a su vez, el acto de morir o *llevarse a la tumba ese saber* es no realizar una acción vital y obliga a una actitud egoísta y destructiva. Cuando un mayor se muere con su saber guardado está desafiando el saber mismo y el saber de la Tierra, un saber que es ancestral.

El trabajo con el abuelo José Antonio Kasulúa permite incluir una reflexión final alrededor de este saber minoritario y es el entendimiento de las otras epistemes que generan diferendo. Para los mestizos en Latinoamérica, la tarea de pensarnos siempre ha estado circunscrita al principio de mirar al otro, hemisférico, como posibilidad de ser, de la misma forma, nuestra razón identitaria ha sido construida por el otro epistémico, que para nuestro caso ha estado ubicado en los países desarrollados.

Por su parte, a las comunidades indígenas se les ha entendido como diferencia cultural mas no epistémica, por tal motivo hemos intentado incluirlas dentro de nuestro sistema de mundo global. De esta manera, las hemos construido a nuestra imagen y semejanza haciendo de nuestro lenguaje una forma de afirmarnos sobre el otro acercándonos culturalmente sin buscar reconocerlos epistémicamente. La tarea de atizar el recuerdo implica encontrar en esta diferencia epistémica un principio de crítica cultural a nuestra forma de entender el conocimiento pero, a su vez, nos obliga

a nosotros, como latinoamericanos, a mirarnos a sus ojos para descubrir en nuestro pensar/hacer cotidiano, que es mítico, festivo y ceremonial, formas de proceder que tienen correlatos con lo nuestro ancestral.

Para este caso, la huella de la memoria no es escrituraria sino corporal y su recuperación consiste en la tarea de pensar con otras categorías la vida cotidiana intentando construir otros lugares desde dónde pensar. En cuanto al saber del pensamiento propio de los sikuanis, este no solo permite ampliar las nociones de humanidad sino que, además, enseña la capacidad de desapasionarnos (quitar las pasiones) para poder leer al otro en su proceso epistémico dentro de nuestra memoria. Pero, así mismo, el pensamiento ancestral enseña el principio de la reiteración que obliga a andar algo antiguo por un nuevo camino, en donde, a diferencia de la filosofía del renacimiento, la palabra y el cuerpo están unidos en un solo resonar y es con ellos con lo que se recupera la memoria. El rezo, el sonido del *tsitsito* y la danza son ese principio a partir del cual se barren y se soplan sombras colectivas para reanudar una nueva forma de pensar que no solo sería diferencial, sino que, en gran medida, sería el diferendo.

Por ello, no hay nada más contemporáneo que el pensamiento ancestral. Ingenuidad inteligente: mirar, ver con ojos tranquilos lo que sucede en el universo, con asombro y complicidad con el cosmos.

Bibliografía

- Jiménez, R. (1994). *El canto de los peces. Los seres del agua en la mitología y la vida cotidiana de los indígenas sikuani del Vichada*. Bogotá: Colciencias.
- Ortiz, F. (1988). El simbolismo de la cestería sikuani. *Boletín Museo del Oro*, 21.
- Mejía, G. A. (2006). *Saber sikuani: una experiencia de vida desde el apadrinamiento cultural*. Tesis de grado de la Maestría en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología.
- Queixalos, F. (1988). *Lenguas aborígenes de Colombia. Diccionarios*. Bogotá: Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes. Universidad de los Andes.
- Queixalos, F. (1988). *Diccionario Sikuani-Español. Lenguas aborígenes de Colombia. Diccionarios*. Universidad de los Andes. Bogotá
- Queixalos, F. (1991). *Entre cantos y llantos. Tradición oral sikuani*. Bogotá: Publicaciones de Etnollano.
- Vernant, J. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A.
- Wasson, G. (1992). *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Capítulo 4. Itane:

letra, palabra y escritura de un pensamiento anómalo. Literacidades vivas⁵⁸

Edwin Nelson Agudelo Blandón⁵⁹

El presente artículo busca trabajar la relación entre lengua con su expresión en la oralidad, cosmovisión, mito y sistemas de inscripción que sirven como dispositivos de la memoria (diseños tradicionales, danzas, rituales, cantos, entre otros) en donde, a diferencia de Occidente, la inscripción como forma de memoria se diferencia de la escritura en la medida en que los sistemas de inscripción indígena no se activan en la palabra oral, sino que esta, al ser considerada una fuerza de signos encriptados deviene como fuerza autónoma de la misma. Para señalar esta diferencia, se pretende trabajar desde la cosmovisión del pueblo sikuani a partir de mostrar, con historias tradicionales, el paradigma epistemológico sobre el cual se soportan y activan la comprensión de la palabra y los dispositivos mnemónicos del mundo indígena. En esta perspectiva el mito “[...] habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los hombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo. Medio cuyo fin, justamente la mitología se propone contar” (Viveiros de Castro, 2010, p. 197).

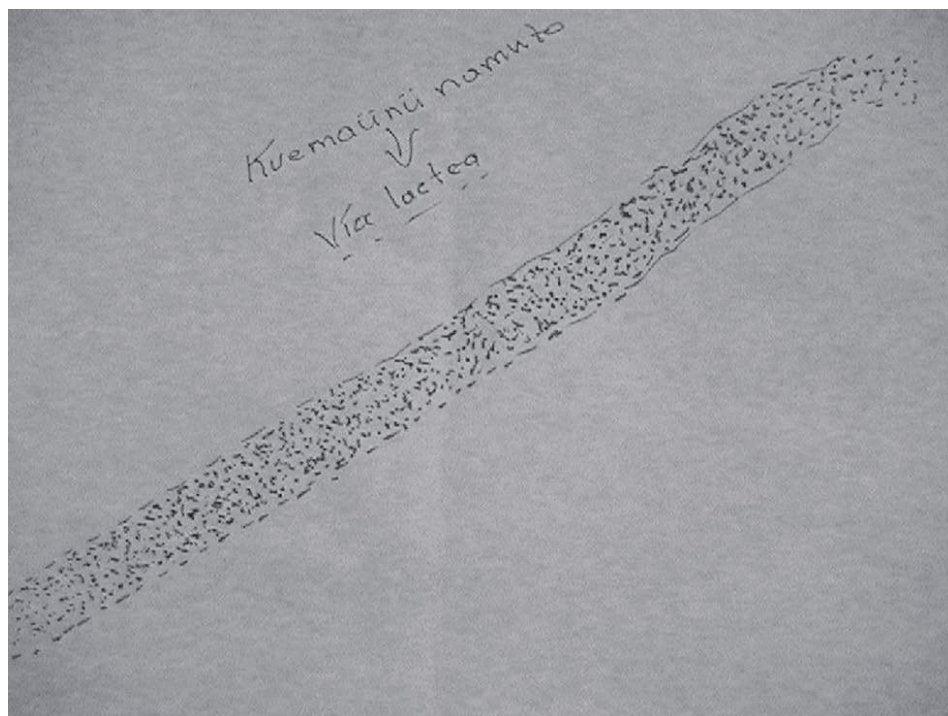
También, es necesario aclarar que este ejercicio surge a partir de pensar la forma como Occidente ha ligado lo oral a lo escrito y lo escrito a las manifestaciones literarias, para con ello dar cuenta de cómo las tradiciones ancestrales no ligan lo oral

58 Este capítulo posee avances del artículo “ITANE: letra, palabra y escritura. Literacidades vivas” presentado para publicación en la *Revista de Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, No. 17, 2015.

59 Profesor del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi de la UPN. [eagudelo@pedagogica.edu.co](mailto: eagudelo@pedagogica.edu.co)

a representaciones alfabéticas sino que las inscripciones sígnicas son diferenciadas de lo oral, y cuando se utiliza la palabra esta hace de potencia viva que activa una imagen/pensamiento no material.

Itane: firmamento, afirmación narrativa



Itane Kuemanünü namutu⁶⁰

La comunicación humana recurre a tradiciones lingüísticas específicas que llamamos *lenguas*, así como a diversos soportes mediáticos (oralidad, literacidad⁶¹, nuevas tecnologías de la información). La lengua, mediada desde la oralidad, materializa la cosmovisión de los pueblos y permite ordenar el pensamiento en función de sistemas de signos no alfabéticos que involucran una percepción frente al territorio ancestral y una mnemotecnia étnica integrada al mito, que definen sistemas ideográficos, semio-

60 Itane Kuemanünü namutu: la vía Láctea. Dibujo realizado por un abuelo Sikuni. Resguardo Domoplanas. 2010. Taller de escrituras constelares realizado por Magnolia Sanabria Rojas.

61 “Arte de representar conceptos valiéndose de signos glíficos y otras figuras” (Leon-Portilla M., 2003).

gráficos y semasiográficos particulares producto de las dinámicas internas en función de la constitución de territorialidades. Este sistema ideográfico y semasiográfico es integrador de las relaciones entre palabra, creación y espiritualidad, su mediación y puesta en escena no se hace de forma separada en la vida cotidiana, sino de manera integral y, por demás, compleja.

Así mismo, las manifestaciones y expresiones del pensamiento y la palabra se hacen visibles en el mito como modelo de pensamiento semasiográfico y autónomo, al que corresponde su propio modo y esfera de verdad y conocimiento. En esta medida,

[...] la representación del mundo y del conocimiento son inseparables del lenguaje. Y ese vínculo se da en una doble dirección: el lenguaje condiciona instrumentalmente al pensamiento, pero también algunos esquemas de organización conceptual del universo se hacen transparentes en la lengua (Hajegge, 1988, p. 26).

Ahora bien, la constitución de significados en un colectivo determina la forma como percibimos y nos relacionamos con el mundo, es el lenguaje desde la lengua y su performatividad el que se encarga de dar cuenta de la construcción del entorno y, en un mismo sentido, del territorio, el cual nos construye y nos permite generar territorialidad. La territorialidad, básicamente, lo que expresa es esta relación entre el hombre y el mundo, por ello, en ella se manifiesta nuestra relación con el entorno, pero, a su vez, nos afecta desde los signos inscritos en su cuerpo. Las historias que se tejen y deambulan con el territorio son aquellas que los hombres han decidido narrar en su vivencia con los espacios vivos en la medida en que los signos emanados de la Tierra lo obligan a construir ideas de mundo, cosmogónicas y mitogónicas y, así mismo, las materializa y las evidencia en sistemas de inscripción (petroglifos, pinturas rupestres, inscripciones constelares o diseños tradicionales faciales, corporales o en instrumentos de uso ritual o cotidiano, entre otros) que permiten guardar los testimonios de la palabra antigua en referencia a los saberes que le permitirán guiar su porvenir.

Para las comunidades tradicionales, nos referimos en este caso a las indígenas, esa correlación entre territorio e inscripción es fundamental, pues es la huella de la Tierra la que determina formas éticas de comportamiento que se traducen en función de las prácticas de vida formalizadas en las historias tradicionales, los sistemas de

inscripción, por su parte, sirven como huella mnémónica, como estantillos y guías materiales e inmateriales del territorio. Por eso se encargan de realizar una marcación de territorialidad que está constituida en función de las historias tradicionales que soportan dichos sistemas de inscripción y los saberes correlativos que se fundamentan en las historias.



Itane⁶²

Estas inscripciones en la comunidad indígena sikuani se denominan con la palabra *itane* que significa *motivo decorativo* y *letra*⁶³, igualmente connota los conceptos de imagen y firmamento. La palabra *itane* está compuesta de *ita*, que es la raíz léxica para *visión*, pero, a su vez, *itane* designa el firmamento (figura de estrellas); de esta manera, hay una relación de significados entre la visión como acción de ver algo y el firmamento en su posibilidad de lectura al ser observado. *Itane*, a su vez, es imagen de

62 Dibujo realizado por un niño Sikuani. Resguardo Domoplanas. 2010. Taller de escrituras constelares, realizado por Magnolia Sanabria Rojas.

63 Queixalos, Francisco. Desde los 80 cuando se constituye el alfabeto fonético unificado de la comunidad Sikuani designa letra –la nota es de los autores (Queixalos, 1986).

algo, es decir, el firmamento es la imagen de algo no nominado pero que es susceptible de ser visto. Se podría decir que *itane* sería utilizado para muchas cosas, puesto que todas las cosas pueden evocar una imagen. Sin embargo, este giro lingüístico para el firmamento designa necesariamente la importancia que posee el firmamento en la inscripción de huellas mitogónicas que en él se han designado. En esta medida, *itane* no se puede traducir literalmente pues se reduciría el espectro de significados y sentidos que la cultura le otorga.

Para entender el sentido fundamental que el pueblo sikuani le da a este concepto, es necesario narrar una de las historias tradicionales:

Después de la caída de *kaliwirnae*⁶⁴ (árbol de la abundancia, de los alimentos y de la vida) surgió el movimiento y con ello el día y la noche, el arriba y el abajo, el cielo y la Tierra, la vida y la muerte. Un día la gente del cielo, los *ekanae* (*piasawi*)⁶⁵ decidieron de la mano del abuelo Yamaxenü⁶⁶, dios del rayo, raptar a los niños que habitaban en este mundo: la tierra y se los llevó a vivir al mundo de arriba.

Las familias Tsamani (Tsamanimonae: dioses ancestrales), Liwinai, Kajuyali, Furnaminali, Ibaruwa y Kawinaruba, viendo esto decidieron rescatar a los niños, por lo cual debían retirarse de este mundo y prepararse para quedarse habitar el cielo poblándolo de constelaciones. Sin embargo, como llevaban mucho tiempo de habitar la Tierra su cuerpo se había vuelto pesado, había logrado materializarse.

En este propósito, durante siete años, día tras día, hicieron dieta (alimentos, sexuales y espirituales) sorbiendo yopo (anadenatera peregrina) y tomando *dana* (líquido del cielo que se llama con *waji*), en la embriaguez de estos enteógenos danzaron y cantaron hasta lograr que el cuerpo material alcanzara la levedad, entrando en un estado pleno de inmaterialidad, volviéndose sombra. Este estado de levedad denominado *nafafanata* era fundamental para que ellos pudieran entrar en el mundo de lo celeste. Para su ascenso tenían que crear un camino, por lo cual

64 Antes de la caída de *kaliwirnae* existía un mundo indiferenciado y eterno. *Kaliwirnae*: *kali* en piapoco es tierra.

65 “Los ancestros sikuani en la época de la creación, tienen un modo de existencia *piasaiwi*. Su existencia es indiscernible entre lo animal y lo humano, no son ni lo uno ni lo otro, pero ya son lo uno y lo otro en potencia. En la existencia *piasaiwi* está presente la fuerza y la energía vital” (Torres, William, 1994).

66 *Nii*: partícula que define en una palabra lo relacionado con lo masculino.

los hermanos comenzaron a disparar flechas hacia el cielo, sin embargo, al no lanzarlas con la suficiente fuerza las flechas no se fijaban en la bóveda celeste. La hermanita menor Kaweinaruwa estaba observando lo que hacían sus hermanos y entonces les pidió el favor que la dejaran intentar, los cuatro hermanos se burlaron de ella, pues al ser una mujer no sabía usar el arco y la flecha (es una labor de hombres), además, era muy niña para disparar con suficiente fuerza las flechas, sin embargo, para poder reírse más, le dieron arco y flechas para que lo intentara.

Ella cogió el arco y las flechas, tensó lo más que pudo el arco y tiró la flecha con tal potencia que ascendió hasta la inmensidad y se quedó clavada en la bóveda celeste (ya que en su cuerpo estaba todavía contenida toda la fuerza vital del origen). En ese mismo instante le llegó su primera menstruación. Después de este acontecimiento los hermanos comenzaron a flechar una tras otra en el asta de la primera formando una escalera que llegó hasta donde ellos estaban. Bebieron *dana* y sorbieron *dopa*, entonces, *Sua*⁶⁷ Livinei se sopló el cuerpo para convertirse en comején y poder subir más rápido y abrir hueco en el cielo, los otros hermanos hicieron lo mismo, sin embargo, el cuerpo de la familia Tsamani (Tsanimonae) no se hacía del todo liviano. El hermano menor, Tsamani, ve en la ensoñación de su pensamiento y descubre que su hermana mayor está teniendo relaciones sexuales con un caimán (*kowikowi*); *Sua* se sopla el cuerpo para devenir colibrí y dirigiéndose a la laguna en donde se encuentran los amantes, volviéndose humano, mata al lagarto (*kowikowi*).

Al integrar la fuerza del mismo origen, la familia primordial sube por la escalera de flechas hecha liana hasta el cielo, para liberar a los niños de la comunidad y formar parte del firmamento convertidos en constelación. Por este gesto demiúrgico la materialidad del cuerpo de la familia Tsamani (Tsanimonae) se visualiza de forma perceptible como imagen en el firmamento, creando las constelaciones e inscribiendo un nuevo orden que guía el pensamiento de los

67 La lengua sikuani es onomatopéyica en la medida en que, cuando se pronuncia una palabra de algún animal o un gesto de un ser primordial, esta no representa al animal o al gesto sino que lo invoca para reanudarlo en el instante. Así, *suá* (traducido como ojalá), implica que se quiere que algo pase con intermediación de la fuerza demiúrgica, *suá* involucra el acto de soplar el cuerpo para invocar el acto primordial de devenir animal con fuerza *piasaiwi*. En la tradición sikuani remedar el sonido de un animal es invocar su presencia, así, el pájaro *tikue* es onomatopéyico. Cuando se remeda el sonido de este animal no solo se le llama, sino que se llama el acontecimiento narrativo que el involucra, invocar la presencia de la sombra de algo es llamar en forma de sombra el *ainawi* de ese animal. Dentro de las enseñanzas que se les dan a los niños esta la de no imitar el sonido que emite el animal y con este su presencia y la enfermedad.

sikuanis. Así, la constelación de las pléyades designa a Liwinai (Iwidakami) y sus saberes, la constelación de Orión es Kajuyali, la constelación Delphinus es Tsamani. Las dos hermanas actúan como estrellas que iluminan el amanecer y el atardecer así: Ibaruwa, al estar pesada por infringir la dieta (su desgaste de energía) tuvo que viajar en una canoa durante un largo tiempo por el mar hasta toparse con el límite de la bóveda celeste –en el lugar en que el cielo se une con el mar– quedando como la estrella del atardecer (Berenice o Vega); la hermanita menor, Kawainaruwa, al llegar primero fruto de la fuerza primordial contenida en su cuerpo queda como la constelación de Tauro o la estrella del amanecer.

Por otra parte, los otros *piasaüwi* que habitaban la tierra al ver el camino de bejuco quisieron ascender por él, sin embargo era tal su gritería que la liana se desató y comenzaron a caer flotando desde lo celeste; al tocar la tierra e impregnarse de su fuerza vital se fueron volviendo de diferentes clases de animales y adquirieron *ainawi*⁶⁸. Los otros *piasauwi* que no intentaron subir por la escalera se volvieron *jiwi* (gente de diferentes razas indígenas).

En el lugar en donde quedó la raíz ancestral de la liana –escalera que permitió que la familia Tsamani ascendiera al cielo– quedó la invisibilidad del espíritu y, como recuerdo, el cerro Kaliwirnae. Con el tiempo, el bejuco ancestral se enredó en él para unir el cielo con la Tierra y alimentar eternamente esta existencia. Ese sitio se denominó en lengua kaliwiriboto –*iboto kaliawir iboto*–, conocido como la serranía del Sipapo en el Estado de Amazonas (Venezuela) que marca el inicio de todo el territorio ancestral de los sikuanis y que se extiende en Colombia (departamentos de Meta, Vichada y Guainía).

En este sentido, la palabra *Itane* para los sikuanis designa el firmamento como escritura de acontecimientos primordiales y marca con ello momentos geoestacionarios en la vida social y cultural, en los procesos agroecológicos en función de las estrellas y recuerda las historias fundamentales de los dioses *wilinaí* en acontecimiento *piasaüwi*. Sin embargo, este es un acontecimiento de inscripción que fundamenta una forma de memoria étnica que se circunscribe al colectivo pero que, a su vez, va a encontrar usos particulares en función de la medicina tradicional. Las constelaciones, al rememorar la imagen de los dioses, cumplen la función de inscribir los eventos de siembra y de reco-

68 Fuerza vital y fundamental recibida de la Tierra, potencia anómala e inmaterial que por ser excesiva enferma a lo humano al chuparles la fuerza vital (*asaü*). Los animales no domésticos poseen *ainawi*.

lección de alimentos, marcando así eventos sociales y culturales; sin embargo, no son ellas, las constelaciones, la fuerza vital de la historia primordial que contienen –es decir su *jumape*– sino que son *itane*, imagen que rememora y actualiza la fuerza de los acontecimientos ancestrales, que constituyen una afirmación narrativa en la medida en que fija ideográfica y semasiográficamente la manera como un colectivo entiende el mundo y lo materializa inscribiéndolo en el territorio y en las prácticas cotidianas de los sujetos.

En este caso, el proceso epistémico que siguen está ligado a la construcción de territorialidad en su concreción física, natural, ancestral y espiritual, y, de la misma manera, la forma a la que se recurre para fijar la memoria responde a principios ideográficos y semasiográficos. En esta medida, el régimen de signos sobre el cual se fundamentan los sistemas de inscripción de las comunidades indígenas pasa por una suerte de nomadismo en donde los signos son potencias que se activan en el seno de un colectivo, allí el fundamento es la conexión múltiple o la constitución de una ecosofía, en donde la voz y las inscripciones se relacionan y hacen alianza con diferentes redes de saber.

[...] en este sentido creemos que lo esencial no es el intercambio y la circulación que dependen estrechamente de las exigencias de la inscripción, sino la inscripción misma, con sus rasgos de fuego, su alfabeto en los cuerpos y sus bloques de deudas. Nunca la estructura blanda funcionaría, y no haría circular, sin el duro elemento maquínico que preside la inscripción. Las formaciones salvajes son orales, vocales, pero no porque carezcan de un sistema gráfico: un baile sobre la Tierra, un dibujo sobre una pared, una marca sobre el cuerpo, son un sistema gráfico, un geografismo, una geografía. Estas formaciones son orales precisamente porque tienen un sistema gráfico independiente de la voz, que no se ajustan ni se subordinan a ella, pero le es conectado, coordinado “en una organización en cierta manera radiante” y pluridimensional. “Y es preciso decir lo contrario de la escritura lineal, las civilizaciones no cesan de ser orales, más que a fuerza de perder la independencia y las dimensiones propias del sistema gráfico; es al ajustarse a la voz que el grafismo la suplanta e induce una voz ficticia (Deleuze, 1998, 1995).

Jumape: sombra, espíritu o el doble

La palabra *jumape* en lengua sikuani significa *sombra*, que en el caso del mundo espiritual de este pueblo es el doble o fuerza vital que todos los seres poseen. Esta fuerza vital, integrada a los dioses ancestrales, a los humanos, a las plantas, a las estrellas y a

todos los seres que habitan sobre la Tierra, se puede percibir mediante el acto de ver que implica “un proceso complejo por virtud del cual un hombre de conocimiento percibe la ‘esencia ‘de las cosas del mundo” (Castaneda, 1996, p. 15). En esta medida, en las comunidades indígenas los seres están potenciados por una duplicidad que involucra una fuerza material corporalizada en una forma y una fuerza inmaterial (independiente de la forma) con las cuales se impregnan los seres.

Esta duplicidad, no contradictoria, involucra una comprensión epistemológica diferente en torno de la existencia y de la vida que lo permea todo y define unos principios alrededor de la complementariedad, de la reciprocidad, de la dualidad y de la corresponsabilidad. En esta medida, por ejemplo, no existe diferencia entre lo humano y lo no humano, o, por otra parte, no existe una ruptura (como lo ha trazado el mundo moderno) entre la cultura y la naturaleza, pues:

[...] hay una noción particularmente universal en el pensamiento amerindio es la de un estado originario de indiferenciación entre humanos y animales, descrito por la mitología: “si se le preguntara a un indio americano [¿qué es un mito?], es muy probable que respondiese: es una historia del tiempo en que hombres y animales todavía no se distinguían. Esa definición me parece muy profunda” (Levi Strauss y Eribon, 1988, citado por De Castro, 2002, p. 193).

En esta medida, el pensamiento de *Abya Yala* presenta el pensamiento dual como una característica fundamental de la comprensión de la vida al presentar más de una forma de pensar centrada en el *ser*, su fundamento se configura y piensa desde el *hacer*, que implica necesariamente que el lugar de pensamiento y el paradigma sobre el cual se construye este pensamiento se centra en los agenciamientos que se procuran o se gestan desde la comprensión de mundo como dual y de cómo esta dualidad se manifiesta en la vida cotidiana. Es decir, “no señalan regiones de ser sino configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, en resumen, puntos de vista” (De Castro, 2005, pp. 192-193). En esta medida, el concepto *jumape* (sombra) es fundamental para entender la manera como la el pueblo sikuani entiende la existencia y traza una cosmovisión que no puede ser interpretada por una teoría general propia del paradigma occidental, sino que debemos acudir a las historias tradicionales propias, a los rituales y a la cultura material para buscar una comprensión que nos permita entender la red de significados y de sentidos que transitan por la condición ética y epistémica de un pueblo que, a su vez, involucra otra manera paradigmática de vivir en el mundo.

El doble es esa faz que poseen las cosas en su sombra, como rasgos que surgen de lo inconmensurable del ser. En el origen, todos los seres eran demiurgos en su existencia *piasaiwi*, los dioses y todas las cosas sobre la naturaleza no se diferenciaban, eran una misma, eran espíritu y la luz brillaba perpetuamente. Es con la caída del *kaliwirnae* y la insistencia del hombre en querer morir que surge la sombra y surge la dualidad; antes de la caída del *kaliwirnae* el mundo no daba vueltas, se mantenía quieto porque *kaliwirnae* era el ombligo o centro primordial que mantenía quieto este mundo permitiendo la eternidad de las cosas, es decir, la eterna abundancia sin trabajo. Al no existir movimiento el tiempo es uno solo, es un tiempo *aion*⁶⁹, en donde todas las existencias que habitaban la Tierra (Cielo y Tierra) poseían enraizada su fuerza vital, eran fuerzas demiurgas. La liana era el cordón umbilical que unía el Cielo y la Tierra en función de la eternidad. Es decir, la fuerza del mundo habitado por los dioses eternos, ancestrales, alimentaba cotidianamente la Tierra y la hacía eterna. No existía la muerte.



Dibujo del Kaliwirinae⁷⁰

69 En términos griegos, el *no-tiempo* se presenta como un tiempo *aion*. La experiencia de este tiempo es atemporal, en donde el presente, el pasado y el futuro se despliegan ante nuestros ojos que se acerca más “al sentimiento de una ciencia perdida de una actitud profunda” que al recorrido de la historia personal de un individuo o de un colectivo. Es decir, “*aion* que es el mismo tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que solo conoce las velocidades y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un *déja-lá* y un *pas-encore-lá*, un demasiado pronto simultáneo, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder”.

70 Dibujo realizado por una niña Sikuaní. Resguardo Domoplanas. 2010. Taller de Kawirinae, realizado por Magnolia Sanabria Rojas.

En los tiempos antiguos solo existía el día, pues los cuerpos no necesitaban descansar, vivían en un eterno ensoñar. La caída del *kaliwirnae* determina el pasar del tiempo, el día, la noche; de la misma forma, se comienza a determinar el presente, el pasado y el futuro en términos de envejecimiento. Con el movimiento surge la sombra, la posibilidad de ese otro, de la dualidad que se anticipa entonces la palabra como objeto de acontecimiento proyecta también su doble faz. Así, con la separación del cuerpo y su sombra, de lo claro y lo oscuro aparecen la vida y la muerte en la Tierra configurando el *socius* y la cultura. Esta dualidad instaurada por los tiempos primigenios no definía la presencia de algo desde la negación del otro, sino que consideraba que los elementos se complementan en su dualidad. Por ello aunque cada elemento es independiente el uno del otro, se relacionan y corresponden los unos con los otros en multiplicidad.

Desde la caída de *kaliwirnae*, los dioses ancestrales les enseñan a ser *jiwi* (gente) en pensamiento, en palabra y en acción a sus hijos. Es así como también les enseñan a pensar como *sikuani* a partir de mostrarles la manera de invocar la fuerza de las cosas para activar el *jumape* de ellas y que las cosas les enseñen a crear mundo, es decir, a construir la cultura material⁷¹, lo que le permite a la gente mediar en sus acciones cotidianas la fuerza del mundo de lo celeste, la fuerza de los dioses ancestrales. Entonces, les enseñan la palabra hecha *waji* para invocar el *jumape* de los animales y sus propiedades y habilidades para satisfacer las necesidades básicas. En la historia tradicional que se cuenta a continuación, a partir del poder de la palabra se llama e invoca la fuerza hecha sombra de una diosa ancestral que enseña, en sueños, la técnica de elaboración del sebucán y le permite a la aprendiz pensar - actuar desde el *jumape* (la sombra y fuerza vital de la diosa ancestral) las necesidades de la comunidad y el desarrollo de las tecnologías para facilitar el procesamiento de alimentos, en este caso la yuca brava.

La gente *sikuani* había aprendido en *kaliawirinae* a recoger el alimento fundamental de ellos, que es la yuca brava. *Furnaminali* les enseña la manera de procesar la yuca para hacer mañoco y casabe, sin embargo, después de ser cosechada y rayada esta quedaba amarga, imposible de ser usada para el consumo humano.

Al ver esto *Furna* los llama y les dice:

71 Concepto que se usa en la antropología para referirse a los objetos, artefactos y materiales con los que una sociedad se enfrenta a los problemas más prácticos de la vida cotidiana.

–Es que tienen que exprimirla.

–Pero como se hace–, preguntaron ellos.

–Pues toca hacer *woboto* (sebucán).

Al inicio ellos lo intentaron con el cuero del güio (el güio cuando cambian de piel dejan su cuero sobre la sabana), no obstante, al recogerlo e intentar usarlo este no tenía la fuerza vital del movimiento para apretar y exprimir la yuca, en este caso solo era la imagen.

–A bueno, pero... ¿Cómo hacemos eso?–, preguntaron.

Entonces que llamaron a Kuwei para que les enseñara el diseño y el tejido.

–No, que dijo Kuwei que toca pensar la historia de *jomowabi* y con el pensamiento llamar la madre ancestral Jomowabi (güio ancestral), yo les doy *waji* para que la invoquen y estudian la imagen haber cómo hace⁷².

En esta narración de la madre ancestral Jomowabi, el rezo entregado de Kuwei permite ir en pensamiento/fuerza hasta donde la madre ancestral *piasaiwi* de los tiempos primordiales, invocar su *jumape* y preguntarle por su habilidad para apretar, en esta medida lo que pone en juego el preguntar en la historia tradicional es cómo el güio –que es constrictor– logra la fuerza para exprimir. Entonces, en la medida en que se va cantando el rezo y estudiando el diseño que posee el güio, el cuerpo de la persona se impregna de la habilidad constrictora, deviene güio a partir del *jumape* invocado desde el diseño propio del animal.

Es así como se llama la presencia espiritual de la madre primordial, para mirar cómo funciona en el tejido/diseño el movimiento del animal para con ello hacer sebucán, es decir, que la habilidad contada en las inscripciones de la piel del güio, el animal se transforma de manera demiúrgica en una habilidad para tejer y que el objeto creado tenga la habilidad del animal invocado. De esta manera, la sombra *jomowawi* funciona

72 Relato del abuelo José Antonio Kasulúa, texto compilado por Edwin Agudelo (2004).

como fuerza vital que se impregna en los humanos y les enseña a pensar. El reflejo de esta acción queda en el sebucán como imagen o diseño tradicional, que se va a encargar de recordar cotidianamente la fuerza ancestral primigenia.

El sebucán es un elemento artesanal que, en la medida en que se alarga, aprieta la masa de yuca que es depositada en su vientre para, con el movimiento y la fuerza del estiramiento, lograr exprimir el ácido que contiene la masa de yuca. El güio, para alimentarse, enrosca su parte final en un árbol se estira, agarra la presa y se contrae inmediatamente, es un movimiento de alargarse para después contraerse, se relaja para que entre el alimento en la amplitud del cuerpo para así alargarse, adelgazar e ir exprimiendo los líquidos vitales del cuerpo ingerido; de la misma forma funciona el sebucán. Este es un objeto enseñado por los dioses para que el ser humano viva en la fuerza de *nakuene*, el mundo.

Después de este camino y domesticado el saber, a la gente no le queda más sino repetir los comportamientos en forma de *habitus*. Todo el saber queda inscrito en los sujetos y sobre el territorio para recordar los acontecimientos primordiales en función del tiempo actual, en esta medida, la cognición cultural que se configura amarra pasado y presente en función del buen pensar el porvenir. Esta es una suerte de tecnología demiúrgica de pensamiento hecho objeto cotidiano y diseño tradicional con la fuerza de *Liweisi*. Los diseños tradicionales son, entonces, para las comunidades indígenas formas de inscripción de las tradiciones orales que remiten a acontecimientos primordiales y socioculturales, así como a formas cotidianas de devenir en los tiempos contemporáneos.

Volvamos con *itane*, la palabra que designa la imagen, los diseños tradicionales y el firmamento. Desde los años ochenta, en el proceso de unificación de un alfabeto único para las diferentes variables fonológicas del sikuani, la palabra *itane* designa también la letra alfabética. Para el caso de las comunidades indígenas el pensamiento está amarrado a los acontecimientos primordiales y su revitalización se hace presencia en el médico tradicional; ver es mirar los acontecimientos primordiales lo cual está directamente relacionado con escuchar, por eso el concepto de visión significa ver/ escuchar algo del pasado que se vuelve presente. En esta medida la palabra en su materialidad, en la letra, no remite a un significado sino a un mundo de sentido, de percepción y de sinergia con los acontecimientos primordiales, su reducción a un sistema fonográfico obliga a reducir el campo de enunciación sobre el cual opera la performatividad discursiva de la palabra en una tradición oral.

La imagen fuerza/pensamiento

Por otra parte, actuar en el *jumape* de los objetos obliga a aprender a actuar de manera independiente en la palabra y en los diseños como fuerzas vitales en donde están inscritos y potenciados signos o fuerzas sígnicas que se sedentarizan en la vida cotidiana de la comunidad, pero que para los médicos tradicionales o *dopatubinu* son unos signos nomádicos que se pueden activar con la fuerza de la palabra y cuyo fin primordial es aprender a potenciarlos. Por ello, es necesario un aprendizaje específico en la semiografía de los signos imperceptibles que funcionan como *jumape* o sombra, potencia en todos los seres.

Una de las historias que explican esta forma de agenciar la vida es la historia de Yamaxuene, el dios del rayo, que tiene la casa en el mundo del cielo.

Después de haber concluido sus oficios en la tierra los Tsamanimonae (la familia Tsamani: Furnaminali, Kajuyali, Libinei, Tsamani, Ibarruwa y Kaweinalua) decidieron subir al cielo. Los *tsamanimonae* todos los días danzaban y cantaban mientras se alimentaban de *dana* –fruto del cielo–. Ellos querían alcanzar la levedad y de un salto subir. Sin embargo, en el cielo habitaba el dios del rayo, Yamaxuene, y a él se debía pedir permiso para habitar lo celeste. Cuando ascendieron, los hermanos le dijeron a Tsamani que fuera a la casa del rayo, pero que tuviera mucho cuidado porque éste era de muy mal genio y tenía una *wakapa* –macana o bastón de saber– con el cual acostumbraba a pegarle al cielo y al vibrar centelleaba, tronaba y caían rayos que lo podían matar, como solía suceder con la gente de la Tierra.

Tsamani, entonces, se convirtió en lagartija, se dio cuenta de que el rayo había dejado la *wakapa* (el diseño que poseía la hacía brillar mucho) y disimuladamente copió los signos escritos en la *wakapa* de Yamaxuene. Al día siguiente, Tsamani y sus hermanos volvieron a visitar al rayo, con una *wakapa* igual, pero inofensiva. El rayo se había ido temprano a sembrar conuco y Tsamani aprovechó, mientras la hija del rayo hablaba con sus hermanos para cambiar la *wakapa* original por la copia. Cuando llegó el viejo, este les dijo:

–¿Qué fue?

–No abuelito que nosotros ya terminamos el compromiso, ya hicimos todo lo que queríamos hacer, la Tierra, la gente toda; allá están todos. Entonces suegro ya nos venimos a vivir aquí.

–A bueno–, le dijo el abuelo rayo a Tsamani–. Pero entonces esperen, cuádrense aquí.

Pa, pa, les pegó con la *wakapa*⁷³ y nada ellos solo se reían.

–Esperen, me falta otra vez –dijo el abuelo. Les pegó de nuevo con la *wakapa* falsa y esta vez se cayeron al suelo y se pusieron a jugar, riéndose. Entonces Tsamani le dijo a Yamaxuene.

–Ahora nos toca a nosotros. Yo le voy a enseñar también, yo tengo la mía–. Y pa, pa, golpeó y lo mató. La hija de Yamaxuene le dijo a Tsamani:

–Usted mató al abuelito a mi papá.

Y Tsamani le contestó:

–No eso no es nada espere–. Lo recogió, le pegó los huesitos con peraman y lo soplo, *Sua*. Se compuso inmediatamente. Desde ese día se le compuso un poquito el genio al dios del rayo, Yamaxuene y la familia Tsamani pudieron poblar lo celeste convertidos en constelaciones⁷⁴.

Un diseño tradicional implica un alto nivel de conocimiento en el pensamiento ancestral o *Yuweisi*⁷⁵ y en las historias tradicionales o *Liweisi*, pues la concreción de ese conocimiento depende de la actuación de los médicos tradicionales en el aprendizaje del chamanismo y se usa no solo para servir de decorado, sino sobre todo para mirar

73 Es gracias, a su diseño, que las *wakapas* del rayo y de los chamanes tiene fuerza. La historia cuenta la confrontación de saber chamánico que tienen la familia Tsamani con Yamaxuene. Esta historia es la que sustenta el encuentro entre médicos tradicionales para confrontar sus saberes.

74 Relato José Antonio Kasulúa. Versión libre Edwin Agudelo (2005).

75 *Yuweisi* en este caso es el pensamiento ancestral que reúne y condensa una fuerza primordial vital que se pone en ejercicio en la medicina tradicional sikuani mediante los *waji* (rezos) y mediante el consejo en la historia tradicional sikuani (*Liweisi*). *Yuweisi* es una fuerza de pensamiento que implica recordar las historias, pero también es la memoria renovada por el corazón que hace que la historia de pensamiento se geste desde el origen.

qué potencia ha gestado el médico frente a su saber. Un caso de esto se da cuando hay encuentro de médicos tradicionales, en donde todo médico tradicional trae su figura, dibujo o *jutina*⁷⁶ pintada en la cara. Esta visión es una identificación del conocimiento que transita, incorporarlo parte de una experiencia de lo sagrado y del estudio en la naturaleza y en los espirituales, su uso potencia este saber. Cuando dos médicos tradicionales se prueban, se envían en la invisibilidad de la palabra hecha potencia e imagen (en pensamiento) una *jutina*, que cuando llega al ensoñar del otro, puede provocar la pérdida de la cordura de alguno de los dos pensadores, pues, en este caso, el diseño es una imagen/pensamiento que cumple la función de laberinto. Recorrer el camino de salida por este laberinto involucra la actuación en una forma de nomadismo del pensamiento, mediante rezos, para descubrir el saber engendrado por el laberinto y su forma de transición requiere del desarrollo del pensamiento multimodal y, en especial, la capacidad de un pensamiento flexible, que involucra entrar y salir de nuevos mundos; así como en la vida cotidiana ellos aprenden a entrar y salir entre culturas.

Esta historia, con el paso de los días, permitió visualizar algunas reflexiones sobre el destino que cumplen los diseños tradicionales para encriptar e inscribir la memoria cultural asegurando la reproducción de los comportamientos y logrando constituir unas epistemologías propias enmarcadas y desarrolladas en las historias tradicionales o *Liweisi*⁷⁷. Estas formas de inscripción ligadas al territorio –literacidad–, permiten, en el marco de una comunidad indígena, hacer visible el mito como modelo de pensamiento figural e ideográfico autónomo, al que corresponde su propio modo y esfera de verdad y de conocimiento, es decir, sus propios referentes epistémicos. En esta

76 Diseños particulares de los médicos tradicionales que surgen a partir del estudio en la ingestión del juipa (banisteriopsis caapi) y de inhalar Dopabeno, yopo (*Anadenatera peregrina*), que permiten que el dopatubino o médico tradicional visiona y pueda realizar estudio en el sueño y perciba la sombra primordial de las cosas; un ejemplo de estos diseños se puede encontrar en el *tsitsito* o maraca tradicional o en la *jutina* que se hace el médico en la cara, en donde plasma figuras invocadas desde el pensamiento de lo ancestral y que le dan una potencia, o *puakali*, impregnada de los espirituales en su estudio, permitiéndole tener más fuerza y protegerse de personas o enfermedades.

77 La historia tradicional para los sikuani es esa tela que recubre la historia y que no se ve porque forma parte de las prácticas de pensamiento. Así, cuando se incorpora la historia, se está aprendiendo una práctica de pensamiento colectiva, y al evocarla se recupera la memoria colectiva de *Liweisi*, de la historia tradicional, para dar consejo; pero, lo que interesa ahí no es solo la historia, sino que es justamente esa recubierta de pensamiento que trae consigo la historia que sale del corazón y que invoca el pensamiento ancestral venido de *kiwato-caracola ancestral*. En *kiwato* se condensa y fluye el pensamiento primordial, que es la fuerza vital de todas las cosas; el pensamiento ancestral venido de *kiwato* es entonces un pensamiento que bebe de la fuerza primordial del cosmos y que se instaura en el presente para guiar el aquí y el ahora, lo que es y lo que ha de ser.

perspectiva, se opone a los metarrelatos de la escritura alfabética como único mecanismo de constitución cultural, a la cultura letrada como mnemotecnica histórica e increpa a la escuela como dispositivo para imponer formas de poder.

Pensamiento ancestral o los mitos de refundación de las escuelas

Esa noche supe que algo había sucedido, que estaba atravesando un instante indecible, y que mi cuerpo y mi pensamiento iban a estar atados a recorridos sin fin entre dos culturas, dos territorios, miles de mundos; y entonces, el brujear indígena cruzó las fisuras de la *brujería de blanco*⁷⁸ –la escritura– reinstalándola en el campo del saber indígena. Al amanecer, observaba el llano en pleno con su sol bañando de color rojizo toda la vegetación a tal grado que la Tierra se hacía Sol.

Esa mañana, después de tomar caldo de pez curito, el abuelo Furnaminali me llamó y me envió a que me bañara –como otras mañanas y a lo largo de estos diez años– indicándome que había soñado y teníamos permiso del espiritual. Al regreso de refrescarme en el caño sorbimos dopa (*Anadenatera peregrina*), mascamos *juipa* (*banisteriopsis caapi*) y volví a escuchar el sonido del *tsisito* a manos del abuelo mientras reiniciaba las historias de saber.

Cuando la escuela no reconoce las historias de saber y la palabra de origen como parte de ella, estos saberes locales desafían el andamiaje de la cultura y van arrasando poco a poco la posibilidad de producir conocimiento nuevo, en esta medida, cuando la escuela se apoya en la cultura como forma del folclore, solo busca acumulados anecdóticos. Al ser la escuela y la cultura letrada un aparato de poder, los sujetos minorizados que la reconocen terminan viendo en ella una salvación de la cultura, la aceptan sin posición crítica, la reconocen y la reproducen de forma natural. Por tal motivo, la escuela no logra su función de mediadora, pues impone significados en la posibilidad de acercarme al otro para que el otro me acepte y no para crear el diferendo en su sentido político, ético, estético y epistémico. En esta medida se ejerce bien el proceso de canibalización, pues construimos metarrelatos de ellos brujeándolos

78 Mahecha Rubio, Dany. Leer y escribir “Brujería de blanco”: Los procesos de escolarización en el Bajo Apáporis, en Educación, escuela y territorio en la amazonia colombiana. Compilador. Omar Alberto Garzón Chirivi. Fundación GAIA Amazonas. Bogotá D.C 2006.

con la escritura (brujería del blanco) para que hablen con nuestra palabra, por demás fruto de juristas de la ciudad letrada. Callarlo, domesticarlo, hacer que no se nombre o que se nombre con la palabra/pensamiento del blanco.

Una anécdota particular de esto, que me hizo visible de forma profunda la fuerza que tiene la escuela como agenciamiento de poder de la cultura mayoritaria y como instauradora de la cultura letrada, es la manera como algunos líderes de la comunidad sikuani, resguardo Wacoyo (Puerto Gaitán, Meta), señalan de forma particular que la cultura no se pierde porque ya está materializada en los libros. Un ejemplo de esto es la experiencia que tuve a raíz de una investigación sobre historia local. La persona interesada en hacer dicha investigación les dijo que el producto de esto era un libro que iba a ser publicado. La propuesta despertó gran interés entre el sector seleccionado y partícipe en la investigación, pues para ellos, como me lo señalaron en diferentes ocasiones, era muy importante ser autores de un libro con sus historias.

De la misma manera, el libro despertó diferentes disputas en relación con el problema de la autoría, el tema central de la discusión no era hacer un libro, el tema a tratar o la posibilidad de recrear la cultura (pues esto a fin de cuentas lo definía la persona que investigaba). El punto fundamental de la discusión se centraba, de forma paralela a la investigación, en ¿quiénes eran los autores? ¿Qué familias y personas iban a aparecer en el libro? Esto implicaba el reconocimiento de autoría, fundamentado en el valor de la escritura y de la cultura letrada, que produciría una redistribución del poder y de los liderazgos para la toma de decisiones en la comunidad.

El fin último de tal empresa era la posibilidad de que el libro *con esas historias* hiciera parte de las *bibliotecas* de cada escuela del resguardo para permitir la difusión de las historias contadas por sus autores. Lo particular de este evento es que los diferentes libros de historias tradicionales realizados para la comunidad sikuani, se encuentran en los armarios de las escuelas del resguardo sin que tengan una función específica en los procesos educativos. Es decir, el libro, allá como acá, se acumula en los anaqueles de la historia, no siempre tiene de manera visible una función culturalmente definida, corresponde más al arte de escribir que al arte de pensar, y es símbolo de que un sujeto o una cultura tienen conocimiento acumulado y poseen un poder libresco, en donde no se formula un reconocimiento de la experiencia. Así, se vuelve anecdótica por que la tradición forma parte de un pasado remoto como parte del recuerdo, un pasado que no se va ni se quiere volver a vivir, su lugar está en el pasado, es decir, en el olvido.

Esta anécdota tiene su reafirmación con otra historia. En varias de mis visitas con estudiantes de la Universidad Pedagógica Nacional del Departamento de Lenguas, preguntaban a algunos líderes sobre sus historias tradicionales. La respuesta casual era comúnmente:

–¡Ah!, ustedes quieren conocer sobre nuestra historia tradicional, por favor siéntense.

En lengua llama a una de sus hijas y le dice que traiga una cartilla de las historias de los sikuanis del Bienestar Familiar (cartilla producida en los años noventa), cuando llega a sus manos, señalando a uno de los estudiantes dice:

– Pues usted lea, ahí están todas nuestras historias tradicionales.

Aunque el evento procede de una forma de teatralización frente al colono, la insistencia en la recopilación de las historias tradicionales para tenerlas en la biblioteca de la escuela termina siendo un acto que, más que revitalizar la cultura, lo que logra es comprimir todo el fundamento social y cultural de la oralidad en un ejercicio de anonimato pero, en especial, aislado de todo contacto de réplica cultural, puesto que lo que se deja por fuera en este acto es el principio de *Liweisi* y de *Yuweisi* como fundamento de creación y de recreación de la cultura, sobre todo como una práctica estética que involucra una acción política y epistémica. Es decir, lo que se reafirma es la cultura como forma de acumulación de pasado que se materializa en el libro. En esta medida, la creación cultural producto de una experiencia social y culturalmente acumulada, producto de un ejercicio epistémico propio, se encuentra en el entramado de la escuela de forma anecdótica, no como creadora de saberes diferenciales, sino como productos para ser adquiridos y para provocar algún tipo de aceptación en el mundo del consenso.

En esta vía, y para nuestro caso, la etnoeducación se ha expresado de dos formas: la primera, anecdóticamente, cuando la escuela instauro la idea de cultura bajo el paradigma de la racialidad y la etnicidad como fundamento mítico que determina una ontología o un ser de la cultura propios del concepto de identidad de los estados nación y en función del folclore. En la medida en que se pasa la cultura por la escuela, sin reflexión y sin crítica, se busca visibilizar los productos de la cultura como única manera de articularse y de ser reconocidos socialmente (en una economía liberal)

como productores de artículos. En este caso, la cultura emerge en la escuela desde el discurso oficial, y su forma de visibilidad en el plan de estudios y en el currículo visible es mediante la enseñanza de la *lengua materna* y *las artes tradicionales*.

Para el caso de la lengua materna, el uso y desarrollo de su enseñanza se realiza bajo los parámetros de la cultura letrada y no bajo las lógicas de la oralidad que se apoya en un sistema de pensamiento semasiográfico; en esta medida, el dispositivo social que se afirma es el de la escritura entramada en la literacidad de la enseñanza del español. Esto excluye, por ejemplo, los sentidos culturales que implican el uso de las palabras en lengua materna y la variabilidad que introduce de acuerdo con el contexto o la situación en la cual se enuncia la palabra, pero, sobre todo, al ser un encuentro obligado con el español, las relaciones axiológicas y epistémicas que determinan una lengua en contexto se ven reducidas a la forma de traducción para la lengua hegemónica sobre la cual circula el conocimiento en la escuela. De esta manera se obvian los significados propios de la lengua, disminuyendo de forma radical su capacidad de construir conceptos diferenciales, buscando que las palabras se equiparen a la posibilidad valorativa y de comunicación con el mundo del blanco.

Así mismo, las artes tradicionales (artesanía y danzas propias) se enseñan en su sentido de producto, en función de poner en el mundo del espectáculo y del comercio la producción estética propia como capital de consumo y no en su función de desarrollo de pensamiento y práctica simbólica. Por ejemplo, la creación de un diseño tradicional involucra niveles de abstracción y de simbolismo que se crean de forma cultural y que surgen como estudio del mundo de lo sagrado que, en la escuela, suelen ser anulados como procesos de pensamiento en función de lo *bello*.

La segunda forma, es cuando la etnoeducación cumple un papel mediador para el pensamiento occidental y las disciplinas y conocimientos propuestos por la cultura letrada en su sentido de verdad; en este caso, la cultura hace su papel de didáctica en contexto, es decir, se usan elementos o conocimientos de la cultura para poder enseñar lo que se consideran las materias fundamentales del currículo, en esta perspectiva, los saberes locales pasan a ser mediadores del conocimiento global sin que ellos sean productos de la valoración y la reflexión crítica en relación con su poder de producción de nuevos conocimientos. Igualmente se realiza la producción anecdótica de la cultura, pero, además, es usada con fines nobles. Por tal motivo, es común en nuestras agendas educativas que el discurso del otro replique nuestra forma de pensar para

desde ahí poder afirmarse, entonces, la inclusión se limita a ¿cómo el pensamiento moderno me permite hablar como diferente?, reproduciendo el discurso hegemónico o usando las formas de enunciar sobre la diferencia de Occidente y no buscando reconocer la diferencia epistémica del discurso minorizado.

Así construimos al otro a *nuestra imagen y semejanza* y hacemos que nos replique, y el lenguaje nuestro se vuelve una forma de afirmarnos sobre el otro y, de la misma manera, hacer que el otro sea visible con nuestro lenguaje haciéndolo cercano a nuestra episteme. Es decir que, para poder hacer, debe emparentarse discursivamente replicando y repitiendo el discurso del mayoritario, en la medida en que se sigue considerando el pensamiento propio como no productor de conocimiento, sino como agenciador de mitos integrados solo al mundo del folclore. De esta manera, el otro devora el discurso oficial y solo se siente capaz de afirmarse en él, por eso se hace una mismidad con esa otra palabra, no gesta un nuevo discurso desde su pensamiento al no considerar que su pensamiento sea posible de ser instalado como conocimiento en el mundo de la cultura letrada. La poética oral se vuelve entonces una poética escrituraria, reproduciendo en gran medida la lógica de la escuela.

En el caso del pensamiento ancestral, este instaura y define una episteme que no repite ni reanuda la epistemología occidental, pues su forma de proceder radica en el cuerpo como memoria construida desde la territorialidad de la cultura; su forma de pensar recorre otro camino. Cuando el pensamiento ancestral se aplica en función de un modelo educativo, este acontecimiento lo que hace es producir una crítica sobre el pensamiento hegemónico y obliga, necesariamente, a que la educación y la vida deban ser pensadas y habitadas de otra forma. En esta medida, el pensamiento ancestral se vuelve una forma de interculturalidad crítica que, para nuestro caso, involucra doble vía de pensamiento: por un lado, la acción fundamental del reconocimiento de los saberes locales dentro y fuera de la escuela, del hacer inmanente al hacer trascendente (como dispositivo de poder en donde circula de manera fundamental el conocimiento), es esencial en la producción y circulación de nuevos conocimientos y nuevos saberes, en la necesidad de entender este saber emergente como una nueva forma de actuación frente a la vida, que sirve de crítica epistémica a nuestra forma de ser, de hacer y de vivir.

Uno de los problemas del concepto de interculturalidad es que en Latinoamérica se ha cruzado con conceptos como el de multi- y pluriculturalidad, partiendo así en la genealogía del concepto desde formas de ser tratados por las perspectivas europeas y anglosajonas que reconocen estos términos como forma de inclusión social para migrantes y de entrada descartan la posibilidad de reconocimiento epistémico, abogando más por un principio de tolerancia (en términos de aceptación) que de mezcla. Para Latinoamérica, asumir estas nociones desde el concepto de interculturalidad, implica el reconocimiento del otro en el plano racional y sensorial, es decir, aceptar este concepto como constitutivo del hacer en nuestro continente, obligando a producir análisis e interpretaciones de las realidades desde lugares ajenos a las narrativas oficiales en la medida en que reconoce el valor histórico, social, cultural, estético y epistémico en la producción de nuevas subjetividades y nuevos saberes, sin negar el pasado, sino que, desde su reconocimiento, plantean otros niveles de interpretación de la realidad. Para nuestro caso, la cuestión no involucra una pregunta por la identidad, sino por la trama de experiencias y vivencias que configuran sociedades que son en un mismo tiempo campesinas/indígenas, indígenas, afrodescendientes y populares, que en esa mismidad son obligadas a negarse por la vergüenza impuesta desde los discursos oficiales. El mestizaje obliga al reconocimiento de la diversidad y la interculturalidad, entonces, no basta con la invención de la fábula del malo (el otro), toca inventar/definir también al fabulador.

Por otro lado, el concepto de diversidad se ha fundamentado sobre el rasgo de la diferencia colonial, que presupone la existencia del otro racialmente puro, con el cual no nos podemos mezclar, pues sus conocimientos no sirven de universales por su lugar de enunciación (axiológicamente no son correctos para la cultura hegemónica), a diferencia de nuestros conocimientos que son productos objetivos y transhistóricos. En esta vía, se afirma que ellos tienen que aprender de nosotros y mezclarse, pero así mismo se afirma que nosotros no podemos aprender de ellos. Por ello, las comunidades académicas hacen énfasis en la diferencia como dispositivo de separación, en donde esa diferencia es objeto exótico o esotérico que no compromete la construcción en el diferendo.

El concepto de diversidad involucra la diferencia y el aprendizaje mutuo. Implica también que la realidad en los territorios latinoamericanos no tiene una sola forma agenciada, sino que justamente esas otras lenguas le dan sentido al ser de este territo-

rio y sus habitantes. Tenemos la mala costumbre de juzgar lo de los otros de manera romántica, es decir exótica y esotérica, mientras que nuestra lengua solo nombra la verdad así esta se construya también bajo ideales románticos.

Entonces, conceptos como *Yuweisi* (pensamiento que sale del corazón en lengua sikuani) o *itane*, como propuesta epistemológica del diferendo, ponen en escena algunas prácticas simbólicas ancestrales, que miran los significados y sentidos que se le dan a la palabra *pensamiento* en una tradición indígena y los implicados cognitivos que esta traducción tiene en función del mundo de la escuela. En otras palabras, los conceptos de *Yuweisi* e *itane* son saberes ancestrales, que resignifican y problematizan la manera como se han naturalizado los saberes y la epistemología en las sociedades occidentales y occidentalizadas en el mundo de la escuela. En esta medida, este trabajo es una invitación a deconstruir y repensar la escuela en las comunidades indígenas.

Así mismo, estas formas epistemológicas emanadas de los saberes ancestrales implican un posicionamiento crítico para el mundo de la escuela occidental, pues proponen otros modelos epistémicos desde perspectivas complejas, que resignifican el mundo de la vida y fundamenta otras formas de hacer y entender lo educativo. En esta perspectiva, la escuela se entiende como mediadora e intercultural, en donde su función es cumplir como mecanismo de creación de nuevos conocimientos desde la reflexión de los saberes locales. Hablar de interculturalidad implica entender el diálogo de los saberes en los encuentros entre interlocutores, entre grupos que se reconocen recíprocamente la capacidad y el derecho a la creación cultural y epistémica, proponiendo el saber local como instancia de dicho diálogo. Así, la interculturalidad como escenario de aprendizaje y circulación de saberes del otro en contextos complejos sirve de crítica cultural para la sociedad mayoritaria pues reevalúa nuestras formas de hacer y pensar el mundo y, en esta medida, entender que el encuentro con otras tradiciones y otras culturas enriquece nuestra visión del mundo y de la vida.

Bibliografía

- Castaneda, C. (1996). *Viaje a Ixtlán*. Fondo de Cultura Económica. Colombia.
- Deleuze, G. Guattari, F. (1998) *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós. Barcelona.
- León-Portilla, M. (2003). *Literaturas indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica. Colecciones MAPFRE -. México.
- Mahecha, D. (2006). Leer y escribir “Brujería de blanco”: Los procesos de escolarización en el Bajo Apáporis. En O. A. Garzón (comp.), *Educación, escuela y territorio en la amazonia colombiana*. Fundación GAIA Amazonas. Bogotá D.C.
- Queixalos, F. (1986). Neologismo metalingüístico en Sikuani. *Revista Maguaré*, 4.
- Torres, W. (1994). Waji: «rezo» chamanístico Sikuani. *Revista Museo del oro*, 37.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Cats.

Capítulo 5. Las historias tradicionales:

elemento vital de las escrituras constelares Sikuani

Magnolia Sanabria Rojas⁷⁹

El presente artículo presenta una parte de los hallazgos de la investigación “Escuela e interculturalidad: el caso de las escrituras constelares Sikuani” para optar al título de Magíster en Educación de la Universidad Nacional de Colombia, trabajo desarrollado en los resguardos Wakoyo y Domoplanas del municipio de Puerto Gaitán en el departamento del Meta, durante los años 2007 y 2010. Uno de los propósitos fue caracterizar las escrituras constelares sikuani, dentro de las cuales se encuentran las historias tradicionales.

La población con la cual se trabajó fue con tres médicos tradicionales, varias abuelas y algunos líderes de cada resguardo. La propuesta fue desarrollada con los adultos de la comunidad Mangal, con el profesor y los veinte niños de la escuela San Rafael del resguardo Domoplanas.

Como parte de los resultados, se presenta una problematización teórica sobre la oralidad y la escritura, y se muestran las historias tradicionales como elemento vital de saber ancestral, que dan cuenta de la relación entre lo celeste y la cotidianidad de un pueblo oral.

⁷⁹ Profesora del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi. msanabria@pedagogica.edu.co

Oralidad y escritura constelar

La oralidad de los pueblos ancestrales como el sikuani, por un lado, no está subordinada a la escritura alfabética y, por otro, constituye un sistema de significación que involucra más que la voz, como lo refiere Lienhard (1990): “[...] la oralidad hay que entenderla entonces como conversación, en la que intervienen no solo las ondas sonoras de la voz, sino también los múltiples códigos expresivos que afectan a todos nuestros sentidos de percepción” (p. 12). Para el caso de las comunidades indígenas, esos códigos están referidos a la tradición y a la memoria ancestral, la cual vincula y constituye pensamiento, pero en función de la colectividad, no de lo individual, de manera que la oralidad:

es acumulativa por cuanto depende de un saber ancestral reservado por los sujetos, se reflexiona y se actualiza constantemente; es un saber experiencial porque parte de las relaciones construidas en la interacción con otros seres, entre los humanos por generaciones y constituye una ecosofía que configura un modo de ser, de existir; implica también una forma de hacer la vida que corresponde a una ética y una estética del ser (esa relación con la naturaleza, con el entorno, con los otros, es decir, la configuración de espiritualidad) y en esa medida, también constituye una topofilia en la cual el territorio se nombra y se siente con y desde el cuerpo. El cuerpo, así pensado, es uno con el territorio, constituyendo ser, territorio y comunidad, un mismo cuerpo manifiesto en signos, símbolos sentidos y significaciones (Agudelo y Sanabria, 2010, p. 5).

Desde esta perspectiva, la oralidad en sociedades indígenas configura una práctica simbólica, estética, materializada mediante inscripciones en prácticas tradicionales como la danza, rituales (Agudelo y Sanabria, 2010, p. 5), en formas de ver, leer y organizar el territorio, de construir sus cosmovisiones para narrar hechos de tiempos pasados o recientes y con ello vitalizar la historia tradicional y los saberes que le están conexos.

No obstante, debe aclararse que estos sistemas de inscripción gráfica, para los pueblos orales, no constituyen un *continuum* entre la expresión verbal y la inscripción, en tanto que la voz es, en sí misma, un sistema de comunicación que le está relacionado, tal como lo señalan Deleuze y Guattari (1995): “un baile sobre la tierra, un dibujo sobre la pared, un gesto, una actitud, una marca sobre el cuerpo son sistemas gráficos independientes del habla, de lo oral, pero que le están relacionados” (p. 157).

A esa materialización de la oralidad, a esos sistemas de inscripción, es a lo que se llamará escritura en esta investigación, y que, a diferencia de lo que plantea Ong (1987) cuando dice:

El uso del término “escritura” con ese sentido más amplio, para incluir toda marca semiótica, hace trivial su significado. La irrupción decisiva y única de los nuevos mundos del saber no se logró dentro de la conciencia humana al inventarse la simple marca semiótica, sino al concebirse un sistema codificado de signos visibles por medio del cual un escritor podía determinar las palabras exactas que el lector generaría a partir del texto. Esto es lo que hoy en día llamamos “escritura” en su acepción más estricta (p. 87),

no es una concepción *trivial* en tanto que, para las sociedades orales latinoamericanas, constituye un sistema de pensamiento y de saber, una forma de revitalización de la memoria larga. Menos aun cuando Calvet (2007) hace un ejercicio de revisión etimológico de la palabra escritura encontrando que esta se relaciona con la memoria, con el dejar huella, con el secreto, el misterio y no con la voz directamente⁸⁰. El concepto de *escritura*, entonces, se refiere a procesos de fijación de memoria, de construcción de sentido, de colectividad, de abstracción, de pensamiento.

La escritura, por tanto, corresponde a la “expresión no oral, a un sistema de notación gráfica” o “literalidad” (Mignolo, 1994, p. 119). La escritura es un medio de comunicación (McLuhan, 1988), un sistema de inscripción gráfico⁸¹, “una herramienta al servicio de la comunidad que la crea o adapta, y que no tiene como tal algún poder real” (Lienhard, 1990, p. 36); es un sistema mnemotécnico, semasiográfico, topofílico, corporal, colectivo y comunitario que da cuenta de sistemas de pensamiento independientes de la palabra.

80 Ver cita No. 7 en este libro. (Calvet, 2007, p. 31).

81 Lienhard (1990), basado en los planteamientos de Cardona señala: “[un sistema gráfico será, pues, cada conjunto (finito y numerable) de signos en el cual se asocian a los elementos gráficos, significados distintos y explicitables por la comunidad”, si relativizamos la noción de ‘finito y numerable’ (podría haber sistemas abiertos), y si sustituimos ‘sensible’ por ‘gráfico’ (el kipu andino incluye signos táctiles), tendremos un concepto de la escritura despojado de toda referencia a los sistemas fonográficos clásicos” (p. 38).

Concepto de escritura constelar

Entendida la escritura como un sistema de inscripción que permite mantener viva la memoria étnica y su sistema de pensamiento diferencial, complejo, en sociedades orales, se evidencia que existen, en términos de Deleuze y Guattari (1995), relaciones rizomáticas, es decir, conexiones que vinculan la multiplicidad y lo único de esta multiplicidad, sin dejarse reducir a lo único ni a lo múltiple. La escritura constituye este tipo de relaciones enlazando historia tradicional, georreferencia y práctica cotidiana, pues permite a los miembros de una sociedad disponer de estos enlaces a partir de situaciones particulares en las que se requiere la presencia de la memoria para dar cuenta de algo conocido, sagrado, necesario, normativo, vivencial.

Una de estas formas de escritura es aquella que guarda una estrecha relación con lo celeste, con la apropiación de la fuerza de los seres que allí habitan, a la cual los médicos tradicionales les llaman *espirituales*, y que está inscrita en la cultura material, constituyen una escritura compleja a la cual he llamado *escritura constelar* (Sanabria, 2000, p. 13). Así lo referencia uno de los profesores del resguardo:

El hombre sikuani es un mundo relacionador, el hombre sikuani se relaciona con el bosque, con la sabana, con los ancestros, con el firmamento, las constelaciones; es un conocimiento en el cual creemos que las estrellas en una tradición son *kwemeni*, la serpiente, *kajuyali*, un grupito de estrellas que es *tsamanimonae* es un contexto muy amplio porque lleva una historia bien remarcada⁸².

Ese *mundo* y contexto *relacionador* del cual habla este profesor es la escritura constelar, es ese tejido de pensamiento complejo entre *el bosque, la sabana, los ancestros, las historias* (tradicionales), *las estrellas*, escritura que da cuenta de un saber y una memoria étnica.

Esta no es una característica del pueblo sikuani únicamente, se evidencia en muchas de las culturas latinoamericanas como la andina, tal como lo enuncia Félix Mendoza Poma (2008) al referirse a las imágenes del templo Qorikamcha:

82 Elber Gaitán, profesor de una de las sedes del Colegio Kwei. Explicación producto de la actividad sobre constelaciones del taller “Pensemos la escuela” realizado por el Grupo de Investigación Merawi (actividad de apoyo para los maestros). Institución Educativa Kuwei (26 de enero 2009).

[...] el símbolo se representa agrupaciones constelares de la Warawarqhawa y Ch'akasiltu, Orqorara que es el punto inmóvil en torno al que giran las constelaciones. La forma en cómo están dispuestas las estrellas en la parte alta del dibujo nos indican claramente el esquema geométrico de la Qallta basado en un estudio astronómico. Santa Cruz Pachakuti Sallq'amaywa representa la forma del origen del universo según el pensamiento de nuestros antepasados (óvalo superior), se trata de la representación del *Qhon Qhon* que significa las dos explosiones que dieron origen a la vida y todo lo que conocemos como universo (p. 4).

La escritura constelar toma su nombre de la relación con lo celeste (Sanabria, 2000, p. 3), no solo como inscripción georreferenciada en la cual, para el caso sikuani, parte de su historia de origen: “Todo era mar, cielo y mar y entre el medio del mar, en el centro del mundo -eso es en Santa Rita Trinidad- había una tierrita”⁸³, sino del concepto *itane* que los indígenas, en un ejercicio de traducción para *wowai*⁸⁴, denominan *letra*.

Si bien *itane* es considerado por Queixalos (1988, p. 58) *motivo decorativo y letra*, es un concepto mucho más amplio para nominar “los diseños o dibujos de *jutis*⁸⁵ y *wapas*⁸⁶, de *tsitsitos*⁸⁷ y de algunos elementos del chamán y en general de la cultura material” (Sanabria, 2000, p. 10). Edwin Agudelo (Agudelo, 2010, citado por Agudelo y Sanabria, 2010) señala:

Itane, desde los ochenta cuando se constituye el alfabeto fonético unificado de la comunidad sikuani designa letra e igualmente connota los conceptos de *imagen* y *firmamento*. La palabra *itane* está compuesta de *ita* que es la raíz léxica para *visión*, pero, a su vez, *itane* designa el firmamento (figura de estrellas), de esta manera, hay una relación de significados entre la visión como acción de ver algo y el firmamento en su posibilidad de lectura al ser observado; *itane*, a su vez, es imagen de algo, es decir el firmamento es la imagen de algo no nominado, pero que es posible de ser visto. Se podría decir que *itane* sería utilizado

83 Historia narrada por el abuelo José Antonio Kasulúa y recopilada por Edwin Agudelo (2006).

84 *Wowai*: hombre blanco en lengua sikuani.

85 *Juti*: pintura facial en lengua sikuani.

86 *Wapa*: *aba*, en lengua sikuani, una especie de bandeja circular sobre la cual se coloca la yuca cernida.

87 *Tsitsito*: maraca del médico tradicional en lengua sikuani.

para muchas cosas, puesto que todas las cosas pueden evocar una imagen, sin embargo este giro lingüístico para el firmamento nos designa necesariamente la importancia que posee el firmamento en la inscripción de huellas mitológicas que en él se han designado. En esta medida, la palabra *itane* no se puede traducir literalmente pues se reduciría el espectro de significados y sentidos que la cultura le otorga (p. 12).

La escritura constelar es, entonces, aquella inscripción que se refiere a lo celeste, particularmente a las estrellas (*tuluputo*⁸⁸) y la *itane* que evocan, constituyendo constelaciones como tejidos de relación con las historias tradicionales, con el saber ancestral, con la inscripción en la cultura material y con las lecturas que los sikuani hacen del entorno para hablar de la “experiencia vivencial e interpretación colectiva de una misma realidad (...) con sus principios lógicos (racionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad)” (Estermann, 1998, p. 139), con la cual guardan una relación estructural, características del pensamiento de sociedades como la sikuani.

Elementos de las escrituras constelares sikuani

Referirse a las escrituras constelares Sikuani es nombrar su cosmovisión, su cosmogonía; implica remitirse a las historias de origen o *Liweisi*⁸⁹, elemento vital de las escrituras constelares sikuanis, pues ellas dan cuenta del origen y la memoria larga de este pueblo.

Las escrituras constelares tienen como elementos constitutivos la historia tradicional, lo celeste y el comportamiento de los hombres quienes, en un ejercicio mnemotécnico para mantener la memoria viva, realizan acciones que dan cuenta de esos tiempos anteriores a él (Sanabria, 2011, p. 19).

Carlo Severi (2004) considera que mantener una transmisión de saber cultural es el rol de la memoria y de la pragmática, caracterizadas por su permanencia en el tiempo, pero también por su transformación simbólica a través de la acción donde, si bien algunos símbolos cambian en cuanto a que los hombres colectivamente actualizan sus acciones, no cambia la esencia de la práctica, constituyendo así una identidad

⁸⁸ *Tuluputo*: estrella en lengua sikuani.

⁸⁹ *Liweisi*: historia de origen que debe ser recordada desde el corazón. De la misma forma, *Liweisi* significa dar consejo.

compleja, a partir, en ocasiones, de connotaciones aparentemente contradictorias, de representaciones contraintuitivas cuyo fin es que la propagación del saber cultural sea exitoso .

No obstante, si bien la labor de realizar este ejercicio de pensamiento complejo y traducción le compete especialmente al médico tradicional⁹⁰, a los demás miembros de la comunidad les corresponde vitalizar la cultura con las acciones tradicionales como: conseguir y preparar los alimentos, hablar en su lengua, hablar por las tardes y noches en *unuma* contando historias, dejar en las generaciones más jóvenes arraigada la memoria larga, los tiempos antiguos y de los dioses.

Pero es justo en esta parte, en el comportamiento de los hombres, donde hay mayor debilidad en la mayoría de las comunidades de los resguardos Wacoyo y Domoplanas; por ello, en un pequeño ejercicio de vitalización de la memoria en este último resguardo, en especial en las comunidades Mangal y San Rafael, se trabajó con mayores⁹¹, un médico tradicional, los profesores y estudiantes de las escuelas de estas comunidades.

Una parte de este ejercicio consistió en narrar algunas de las historias tradicionales que estuvieran escritas en *nakua*⁹² y luego dibujarlas.

Se narró cómo al inicio del primer tiempo, a pesar de no existir nada, hubo unos primeros seres que la hicieron habitable gracias al poder de *Kuwei*⁹³ y la presencia de la familia ancestral o *tsamanimonae*, seis seres primigenios quienes, de acuerdo con lo que cuenta el abuelo José Antonio, nacieron de seis huevos: “Tsamani, Furnaminali, Kajuyali y Libinei y dos mujeres: Ibarruwa y Kaweinaruwa”, quienes guiarán el mundo de los *piasawi*⁹⁴ antes de ascender a lo celeste.

90 Diario de campo marzo 31 de 2010.

91 Adultos con más de 50 años de edad quienes querían aprender a leer y escribir en español “para saber qué dicen los letreros en el pueblo, saber qué dicen los contratos de la petrolera y para aprender a pensar como blanco” (Bernabé Chipiaje, diario de campo. Mangal, 20 de enero de 2010).

92 *Nakua*: (sik.) es el territorio, incluye lo celeste y la Tierra.

93 *Kwei*: dios ancestral primordial en lengua sikuani.

94 *Piasawi*: concepto sikuani para referirse a los primeros seres con apariencia animal, con habilidades para transformarse en lo que desearan y quienes dieron origen a algunos pueblos.

Tsamani es uno de los seres más importantes para los sikuanis, aparece en muchas de las historias tradicionales, en muchos de los objetos de la cultura material. Esta constelación se ve casi todo el año, pues fue la que desde su práctica de vida dejó enseñanza para médicos tradicionales y para la comunidad (figuras 2 y 3).



*Tsamani*⁹⁵



Talla de *tsamani* en un *tapi*.

⁹⁵ Dibujo realizado por un profesor del resguardo Wakoyo. 2008. Taller Pensemos la escuela. Realizado por grupo de investigación Merawi.

Una vez se narraron historias, se establecieron relaciones con algunas prácticas cotidianas como la preparación de los alimentos, el cuidado del conuco⁹⁶, los tiempos en los que aparecen ciertos animales, se estableció la relación de su calendario agrícola, pues la aparición en el cielo de cada constelación en una época del año determinada, no solo evoca la historia ancestral, sino que anuncia a los sikuani qué ocurrirá en la Tierra y cuáles prácticas ecosóficas realizar. Una muestra de ello es cuando aparece en el oriente la constelación de la Cruz del Sur, o *cabrilla del cielo* como le llaman en Wacoyo y Kawawirto, *bene* o *bokiela* en sikuani. Esta es la cabeza de Kwemeini (la Vía Láctea) y se asocia con el rayo, con el diluvio y con la ascensión de Tsamanimomae al cielo.

Anuncia la llegada del invierno, hacia finales del mes de marzo y mediados de abril⁹⁷. Por esta época suenan con mucha fuerza tres truenos, una vez esto ocurre vuela el comején y en seguida vuela el bachaco⁹⁸. Estas acciones evocan la llegada de Tsamanimomae a lo celeste, cuando solicitaron a rayo una Tierra y este se negó, pero también evocan un tiempo más antiguo cuando el joven que se convirtió en Kaliwirinae fue hasta el extremo de la Tierra, volvió y se quedó.

El saber sobre este tipo de escrituras lo posee toda la comunidad, el reconocer y realizar la lectura de lo celeste y de las inscripciones forma parte de la cotidianidad, mostrando sus cosmovisiones, sus formas de ver el mundo (Lenkersdoff, 1998). Estas escrituras integran una memoria poética que para el pueblo sikuani está relacionada con el concepto de *Liweisi* y de *Yuweisi*. Esta memoria “toma forma en las imágenes y diseños tradicionales de los sikuani. Es desde *Liweisi* de donde surgen los diseños tradicionales, pero es con *Yuweisi* como afloran en el estudio de *Liweisi*, de las historias tradicionales” (p. 11).

96 Conuco: (sik.) chagra o lugar de siembra tradicional sikuani.

97 Diarios de campo 30 de marzo de 2008 y 3 de abril de 2009.

98 Bachaco: se llama a la hormiga arriera. Diario de campo abril 3 de 2009.



Nakua⁹⁹

Otro elemento importante de estas historias es el origen del pensamiento como herramienta del sabedor, del médico tradicional, de *Tsamani* y *Liwinai*. El sabedor es quien organiza la comunidad, las acciones colectivas y a quien se le consultan las dificultades para que desde su saber resuelva y actúe, es *Yuweisi*.

Yuweisi, por, tanto es una acción ligada también a las escrituras constelares desde el ejercicio de la interpretación, el médico tradicional hace las veces de traductor para su comunidad leyendo una realidad, buscando con ello perspectivas o caminos de comprensión, solución y de comunicación de estos hallazgos para sí y para su comunidad. Pero también lo hacen los demás miembros de la comunidad (no con la misma complejidad), al explicar por qué realizan una acción particular como, por ejemplo, rezar la semilla al sembrarla en el conuco o soplar el alimento.

⁹⁹ Nakua: la tierra. Dibujo de un niño del resguardo Domoplanas 2010. Taller “Escrituras constelares” realizado por Magnolia Sanabria Rojas.

Al narrar entonces una historia tradicional ligada a la escritura constelar, se está realizando una escritura constelar, pues como ya se mencionó, vincula origen, comportamiento, pensamiento, traducción, saber.

Bibliografía

- Agudelo, E. y Sanabria, M. (2010). *Tapis, jütis y wapas: relación entre palabra y cultura material en diseños tradicionales sikuani del resguardo Wacoyo*. Sin publicar. Bogotá.
- Calvet, L. (2007). *Historia de la escritura*. Barcelona: Paidós Orígenes.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina, Abya Yala*. Quito, Abya – Yala.
- Fabre, A. (2005). *Diccionario Etnolingüístico Y Guía Bibliográfica De Los Pueblos Indígenas Sudamericanos*. Recuperado el 12 de agosto de 2007 de: http://acontratiempo.bibliotecanacional.gov.co/files/ediciones/revista-13/pdf/Investigacion_sobre_musicas_indigenas_Parte1.pdf
- Johannes, W y Simoneau K. (1992). *Folk literature of the Sikuani Indians*. Latin American Series 79. Los Ángeles: UCLA.
- Lenkersdorf, C. (1998). *Cosmovisiones*. México D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- McLuhan, M. (1988). *El medio es el masaje*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Mejía, A. (2006). *Saber sikuani: una experiencia de vida desde el apadrinamiento cultural*. Tesis de grado para optar al título de magíster en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología.
- Mendoza, F. (2008). *Qallqo – Muyu*. La Paz: Universidad Tawantinsuyu Ajlla. Recuperado de: www.rumijaque.com/documentos/articulos

- Mignolo, W.D. (1996). Herencias coloniales y teorías poscoloniales. En B. Gonzáles Stephan, *Cultura y Tercer Mundo: 1.Cambios en el Saber Académico*, (Cap. IV, pp. 99-136) Nueva Sociedad, Venezuela.
- Mignolo, W.D. (1995). Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations. *Poetics Today*, 34, 171-214.
- Mignolo, W.D. (1996). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, Julio – Diciembre 176-177.
- Ong, W. (1987). *Oralidad Y Escritura. Tecnologías de la Palabra*. Traducción de Angélica Scherp, Fondo de Cultura Económica, México.
- Queixalos, F. (1988). *Lenguas aborígenes de Colombia. Diccionarios. Diccionario sikuani – español*. Bogotá: Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes (Cecela), Universidad de los Andes.
- Queixalos, F. (1991). *Entre cantos y llantos. Tradición oral Sikuani*. Bogotá: Etnollano.
- Sanabria, M. (2000). *Escrituras constelares*. Tesis de grado para optar al título de Magíster en Etnoliteratura. Pasto: Universidad de Nariño.
- Sanabria, M. (2011). *Escuela e interculturalidad: el caso de las escrituras constelares sikuani*. Tesis de grado para optar al título de magíster en Educación. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Severi, C. (2004). Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10, 815-838.

Capítulo 6.

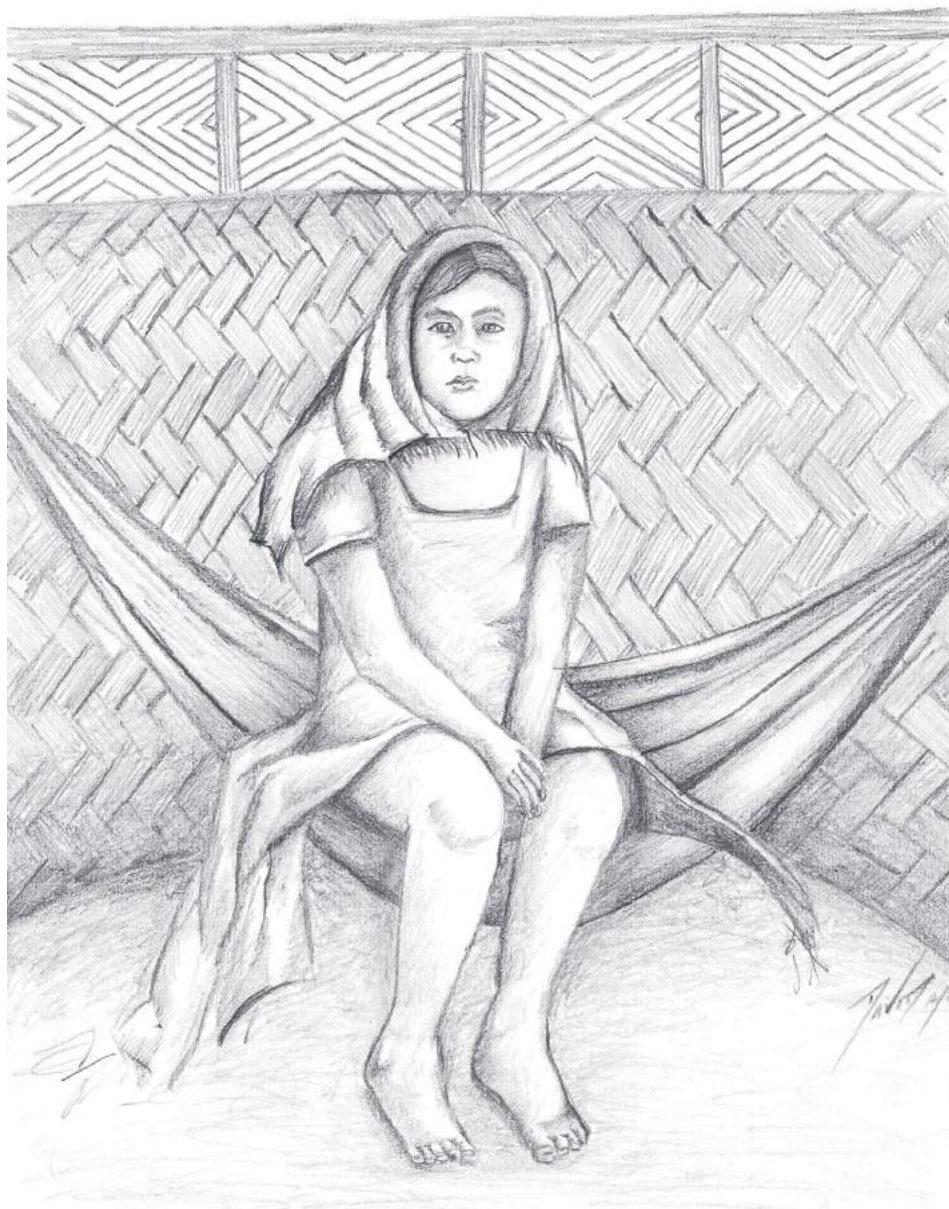
Discurso mítico y memoria reptil, como elementos de afirmación de la memoria étnica, en la práctica simbólica del ritual del rezo de pescado

Edwin Nelson Agudelo Blandón¹⁰⁰

En las prácticas simbólicas y en las historias tradicionales se va acumulando la experiencia colectiva de un pueblo que guarda en su cuerpo cultural la historia de los contactos, de las violencias, de las experiencias, de los aprendizajes. La memoria étnica no está ligada únicamente al discurso de lo oral, como parte de un evento comunicativo está relacionada con el hacer: lo corporal. Para explicar este evento comunicativo se deben entender las formas particulares epistemológicas de pensar el mundo por parte de los pueblos indios o indígenas.

En el discurso mítico habita una memoria reptil que se realiza como parte de una gramática del cuerpo y se vivencian en los acontecimientos. Al hablar de los campos simbólicos que se entrecruzan en el mundo de la inteligencia mítica, la palabra se concibe solo como un campo simbólico y está acompañada de todos los otros elementos simbólicos inmanentes en los hábitos como las acciones corporales, elementos kinestésicos y sinestésicos que configuran formas de comportamiento colectivo.

100 Profesor del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi. eagudelo@pedagogica.edu.co



Niña en *tulimawo*, después de su primera luna¹⁰¹

101 Niña en el encierro de su *tulimawo*, a quien le van a realizar el ritual de rezo de pescado. Ilustración de Julio Alejandro David Aya.

Este tipo de memoria no se realiza únicamente en la verbalización del lenguaje sino en procesos primarios del inconsciente que tienen su referente de interpretación en el pensamiento figural, en donde perviven sistemas de comunicación icónicos propios de arte, la poesía, del soñante y de las aves prehumanas, como lo señala Bateson (1998), “no existe tiempo gramatical, ningún adverbio simple de negación, ninguna marca modal” (p. 168), entre los sujetos que se comunican icónicamente. Lo que se conoce mejor es aquello de lo que se tiene menos consciencia, es decir, que el proceso de formación del hábito es una inmersión del conocimiento hacia niveles menos conscientes y más arcaicos. El inconsciente contiene no solo aquellos asuntos dolorosos que la inconsciencia prefiere no indagar sino también muchos asuntos que nos son tan familiares que no se necesita examinarlos.

Por consiguiente, el hábito constituye una de las más importante economías del pensamiento consciente. Se pueden realizar cosas sin pensar conscientemente en ellas, por ejemplo, la habilidad de un artista, o más bien, su demostración de habilidad, las actuaciones de los sujetos participantes indirectos (la comunidad) o directos como la familia, la niña o el médico tradicional, hábitos que durante el ritual se convierten en un mensaje sobre esa parte de su inconsciencia. Pero, el asunto no es tan sencillo, es conveniente profundizar en algunos tipos de conocimiento hasta los niveles inconscientes, al tiempo que es necesario mantener en la conciencia.

Hablando en sentido amplio, se puede profundizar en aquellos tipos de conocimiento que siguen siendo verdaderos independientemente de los cambios producidos en el ambiente, pero se debe mantener en la conciencia todos aquellos controles de la conducta que deben modificarse en cada caso concreto. Bateson (1998) afirma: “la economía del sistema empuja, de hecho, a los organismos a que hundan en el inconsciente aquellas generalidades de relación cuya verdad es permanente y a mantener en lo consciente los aspectos pragmáticos de cada caso particular” (p. 169).

El rezo de pescado es una práctica simbólica de la comunidad indígena Sikuani la cual marca el paso de niña a mujer, pero a su vez, se cumple un paso social, cultural y de ancestralidad en relación a los procesos de pensamiento propio y a las formas como epistémicamente los indígenas Sikuani comprenden la relación con la naturaleza y con la vida en general. Para Francisco Ortiz, el rezo de pescado es:

“En un sentido general el ritual inaugura una nueva etapa del individuo tanto desde el punto de vista de su desarrollo biológico. Como desde el punto de vista de su relación con la naturaleza misma. Se trata, en efecto, de momentos críticos del equilibrio Hombre-medio ambiente. Al aparecer un nuevo consumidor de carne animal o al surgir en un individuo la capacidad de multiplicar la especie humana.

El consumo de pescados no rezados provoca el rapto del individuo al mundo subacuático y, así, el rezo es considerado en general como el medio de defenderse de la acción de los seres de la naturaleza que en ciertas circunstancias apetecen de humanos para llevarlos con ellos” (Ortiz, 1991).

En este subyacen elementos simbólicos o hábitos que configuran la memoria étnica de los sikuani, pues los mitos tradicionales transmiten valores y costumbres que se ponen en juego en el ritual y cada uno de los momentos significativos obedecen a unas relaciones con las historias tradicionales, con el calendario ecológico y con la vida social que deparan una forma de constitución de memoria. En esta medida, el ritual en sí, en términos de constitución de lo social, depara formas de ecología lingüística y comunicativa en donde se integran unos procesos de aprendizaje de lo social, de lo cultural y de las formas de espiritualidad (saberes ancestrales) que constituyen y fundamentan la cultura, en este caso la sikuani.

Los *waji*¹⁰² (rezos) del médico tradicional en este ritual deparan la integración y el ingreso a un territorio que es a la vez físico y espiritual, en donde se recupera y despliega en el escenario del ritual la memoria ancestral a partir de una simbólica, alrededor de saber que en el cuerpo de los sujetos emergen, en donde la memoria se integra a unas redes de saber colectivo, mediados por cantos, danza, conjuros y rituales (de los sujetos culturales) en función de intercambios en el territorio ancestral. Por ello, para el caso del rezo de pescado y del saber del médico tradicional es más importante el ritual si este viene de otra comunidad o de otra etnia que forme parte de sus redes de saber compartidas en el territorio, pues se constituye una forma de ecología de los saberes que pone en escena el dominio del territorio y los espirituales que lo habitan. Cuando

102 Cantos y conjuros realizados por los médicos tradicionales.

hacemos referencia al territorio nos referimos al conocimiento biológico, ecológico, social y cultural que, desde la diversidad, un médico tradicional va aprendiendo en la experiencia de intercambio con otros pueblos y otros seres.

En esta perspectiva Viveiros de Castro (2010) expresa esta multinaturalidad de la siguiente manera:

La etnografía de la América indígena está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actantes o de agentes objetivos, humanos y no humanos –los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos–, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones preceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de “almas” semejantes. Esa semejanza incluye un mismo modo, por así decirlo performativo, de apercepción: los animales y demás no-humanos dotados de alma “se ven como personas” y, por consiguiente, “son personas”; es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales y existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo colectivo. Sin embargo, lo que esas personas ven –y por tanto lo que son en cuanto personas– constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena (p. 35).

Por eso, los elementos de la cultura configuran una red semiótica en donde signos e indicios acumulados y densificados históricamente se encriptan en la memoria cuerpo del colectivo en símbolos que engranan los saberes alrededor de la supervivencia, de los contactos, de los conflictos, de las resistencias como mecanismos de encriptación de la experiencia¹⁰³. Estos símbolos, que se repiten y reanudan en la práctica simbólica del ritual del rezo de pescado, forman parte de la configuración histórica de la memoria icónica de un pueblo de tradición oral desde las acciones performativas de lo oral e implican que el sistema de encriptación de la memoria histórica y colectiva va a estar asociado a una compleja red de elementos que se mantienen en el sistema profundo de la cultura y que, al haber constituido una verdad y un proceso de perfeccionamiento cultural y humano, quedan inscritos en prácticas simbólicas como

103 “Ha existido en los llanos del Orinoco un sistema de interdependencia regional y relaciones interétnicas entre los grupos” (Arvelo, 1989, p. 155; citado en introducción geografía humana de Colombia región la Orinoquía)..

elemento de percepción del mundo que al ser reanudado en las acciones rituales –que en este caso remiten a lo sagrado– permiten evocar eventos, experiencias o situaciones del pasado para conjurarlos en el presente como recordación de una experiencia que debe ser abandonada y curada de manera ritual y simbólica.

Es en estos términos que se puede esbozar la apuesta de lo que podría llamar, para oponerlo a la narración y a sus formas secuenciales, la memoria icónica. Una memoria que, sin poder representar los sonidos de la lengua, construye alrededor de la representación mental una serie de condiciones de su enunciación y preserva así, por sus propios medios, las huellas inscritas en la tradición por la experiencia del ritual. De esta manera se compone la memoria de un gran número de tradiciones por largo tiempo llamadas “orales” [...] entenderemos el concepto de arte de la memoria como un conjunto de prácticas que constituyen, así como vamos a verlo a propósito de ciertas tradiciones chamánicas, el contexto que guía la inferencia y, al mismo tiempo, el esquema que persiste y según el cual se orienta la evocación, y pues el tipo de imaginación que lo caracteriza (Severi, 2007, p. 19).

En este sentido, la memoria es un sistema de signos culturalmente condicionado (Ginzburg, 1989, p. 158), que incorpora la transmisión del patrimonio cognoscitivo y obliga a entender la comprensión de una cultura de tradición oral desde el desciframiento cinegético de la tradición (signos e indicios que constituyen una mántica que se incorpora al actuar de la cultura, semiótica y culturalmente se leen signos no comunes a todas las culturas). “Lo que caracteriza a este tipo de saber es su capacidad de remontarse desde datos experimentales aparentemente secundarios a una realidad compleja, no experimentada en forma directa. Podemos agregar que tales datos son dispuestos siempre por el observador de manera que den lugar a una secuencia narrativa, cuya formulación más simple podría ser la de “alguien pasó por ahí” (p. 144). El desciframiento cinegético designa cosas por medio de cosas que depende de la oralidad, su reanudación o su reiteración de núcleos semánticos y semióticos para su desciframiento y su interpretación.

Puesto que, como aún lo enseñaba Spencer, “toda acción que es realizada ahora por el instinto, en algún periodo anterior en la historia de las especies ha sido el resultado de la experiencia consciente”, podemos, analizando las técnicas instintivas e inconscientes de producción de formas de las poblaciones “salvajes” de nuestros días, comprender los actos conscientes y las conquistas

intelectuales que marcaron los primeros pasos de la actividad intelectual de los hombres de la prehistoria. Gracias a este proceso constante que hace que toda acción pensada que termina en un resultado satisfactorio es trasladada de la conciencia al nivel del instinto del espíritu, el análisis de la memoria automática del hombre, tal como se expresa en las formas más simples, permite analizar la evolución del espíritu en la especie humana (Severi, 2007, p. 37).

En este sentido se ha tomado el ritual de rezo de pescado por considerarlo una ceremonia que termina siendo la centralización y condensación de la cultura, pues reinicia en su integralidad y en sus relaciones holísticas la historia y la vida cultural y colectiva del pueblo sikuani; además de servir de reafirmación y *nucleación* de las narrativas culturales fundamentales.

Para el caso de la memoria mnésica, Severi (2007) afirma que “[...] la memoria de una sociedad jamás es una. Las memorias son siempre plurales” (p. 19), en este sentido, es preciso señalar que hay un elemento que es repetitivo dentro de las narrativas culturales y que se evidencia en todo el evento comunicativo del rezo de pescado pues al ser repetitivo se constituye en un rasgo que condensa unos hábitos, unas costumbres, unas historias míticas, cuentos y prácticas que ponen en evidencia los aprendizajes de la experiencia colectiva y que se evidencian día tras día en el consejo o *Liweisi*.

El núcleo narrativo sobre el cual se va a soportar el análisis son las narrativas asociadas a la historia de los *kawiri*, o caribes, a su canibalismo y a la cura de este, mediante una práctica simbólica como la apropiación del ritual de rezo de pescado que, seguramente, era propio de la cultura caribe. La apropiación y préstamo de rituales por parte de los pueblos indígenas son parte de las epistemologías indígenas pues implica el reconocimiento de los saberes del otro en función del aprendizaje cultural y la incorporación de lo otro que está vivo en el sistema de comprensión de lo propio dentro del territorio y de las relaciones entre los pueblos y los seres que lo habitan como fundamento de la vida y la diversidad. Reconocer y apropiar el discurso del otro es ampliar la red de saberes con los cuales se realiza la supervivencia. Esto teniendo en cuenta que:

En la concepción indígena la enfermedad proviene siempre del maleficio enviado por un enemigo, generalmente extranjero. Una enfermedad se cura devolviéndola a quien la envió y afecta generalmente a toda la comunidad. La víctima es un individuo, pero la agresión se dirige contra la comunidad, o así

lo percibe la comunidad solidaria. El recurrir a un chamán extranjero, es, pues, buscar la curación en el origen de la enfermedad. Un ejemplo muy sugestivo en ese sentido es el relato de cómo los piapoco aprendieron el rezo para curar los huesos. Según la tradición, el güio y la cazadora eran cuñados. Un día salieron de cacería y llegando a un caño, cada uno cogió por una ribera. Al cabo de un rato un grupo de gentes encontró al güio; lo despedazaron a machetazos pero no lo mataron. Después de que lo dejaron, el güio llamó a su cuñada quien acudió en su ayuda. El güio le dijo entonces a la cazadora que juntara sus pedazos y repitiera las palabras del rezo que iba a recitar enseguida. Así hicieron sin darse cuenta de que un indígena estaba escuchando. Desde entonces, la gente conoce el rezo para soldar huesos. Cuentan que el guahibo habló en idioma sikuani.

Encontramos en este relato un elemento constante en la concepción indígena de la medicina, cual es la creencia de que los rezos son más efectivos que se recitan en una lengua distinta a la propia. También es de anotar la presunción de que el rezo provenga de los animales, en este caso del abuelo de los animales, de quienes en general proviene la enfermedad (Ortiz, 1991, pp. 420-421).

La historia y trashumancia de los sikuani está relacionada con diferentes tipos de contacto y relación con otros grupos interétnicos, entre ellos el pueblo caribe. “Los kawiris¹⁰⁴ son identificados en los Llanos Orientales y en la selva amazónica (Colombia y Venezuela), como un grupo de indígenas que practicaban la antropofagia y el canibalismo y que, durante muchos siglos, mantuvieron un sistema de esclavismo en gran parte de estos territorios”. En la introducción del libro *El Orinoco ilustrado*, Arturo Cifuentes dice de los caribes, refiriéndose a lo apuntado por el misionero y cronista José Gumilla:

[...] uno de los grupos que opuso mayor resistencia en Sudamérica a las incursiones españolas fueron los caribes, altivos guerreros y navegantes que mediante sus incursiones sometieron y dominaron gran número de grupos y etnias.

104 “Ulloa: *canibali*. Anglería: *canibalibus*. *Canibal* y *caribe* son correlato de una misma voz indígena. En el diario del primer viaje Colón transcribe *canibales* (23 de noviembre), *caniba* (26 de noviembre) y *caribes* (26 de diciembre). Las Casas, comentando lo dicho por Pané (1988), escribe: “aquella gente debía ser lo que llamamos *caribes*, y entonces los llamaban y llamábamos *canibales*”. De este comentario infero que Pané escribió *canibales*; respeto, pues, su grafía pero aclarando que realmente eran los *caribes* (1988, p. 34).

Sus registros y colonizaciones se encuentran en las costas del Caribe y en las islas antillanas, así como en el interior del continente en las proximidades de los grandes ríos. Estos estuvieron casi siempre tras los sedentarios y matriarcales arawac, de los cuales tomaban y comerciaban mujeres y niños para su servicio, así como para la venta posterior a los holandeses con quienes efectuaron alianzas y comercio; un holandés daba al caribe por un prisionero (esclavo), llamado entre los caribes *Itoto*, una caja con el siguiente contenido de acuerdo con Gumilla: diez hachas, diez machetes, diez cuchillos, diez mazos de abalorios, una pieza de platilla para su guayucos, un espejo para pintarse la cara y una tijera que se utilizaba para redondear el cabello, además se les daba una escopeta, pólvora y balas, un frasco de aguardiente, agujas, anzuelos y alfileres.

Sus incursiones llegaron y se incrementaron por tal motivo hasta el interior de la Orinoquia y la Amazonia hasta recónditos lugares, alto guayabero, río Negro, el río Meta, etc.” (Gumilla, 1994, p. 12).

A partir del contacto de más de 400 años con los indígenas caribes o kawiris y fruto de la experiencia de relación conflictiva con ellos y con otros grupos, los sikuanis consolidaron una serie de prácticas que les permitían mantenerse y sobrevivir a partir de la apropiación elementos de los otros grupos con los cuales mantenían contacto, entre ellos los caribes. La nación caribe se consolidó con una economía y cultura muy fuertes alrededor de esclavizar a los otros pueblos indígenas de los llanos, de la selva y, en algunos casos, de la montaña, manteniendo este sistema económico aproximadamente durante 200 años.

En el transcurso de los siglos XVII y XVIII la caza de indios fue una actividad común en los llanos. Grupos especializados, los “caribes”, realizaban desplazamientos a larga distancia en busca de [piezas de esclavos] indígenas para intercambiarlas con los holandeses, franceses e ingleses establecidos en la Guayana, de quienes recibían armas de fuego, herramientas y otros bienes. Esta trata de esclavos nativos estuvo orientada a abastecer de fuerza de trabajo a más de cuatrocientos ingenios que en Surinam, Esequivo y Berbix tienen los extranjeros (Citado por Gómez. 1991, p. 50).

Por eso los caribes mantuvieron durante mucho tiempo una fuerte representación simbólica y de dominio sobre los otros pueblos

[...] los caribes, que probablemente tuvieron su centro dispersión al norte del Amazonas, en el área general de las Guayanas, ya en el año 1000 habían establecido colonias en las Antillas, recibían tributo de ciertos grupos y en el año 1200, según algunos, parece que hasta influían sobre los pobladores de la costa del Pacífico en el actual territorio de Colombia. A lo largo del Orinoco y en los llanos su prestigio era descomunal. Imponían la moda entre los demás grupos, que imitaban sus diseños de ornamentación corporal, sus peinados, su joyería. Imprimían su estilo aun en el aparato ceremonial de la actividad bélica en la cortesía del saludo (Friedemann y Arocha, 1985, p. 95).

Esta fuerte representación simbólica es construida históricamente por los relatos, las crónicas, los cuentos y las historias que narran diferentes pueblos y cronistas sobre los caribes. Así, Gumilla cuenta las historias que narraban otros pueblos sobre el origen de los caribes.

Pero ya que ellos no saben de su origen, la nación Sáliva y Achagua se le ha buscado y averiguado a su necio modo y sin propiedad. Dicen los Sálivas que el Puru (de quien después hablaremos) envió a su hijo desde el cielo a matar una serpiente horrible, que destruía y devoraba las gentes del Orinoco y que, realmente, el hijo de Puru venció y mató a la serpiente con gran júbilo y alegría de todas aquellas naciones y que entonces Puru dijo al demonio, citado por Friedemann y Arocha (1985): “Vete al infierno, maldito, que no entrarás en mi casa jamás”. Y añaden que aquel consuelo les duró poco porque luego que se pudrió la serpiente, se formaron en sus entrañas unos gusanos tremendos y que de cada gusano salió. Finalmente, un indio caribe con una mujer; y que como la culebra o serpiente fue tan sangrienta enemiga de todas aquellas naciones, por eso los caribes, hijos de ella, eran bravos, inhumanos y crueles. Este favor y honra hace la nación sáliva a la altivez de los caribes. No discrepa mucho de esta la erudición de la nación achagua dicha protesta, que los caribes son descendientes legítimos de los tigres y que por eso se portan con la crueldad de sus padres. Por esta causa el nombre Chavi, que en su lengua significa *tigre*, deducen la palabra *chavinaví*, para ellos significa lo mismo que *caribe*, oriundo de *tigre*. Otros achaguas de otras parcialidades o tribus, explican más la especie y le dan más alma de este modo: *chavi*, es el tigre en su lengua; y *chavina* es la lanza;

y de las dos palabras *tigre* y *lanza*, sacan el nombre de los caribes, llamándolos *chavinaví*, que es lo mismo que *hijos de tigre con lanza*: alusión o semejanza muy propia para la crueldad sangrienta de los caribes (pp. 52-53).

Los caribes mantenían un estatuto de miedo entre los otros pueblos que esclavizaban, pues, aparte de someterlos físicamente, mantenían un imaginario simbólico de gran connotación alrededor de la antropofagia en sus acciones rituales y ceremoniales. Ya su sola presencia, como lo señala Gumilla (1991), causaba terror:

[...] los caberres y muchos caribes, usan por gala muchas hartas de dientes y muelas de gente, para dar a entender, que son más valientes, por los despojos que allí ostentan ser de sus enemigos, que mataron: con estos adornos y su macana en una mano y la flauta, llamada fututo, en la otra, una y otra alhaja con sus borlas, salen los indios engalanados, a todo costo, para los días ordinarios (p. 59).

Este imaginario dentro de la experiencia del pueblo sikuani cumple un papel fundamental en la conciencia histórica¹⁰⁵ engranada a su sistema de creencias a sus historias de origen. En las historias tradicionales contemporáneas, los caribes siguen representando un imaginario de miedo asociado al canibalismo. Así lo cuenta Queixalos en las historias recopiladas por él:

Los antropófagos comían a todo el mundo, hasta los niños pequeñitos. Llegaban como de visita, pero lo que hacían era inspeccionar. Así nos fueron acabando poco a poco a nuestros antepasados. Se extendieron por todas partes. Por la sabana, por la selva, por todas partes se esparcieron. Quedaban las calaveras desparramadas por ahí, calaveras de los que habían sido comidos. Por todos lados se veían los cráneos de la gente sikuani. Esas cabezas las arreglaban los caribes. Las coloreaban con semillas de achiote y las utilizaban como instrumentos, pero no para hacer música sino para infundir pavor. Las pintaban y las rezaban. Las arreglaban como hacemos nosotros con el cráneo del venado. Cuando soplaban en esas cabezas mientras perseguían a un grupo de gente, las personas al percibir el silbido perdían las fuerzas (Queixalos, 1991, p. 244).

105 “La conciencia histórica se define como un conjunto de nociones desarrolladas a lo largo del tiempo. En suma, es la experiencia que tiene un pueblo de su pasado, y la manera como él mismo se ubica dentro de la historia” (Baquero. 1989, s.p.).

En relación con los actos de canibalismo va a señalar Gumilla (1991) que

[...] la nación *caberre*, copiosa en pueblos, gentío y valientes; tanto, que las armas *caribas* siempre han llevado con ellas el peor partido: gente, no solo bárbara, sino también brutal, cuya vianda ordinaria es carne humana de los enemigos que buscan y persiguen; no tanto para avivar la guerra, cuanto para saciar su hambre (p. 126).

La historia mítica y la conciencia histórica del pueblo sikuani se va a amalgamar en una suerte de conciencia simbólica en donde los hechos reales se entrecruzan con su sistema mágico, convirtiéndose en un símbolo de protección y de agresión al mismo tiempo. Esto dio pie a un fuerte sistema simbólico alrededor del canibalismo que permeó el sistema gnoseológico e ideográfico alrededor de la memoria icónica y ritual en el sistema de intercambio interétnico de los Llanos Orientales, todos ellos asociados a la antropofagia y a la sangre donde su elemento constitutivo pudo haber sido la simbólica del rojo como categoría analógica a la sangre que se va a repetir continuamente. En relación con la huella del proceso mnésico, Severi (2008) va a afirmar:

[...] la conexión mental que allí se establece entre dos formas, una icónica y la otra lingüística, de la huella del proceso mnésico [...] apareció una forma literaria diferente de la forma narrativa. Una clase de *Urform* de la memoria, típica de estas tradiciones, que yo propuse llamar la forma-canto. Una forma profundamente relacionada con el uso ritual del lenguaje, donde la imagen y la palabra tienen un peso y una dignidad estrictamente equivalentes, y esto tanto desde el punto de vista de su lógica (inferencia, clasificación, etc.) como de sus aspectos, a veces, intensamente poéticos (p. 17).

Por su parte, la carga semántica de algunos elementos dentro de las narraciones va a servir para producir redundancias en el sistema de pensamiento y en la configuración de una memoria que recurre a unos eventos o situaciones con fuerte peso emotivo en la conciencia rememorativa de los sujetos, para con ello tallar una muesca en la memoria como fórmula o sistema de inscripción de la conciencia histórica.

Los pueblos sin escritura fonética otorgan a la memoria viva una posición privilegiada que permite actualizar continuamente el pasado, sin consignarlo al “olvido” de la representación escrita pero a su vez, producen otras formas escriturales donde

el cuerpo, la marca, el gesto, la huella pictural o ideográfica nos obligan a hacer un relevo, de manera que en adelante el enunciado pueda ser concebido también como huella, trazo, figura o signatura, nociones sugeridas por Derrida y Lyotard, a propósito de los “pueblos sin escritura”. Lo que Foucault llama el archivo de cada cultura –las reglas de construcción de los enunciados– obedecen aquí a otro régimen de discurso y a otra lógica de la memoria (Chaparro, 2003).

Es por esto que en la memoria viva de los sikuanis se hace énfasis en elementos con fuerte carga semántica. En la siguiente historia tradicional el modelo de recordación va a estar asociado a una idea teratológica de los caribes. “Dicen que el káwiri tiene un ropaje todo oscuro, negro. Los dientes los tiene en forma de serrucho, como ver uno la dentadura de una piraña, en punta. Es muy velludo. El cuerpo es de mediana estatura” (Queixalos, 1991, p. 229).

Por otra parte, la rememoración también va a estar ligada al conocimiento que poseen del territorio y de los ecosistemas en los cuales desarrollan su hábitat; por ello los caribes, en la conciencia sikuaní van a estar asociados teniendo en cuenta sus cualidades y sus comportamientos con el pez denominado piraña (*Pygocentrus cariba*), pero sobre todo la piraña roja (de vientre rojo) (Serrasalmus *Pygocentrus nattereri*). Esta especie es un pez carnívoro que ataca o come también carne humana. Así lo refiere Gumilla (1991) en sus crónicas

[...] contra la plaga fatal, que voy a referir, de los *guacaritos*, a quien los indios llaman *muddé*; y los españoles, escarmentados de sus mortales y sangrientos dientes, llamaron y llaman hasta hoy *caribes*: contra estos, el único remedio es apartarse con todo cuidado y vigilancia de su voracidad y de su increíble multitud, tanta aquella y tal esta, que antes que pueda, el desgraciado hombre, que cayó entre ellos, hacer diligencia para escaparse, se le han comido por entero, sin dejarle más que el esqueleto limpio (pp. 262-263).

Por otra parte, la experiencia histórica¹⁰⁶ de contacto va a estar redimensionada con el sistema mítico, el sistema de creencias y sobre todo con el sistema mágico del pueblo. El mito como ordenador lógico de la conciencia de los pueblos indígenas sirve como

106 “El papel principal que cumple la experiencia histórica para una sociedad es ser fuente de enseñanza para resolver sus problemas concretos actuales, en especial aquellos concernientes con las relaciones de explotación económica y cultural a que está sometida. La experiencia histórica es, fundamentalmente, una

instrumento de la memoria que no acumula hechos lineales sino que, al depender de una tradición que modela el mundo de manera circular, va a establecer una relación holística e integral del mundo –mundo concebido como ente vivo– en donde la re-vivificación del pasado para ordenar el presente y pensar el porvenir desempeña un papel fundamental como sistema de simbolización de la experiencia.

Este es uno de los procesos más interesantes en la construcción de memoria, pues implica amalgamar la configuración del sistema mítico —con sus ceremonias y rituales, en donde el cuerpo es muy importante— con la experiencia histórica ligada al contexto ritual. La siguiente historia pone en evidencia la experiencia de contacto con otras etnias y relata la memoria de asentamiento del pueblo sikuani vinculada a la experiencia ritual y al pensamiento mágico. Queixalos (1991) recoge historias tradicionales contadas por indígenas sikuani. Así hablan de los kawiri:

Los caníbales estaban acabando con nuestra familia. Estaban exterminando a los sikuani. Ellos salieron del sitio donde vivían y vinieron a estas tierras únicamente para comer. Para aprovechar la carne de los grupos sikuani. Los káwiris o kalifinas iban en dos bandos: los descendientes de la piraña y los descendientes del tabaco. Los pirañas o caribes, eran el grupo más fiero. Son los propios káwiri.

Llegaban a un sitio donde vivían los sikuani a comérselos. Hoy ese sitio se llama kalifina.

Los kalifinas son los antepasados de los káwiris. Más abajo de Awíribo hay una selva grande llamada Kalifina. Ahí quedan algunos káwiris.

Pero kalifina también se le dice a una olla grande de barro. Cuando se habla de los Tiempos de Kalifina se refiere a cuando existían esas ollas, que es cuando vivían los káwiri. Puede ser cuando vivían los tatarabuelos de los jóvenes adultos de hoy día.

Una abuelita contaba que los Kalifina eran un clan y hablaban otra lengua. Decía:

experiencia de lucha, recuerdo de una serie de tácticas empleadas contra los enemigos, de errores cometidos, de éxitos obtenidos. Un pueblo cortado de su experiencia histórica es un pueblo novato, inexperto contra las maniobras de sus explotadores y de las tradiciones que se dan entre ellos mismos” (Baquero, 1989, s.p.).

-¡Los kalifinas son los mismos españoles! (sic).

En realidad, los tabacos no comían gente. Los antropófagos comían a todo el mundo, hasta los niños pequeñitos. Llegaban como de visita, pero lo que hacían era inspeccionar.

Así nos fueron acabando poco a poco a nuestros antepasados. Se extendieron por todas partes. Por la sabana, por la selva, por todas partes se esparcieron.

Quedaban las calaveras desparramadas por ahí, calaveras de los que habían sido comidos. Por todos lados se veían los cráneos de la gente sikuaní. Esas cabezas las arreglaban los caribes. Las coloreaban con semillas de achiote y las utilizaban como instrumentos, pero no para hacer música sino para infundir pavor. Las pintaban y las rezaban. Las arreglaban como hacemos nosotros con el cráneo del venado. Cuando soplaban en esas cabezas mientras perseguían a un grupo de gente, las personas al percibir el silbido perdían las fuerzas.

Los sikuanis se escondían en la selva, donde no los pudieran ver. Pero, naturalmente, estaban obligados a desplazarse en busca de agua para la comida. Los káwiris los espiaban desde lo alto de los árboles para ver en qué momento y por qué lado salían los sikuanis para luego cazarlos y así exterminarlos; nuestros antepasados sufrieron mucho en manos de los káwiris.

Por eso hoy en día nos aterrorizamos cuando oímos silbar en la selva. Porque todavía subsisten grupos caribes. Claro que no es lo mismo que antes, no son tan feroces como antes. ¡Pero ya lo creo que hay todavía! Por eso les seguimos temiendo. De vez en cuando vienen a asustarnos en el pueblo, tal vez para covernos descuidados. Deben ser los mismos que acabaron con los sikuanis que vivían antes en este sitio donde hemos venido a vivir últimamente.

Así sufrieron en manos de los káwiris nuestros antepasados y se estaban extinguiendo. Mi abuelo era káwiri. Lo que no impide que yo les tenga miedo a los káwiris. Mi abuelito se puso a vivir con los sikuanis y les dijo a sus parientes káwiris que dejaran tranquila a su nueva familia que él ya estaba aparte con los

sikuanis y que no los molestaran más, que se fueran a otro sitio. Seguramente por eso no nos han venido a matar. Mi abuelo se llamaba Jatiara. En su propia lengua les dijo a sus familiares:

¡No!, ¡Déjenme quieto que yo estoy por aquí, separado de ustedes, con mis nietos, con mi nueva familia! ¡Ustedes estense por allá lejos! ¡No molesten más por aquí!

El viejo decía eso porque sus nietos ya no pertenecían mucho a la sangre de él, pero como él amaba a sus nietos, pues regañaba a sus familiares káwiris cada vez que los oía murmurando por la selva o haciendo ruido con las calaveras. Les decía que se alejaran. Que no los quería oír más.

Mi abuelito se quedó a vivir por aquí. Un día se fue hacia la región del río Iteviare. Por esos lados quedaron viviendo los familiares káwiris de mi abuelito. El viejito se fue a visitar a su familia por el Guaviare y el Iteviare. Los padres de mi abuelo habían venido del lado de Venezuela. Cuando llegó donde estaba su familia le dijeron:

Nosotros le estamos esperando a usted hace tiempo y usted no viene, nosotros ya quedamos poquitos, decían sus familiares.

Nosotros no somos de por aquí. Estábamos hacia occidente, por los lados de Sírali, un sitio cerca de Sírali pero en la selva. Vivíamos primero en la región de Sírali. Nos desplazamos hacia oriente, procedentes de Barawaka. En épocas recientes bajamos donde estamos ahora.

Por aquí hay un sitio que se llama Barawaka y acerca de él se ha comentado bastante respecto a los grupos káwiris. Cuando se fue poblando esta región por los grupos sikuanis, los káwiris fueron bajando por el río Vichada, pero en ciertos sitios quedaron grupitos de ellos. Por ejemplo, en Raya, Tseka, Sírali, Dume. Vivían cerca de los sikuanis. Hoy ya quedaron al otro lado del Orinoco.

Kalífina es el sitio especial escogido por los caribes. Mi padre cuenta que en Kalífina hay una piedra rayada por los mismos caribes. Eran unas señales que dejaban ellos para que otros del mismo grupo se enteraran de que por ahí vivían familiares.

En los primeros tiempos de la presencia de los blancos por aquí navegaban comerciantes por el río comprando balatá y chicle. Muchas veces también subían por aquí para llevarse personal indígena a trabajar por allá lejos, por el Orinoco arriba, por el río Inírida. Subían por ahí los primeros blancos comerciantes para llevarse indígenas.

Una vez venía bajando por el río Vichada un blanco con un grupo de indígenas sikuanis y al pasar frente a Kalifina se encontraron con una canoa en que iban tres Káwiri. Dos de ellos remaban y el tercero patroneaba. Los dos primeros tuvieron tiempo de tirarse de la canoa y salvarse, el otro, que venía en la popa, fue atrapado por los que iban con el blanco. Lo llevaron por los lados de San Fernando de Atabapo y ahí lo dejaron; ellos siguieron Orinoco arriba. Ya de regreso lo embarcaron y volvieron a traerlo por el Vichada, lo dejaron en el mismo sitio, en Kalifina. Me parece que es una playa que llaman así, abajo de Tseka o de Raya. Mi padre dice que eso ocurrió cuando era pequeñito mi abuelo. Al Káwiri lo llevaron a trabajar, porque ellos son muy rápidos para el trabajo y para todos los oficios.

Dicen que el Káwiri tienen un ropaje todo oscuro, negro. Los dientes los tiene en forma de serrucho, como ver uno la dentadura de una piraña, en punta. Es muy velludo. El cuerpo es de mediana estatura.

Esta región de por aquí era del clan káwiri. La gente que vivía antes por aquí era distinta, no era familia nuestra. Hablaban la misma lengua, pero no se reconocían del mismo grupo, nos comían, nos acababan, por eso quedaban ya pocos sikuanis. Cuando mataban a nuestra gente, los asaban en parrillas, como se hace con el pescado. Así era. Los káwiris llegaban a un caserío y exterminaban a las familias. De ahí pasaban a otro caserío y hacían lo mismo. Los asaban en parrillas. Echaban la carne de los sikuanis en canastos de cargar a cuestras, así los empacaban para llevarlos al sitio de ellos. Esa carne la depositaban en las parrillas. Lista para ser consumida.

Un familiar mío llamado Tsitsi salió en dirección al occidente en busca de una sustancia que se llama mará para eliminar a los káwiris. Andaba buscando mará por el territorio Waü.

Mará es una sustancia utilizada en ciertos ritos de chamanismo. Existen varias clases. Una se llama mará de duende yajé. Esto lo conocen únicamente los viejos chamanes.

Supongamos que Fulano es un chamán. Yo estoy a punto de morir y digo:

- Fulano es quien me hizo morir. Recogió restos del pescado que yo estaba comiendo, los sopló y los rezó. Por eso voy a morir. Pero antes de morir yo quiero contar para que ustedes sepan.

Los ancianos cuentan que hay una sustancia, mará, para matar a la persona que mató a otra persona. Sirve para identificar al asesino y vengarse de él.

Mará es como pedazos de brea vegetal del mismo color negro. Los chamanes lo ponen a derretir en un caldero o en un tarro. Entonces, cogen una mecha de cabello o una uña o el dedo índice de la mano derecha del muerto. Cuando el mará está hirviendo se le echa el fragmento quitado del muerto.

Comienzan a rezar. Rezan, rezan, llamando al espíritu del chamán asesino. Al sorber yopo ellos tienen un espejo para poder ver el espíritu que llega. El espíritu del asesino aparece en forma de mariposa o de cualquier animal. Los chamanes que rezan ahí y que ven eso ya saben de quién es el espíritu que apareció, porque únicamente llega el espíritu del que mató. Esa es la utilización de mará. Así se vengan. Es bien cierto.

Cuando se trata de una muerte natural, por un descuido con su propia salud u otra cosa, entonces no llega nada.

Regresó Tsitsi al sitio donde los Káwiri le habían matado a su familia. Raspó los palitos de la parrilla donde habían sido asados sus familiares. De esa forma consiguió fragmentos de grasa reseca perteneciente a sus familiares. Los echó en el mará derretido. Después consiguió hojas de la palma de churruai, que tienen forma de canoita. El mará mezclado con la grasa lo fue echando, en pequeñas cantidades, en las canoitas de churruai. Luego las soltó río abajo, por donde se habían ido los káwiris con la carne de toda la familia de él.

Mientras estaba soltando las canoitas con mará le apareció un duende de la selva, Paleni. Es uno de los yajé pero no es antropófago. Dijo, dirigiéndose a Tsitsi:

- ¡Ah! ¡Pobrecito usted! ¡Le exterminaron a su familia! ¡Hace bien en vengarse ahora!

Luego el duende le aconsejó a Tsitsínali que regresara a su casa después de soltar las canoitas.

Tsitsi soltó muchas canoitas, cada una con mará. Los káwiris provenían del pueblito de San Fernando, en el Orinoco, y ahora iban de regreso hacia allá.

Tsitsi no se contentó con lo que había mandado. Deshizo otro terrón de mará, machucándolo para luego ponerlo a derretir. Además de raspar los palos de la parrilla recogía también los huesos que estaban esparcidos por ahí, restos de los festines de los káwiris. Todo eso echó en la olla donde hervía el mará:

- ¡Xobo, xobo, xobo!, hacía al hervir.

Él revolvía la mezcla. Después cortó nuevas hojas con forma de canoa. Para soltarlas también. Tumbó muchas, las recogió, les echó mará y las fue soltando en el río.

- ¡Espérenmeeeeel

Como Tsitsi había rezado las canoitas, ellas hablaban. Eso sucedió del año en que todavía quedan playas en los ríos. El mará empezó a surtir efecto. Sonaba como la voz de una persona. Tal vez era el espíritu de los muertos.

- ¡Ustedes me abandonaron! –decía. El mará hablaba.

- ¡Espérenmeii Espérenme! ¡Yo quiero ir con ustedes!

Pero era el espíritu de los parientes de Tsitsi quien hablaba así.

Los káwiris comentaban entre ellos:

¡Vamos a ver qué pasa! Parece que dejamos a alguien atrás. Esperémoslo cerca de la playa.

Así decían los Káwiri. Hileras de garzas paleta pasaban volando por encima de ellos. Pasaban anunciando a los káwiri que algo les iba a suceder. Era un aviso que mandaba el mará. Cuando cesaron los gritos de las garzas empezaron a pasar varias clases de pájaros. Muchos pájaros de una especie arropaban con su canto. Eran señales. Iban pasando.

Pasaban los pájaros y ya ellos sentían el mal. El decaimiento. La parálisis. Ya no pueden caminar. Algunos se están muriendo.

Desde que pasaron las primeras manadas de pájaros empezaron a vomitar. El aliento se les iba. No podían remar ni moverse.

Así fue como los sikuanis acabaron con los káwiris. Con mará. Los acabaron porque ellos habían exterminado a los primeros moradores de esa época.

Los káwiris esperaban de playa en playa. Las canoitas siguieron hablando hasta que eliminaron a todos los káwiris que iban bajando por este río.

Iban las canoas de los káwiri río abajo llenas de cadáveres. Fueron pereciendo todos.

El que iba más adelante, el que había emprendido primero regresó, logró llegar al asentamiento Káwiri pero con la fiebre del mará. Con ese mal del mará llegó a Malakúa donde vivía la familia, por los lados de San Fernando. Traía la carne de sikuanis que venían transportando ellos. Los que se habían quedado en la casa consumieron esa carne. A su vez les prendió el mal. De manera que también fueron exterminados los káwiris que habían quedado en San Fernando.

Así fue como los káwiris dejaron de matar a los sikuanis. Como los sikuanis tenían remedio para eso y lo emplearon, los káwiris dejaron de comer a los sikuanis.

Había en San Fernando una muchacha en tiempo de pubertad cuando comieron esa carne. A ella no le cayó el mal, porque estaba en su primera menstruación no la dejaron comer carne. Ella fue la única que se salvó. Los demás perecieron.

Llegaron los buitres y también Rey Buitre. Llegaban aves sin plumas, hasta pájaros extraños vinieron a comer la carne de los káwiris. La esposa de Rey Buitre vino a recoger esa carne en una tinajita. La carroña de los káwiris, mejor dicho, las calaveras de los difuntos se veían por ahí esparcidas como uno ver calabazas.

Así contaban los antiguos. Los káwiris se acabaron. Murieron todos. Su costumbre a consumir carne humana y regresarse al sitio donde vivían. Los antiguos sufrieron mucho con ellos por eso.

Los káwiris propios y los descendientes del tabaco eran diferentes. Estos tipos ya no comían gente. Presenciaron los acontecimientos, pero no comieron carne humana. Únicamente los que la comieron perecieron. A los tabaco no les pasó nada.

Los antiguos sufrieron mucho. Se acabó la historia (Relato de María Santa Cruz, año 1982 Comentarios de Hernando, Wayanáebo, año 1983) (Queixalos, 1991, p. 244).

Todas estas historias poseen elementos semióticos que se repiten en las narraciones y núcleos semánticos, estos se correlacionan y nutren de los signos e indicios que aparecen como imágenes o elementos representativos en los rituales y en la cultura material los cuales figuran como instintivos o como un hábito cultural y posibilitan una asociación de elementos verbales, no verbales semióticos e icónicos que configuran una forma de memoria étnica cuya comprensión depende de la manera como se densifican símbolos y signos repetitivos dentro de cuentos, historias, leyendas, dentro de la cultura material e inmaterial de las fiestas y los rituales. El sistema de atemporalidad de estos símbolos implica que en los planos narrativo y performativo, los pueblos indígenas reconstruyen continuamente sus memorias del pasado y las ponen en escena como una acción que les permite repensar el pasado, conjurarlo y actualizarlo dentro de la tradición oral.

Dentro del pensamiento mágico de los sikuanis la apropiación de elementos y narrativas culturales de los otros pueblos implica, justamente, el reconocimiento del principio de diversidad y vivificación de todo lo existente, pues “[...] el cosmos es habitado por muchas especies de seres dotados de intencionalidad y conciencia; así, varios tipos de no-humanos son concebidos como personas, o sea, como sujetos potenciales de relaciones sociales” (Viveiros de Castro, 2010, p. 341) en donde el reconocimiento de lo múltiple, de la multiplicidad de existencias, sobre el territorio implica la aceptación de las narrativas del otro como parte fundamental de la pervivencia de lo propio.

En esta perspectiva el multiculturalismo dentro de los pueblos indígenas va a ser entendido como

[...] una unidad representativa puramente pronominal: es humano todo ser que ocupe la posición de sujeto cosmológico; todo lo existente puede ser pensado como pensante (existe, luego piensa), es decir como “activado” o “agentado”. Por un punto de vista; por otro lado, una diversidad radical real u objetiva” (Viveiros de Castro, 2010, p. 54).

Al otorgarle vida y pensamiento a todos los seres reconocen que sus experiencias son válidas para la experiencia y la conciencia histórica del pueblo, así mismo el sistema de pensamiento mítico mágico de los otros es integrado dentro del mundo de pensamiento, dentro de hábitos y en la manera como el cuerpo construye y percibe las relaciones con los otros. Desde esta perspectiva, la experiencia ritual se va a cargar simbólicamente dentro del pensamiento mágico con la experiencia de los otros, sean humanos o espirituales.

Por ejemplo, una de las prácticas extendidas en los llanos era la de devenir jaguar o, por otro lado, la de hacer que el espíritu de jaguar habitara en diferentes objetos o instrumentos rituales en donde los seres humanos devenían con los atributos y características de jaguar, tomando a su vez el punto de vista de este. O, por otra parte, a un objeto (entendido como ente vivo con intencionalidad y conciencia) se le impregnaba de la fuerza espiritual de este animal y por ello los objetos incorporaban los atributos y cualidades de dicho ser. En esta medida, pintarse el cuerpo con manchas rojas (características de los jaguares) implicaba necesariamente invocar la fuerza del jaguar para que sirviera de protección o parar producir un ataque a los enemigos.

[...] en sus danzas, los hombres se pintaban la nariz y la frente con pigmentos rojos y lucían coronas de plumas, grandes collares con colmillos, picos, plumas y garras variadas. [...] El chamán dirigía ritual. Vestido con la piel y las plumas de una guacamaya, cuyas alas se extendían sobre los hombros por detrás, se cubría el pecho y la espalda con collares de dientes de jaguar y ostentaba en la cabeza una magnífica corona de garras de tigre combinada con plumas de diferentes colores [...] Su rostro decorado con pigmento negro le da un aspecto de jaguar (Friedemann y Arocha, 1985, p. 92).

Al considerar que todo está vivo todos los seres actúan como entes o espirituales que no dependen de su cuerpo para existir, y su existencia está dada por una voluntad de poder que se tiene al proceder desde el espíritu y habitar en un cuerpo/objeto. En el caso de la historia relatada con anterioridad la resina de mará recibe la sustancia fundamental de los sikuanis devorados por los kawiris. Los residuos que han quedado en la parrilla (la grasa reseca, representa la fuerza vital de los seres vivos) conservan las propiedades fundamentales de la energía material/espiritual de los sikuanis muertos.

Al ser rezados se activa la voluntad espiritual de esos seres (todos los seres, también los objetos son vivos y poseen voluntad propia) que, con la voluntad que les impregna el rezadero, buscarán integrarse a su cuerpo activando así una horda de espíritus que terminan por enfermar y vengarse de sus enemigos, en este caso los kawiris. Es así como el pensamiento mítico mágico de los indígenas percibe la alteridad (todo tipo de alteridad) como seres vivos con los cuales siempre se debe mantener una experiencia ritual, pues los atributos de los otros son a su vez energía y alimento físico y simbólico.

En esta medida el pensamiento mítico mágico se encarga de incorporar los elementos lógicos de las epistemologías indígenas en donde el uno se relaciona con el todo de manera circular, y, por eso, el cuerpo y el espíritu se integran. Pero, a su vez, las relaciones con los otros, qué son relaciones éticas de alteridad se complementan. Por ello, podemos afirmar que es “un proceso de *transmutación de perspectivas*, en donde el devorador absorbe el canto de vista del devorado, y el devorado el del devorador; donde el ‘sí mismo’ determinase como ‘otro’ por el acto mismo de incorporar este otro, que a su vez se convierte en sí mismo” (Viveiros de Castro, 2010, p. 336).

De esta simbólica que incorpora la historia mítica del otro dentro de mi sistema de valores, que implica revertir dentro del sistema mítico propio los acontecimientos y las experiencias físicas y simbólicas de los otros, como acto de reconocimiento de una experiencia en común. Pero, por otro lado, cuando como en el caso de los caribes la experiencia y la conciencia histórica de esta experiencia es enfermiza se entra a curar dentro de mi sistema simbólico para mejorar la existencia del colectivo y de la especie. Esto implica la configuración de un sistema de curación de la violencia simbólica y de protección que recoge los elementos propios de la historia de contacto y conflicto pero no se apropia de los comportamientos de los enemigos sino que sirve de conciencia histórica para no repetir ni reanudar esas prácticas.

Varios de los mitos que soportan la experiencia ritual del rezo de pescado tienen como hilo conductor el canibalismo, sin embargo, al ser *Liweisi* o consejo, la narración sirve como conciencia histórica de los aprendizajes colectivos y de la experiencia histórica que se pone en escena en el ritual. Este va a servir como modelo de comportamiento a partir de señalar las transgresión de las normas realizada por los enemigos o por ellos (comer carne humana, comer carne cruda) y sus consecuencias e implica también asumir un modelo de comportamiento cultural que haría énfasis en los aprendizajes de la experiencia histórica del colectivo, en donde los transgresores no son eliminados sino que sufren una transformación.

Esto es fundamental en el pensamiento mítico indígena, pues se va a considerar que el ser que trasgrede las normas al formar parte del colectivo posee un desequilibrio y por tal motivo se le debe curar. Así mismo, ese desequilibrio, en un sistema relacional, implica que si un ser está enfermo es el colectivo el que está enfermo pero, además, dentro de una perspectiva de pensamiento mítico, la circularidad implica una enfermedad que va hacia el pasado y se proyectará desde el presente al porvenir. La siguiente historia pone en juego esta forma de pensamiento mítico mágico:

Antiguamente vivían un hermano y una hermana. La hermana, que era la mayor, tenía hijos. El hermano también tenía hijos. Ella se comía los hijos del hermano. Al final esa mujer se convirtió en Kuliwakúa¹⁰⁷.

107 Kuliwakúa es parecida a un jaguar, es un animal grande, tiene los diseños del jaguar, sin embargo es un ave, como águila. Pero también con aspecto de jaguar (Relato de Tiberio, Kotsipá, año 1972 Comentario de Juan Bautista, Wayanáebo, año 1982) (Queixalos, 1991, p. 250).

Una hija del hermano tenía piojos. Dijo la hermana:

-¡Ven, sobrina nuera! ¡Te busco los piojos!

Entonces la niña sintió que le estiraba los pelitos. Pero lo que hacía era arrancarle las venitas de la nuca. Por ahí le chupaba la sangre. Al día siguiente la niña murió. Enterraron a la niña. Por la noche Kuliwakúa la sacó para comérsela. Así era cómo comía la familia del hermano.

Un día una hija de Kuliwakúa se puso a llorar.

-Mamá, ¡yo quiero carne humana! Tengo ganas de comer carne humana -decía la niña.

Ahí estaba el hermano oyendo lo que la niña decía. Kuliwakúa reprendió a la niña:

-¿Tú por qué das a entender que hemos comido carne humana, si eso no es cierto?!

El hermano pensó:

-Yo creo que mi hermana ha estado devorando a mis hijos. Para comer, mi hermana mataba a mis hijos.

Debieron separarse. La hermana, su marido y los hijos se mudaron a la selva. Una vez allí se convirtieron en jaguares. Todas las noches salían de cacería. Mataban paca, venado, cajúche, báquiro, chácharo. Toda clase de animales traían. Comían toda clase de cacería.

Kuliwakúa tuvo que irse a la selva después de haber comido a sus sobrinos yernos porque el hermano ya estaba enterado. Kuliwakúa se percató de que estaba descubierta y se fue. Estaba en la selva comiendo carne cruda.

Ya se iba a convertir en la luna caníbal. Un día el hermano preparó bebida fermentada.

–Voy a ir a buscar a mi hermana para que beba.

Se fue en busca de la hermana. Llegó allá donde ella vivía y le dijo:

–Bueno hermana, yo los vine a buscar para que tomen bebida fermentada. Aunque sea una tacita.

Él ya había alistado un gran montón de leña. Bailaron. El hermano prendió fuego a la leña. Cuando los otros estaban ya borrachos, él empujó a la hermana al fuego. Ella, después, cayó al agua. Por eso la luna no calienta mucho. La Luna es pues una mujer. El marido se convirtió en el Sol. Como él no cayó al agua, sino a la tierra, entonces calienta mucho más.

El nombre de Kuliwakúa lo recibieron al transformarse en astros. Comen carne humana. Sí, cuando muere una persona, la familia come cosas revueltas, Kuliwakúa baja para comerse al muerto. Si uno come toda clase de alimentos baja Kuliwakúa. La persona que está de luto y come sin precaución hace que baje Kuliwakúa a comerse el muerto.

Si uno está de luto tiene que respetar una dieta y no comer cualquier clase de comida. Si mi padre muere hoy, yo no puedo seguir comiendo pescado, ají, gallina. Si uno no pone la dieta, Kuliwakúa baja hasta la sepultura y saca al muerto entero, lo devora. Por eso hay que poner dieta cuando alguien fallece, aproximadamente un mes. No se precisa oración.

Cuando la mujer da a luz, al cabo de una semana o un mes se le echa una oración para que no le caiga la anemia, para que no quede desnutrida. Con un muerto no. Basta con no comer gallina, pescado como la piraña o la raya, porque la tumba se hunde.

Lo más importante es no comer gallina porque la gallina escarba. Si se come gallina puede bajar Kuliwakúa a escarbar la sepultura. Hace un agujerito pequeño y por ahí saca el cadáver. En las tumbas de esta misión hay unos agujeritos. Cuando yo estudiaba aquí, oíamos por la noche: ¡Kui! ¡Kui! ¡Kui!

Algún blanco que se había muerto, y como ellos no saben la dieta, bajaba Kuliwakúa, se lo llevaba y se lo comía. Es como el hueco de una lagartija. Por ahí lo saca todo y no queda ni el hueso.

Por eso la niña debe seguir una serie de prescripciones rituales que son mediadas por las historias míticas y también por diferentes símbolos que están integrados a la experiencia ritual, que obedecen a la transmisión de la tradición como modelo de comportamiento que se reanuda en cada uno de los elementos y de las acciones rituales del rezo de pescado. Así, se presenta el encierro de la niña en el *tulimawo*, “en ese lugar de reclusión [...] Asimismo, se le protege del espíritu caníbal de la luna, que durante este periodo las asecha para engullírsela” (Friedemann y Arocha, pp. 99-100).

Entonces, los elementos de la experiencia de contactos con los caribes alrededor del canibalismo van a ser trasmutados dentro de la experiencia ritual en diferentes elementos simbólicos: la transmutación que se da sirve como encriptación de la experiencia histórica. Es el caso de la pañoleta que usan las niñas para cubrirse la cabeza en el rezo de pescado –que antes tenía que ser de color rojo– hay una asociación al pez culirrojo o a la piraña, a su vez asociado a la sangre y al olor. La pañoleta roja va a servir de protección contra los espíritus del aire, pues el olor propio de la menstruación que atrae los espíritus puede entrar por la fontanela y enfermar a la niña. “[...] según los *jiwis*, las enfermedades son causadas por intrusión de espíritus, transgresión de tabúes, ‘mal de ojo’ y hechicería. Ellas están relacionadas con una creencia según la cual los espíritus son atraídos por el olor de la sangre fresca o por la cocción de la carne” (Delgado, 2004, p. 175).



Rezo de media noche¹⁰⁸

En la siguiente historia se presenta una forma de memoria icónica y de experiencia ritual que configura la manera como la tradición se reanuda como símbolo.

De repente un día una gente vino; eran la gente-pezu que venían adornados con coronas. La raya usó una corona y las pirañas usaron pañuelos rojos alrededor de su cuello. Preguntaron dónde estaba la muchacha que había iniciado su periodo [...] Esto fue al inicio de agosto, durante el tiempo del sasafrás, tiempo en el cual adornaban a Bakasoloa. Así fue como el anciano descubrió el festival del pescado. Ellos seleccionaban todas las clases de pescado para Bakasoloa [...] Al siguiente día regresó y le pidió a las nutrias pescado. Ellos contestaron que no había porque todos estaban con Bakasoloa, celebrando. Es por eso que no hay pescado durante este tiempo (Wilbert, 1992, p. 121).

O, por otra parte, en la siguiente historia tradicional se evidencia la manera como el cuerpo incorpora la historia mítica y la experiencia histórica como parte de la corporalidad de esta memoria en el cuerpo de la niña:

108 Según este médico tradicional se realiza a la niña a media noche para pedir a la luna que proteja a la nueva mujer, que le dé su fuerza, pues a esta hora su cuerpo es débil. Foto tomada por Magnolia Sanabria Rojas durante un rezo de pescado. Resguardo Domoplanas. 2011.

Las pirañas comenzaron a salir de la vagina de la mujer, pero ella no las notó. Casi todas habían salido, pero una de las más pequeñas, Uluítto, fue la última en salir; era la más pequeña de todas. Cuando salió, Uluítto tocó los genitales de la mujer, espantándola. Al mismo tiempo uno de los peces detrás de ella hizo un ruido. Aterrada por el sonido, se dio la vuelta y vio las pirañas muertas, ella gritó y entonces el Uluítto no salió, sino que permaneció dentro de su cuerpo. Hoy en día los jiwis creen que las mujeres tienen una piraña pequeña en su vagina, lo que causa que ellas menstrúen. Cada mes la piraña come un pedacito del cuerpo de la mujer. Los jiwis no pueden tener relaciones sexuales ni durante la menstruación ni los cinco días después del último ciclo menstrual. Ese pez es invisible, también puede causar abortos (Queixalos, 1991 p. 244).

Varios elementos simbólicos poseen como argumento las relaciones entre el color rojo y los elementos de protección cultural que forman parte de los mecanismos asociativos de la memoria, entre ellos el pez culirrojo, caribe o pirañas, asociados a los kawiris. Son el contacto, la sobrevivencia y el perfeccionamiento de la condición humana los que hacen que esta simbología reúna al mismo tiempo elementos de narrativas míticas y elementos de historia de habitamiento sobre el territorio, que se incorporan en el cuerpo/lenguaje de lo femenino como fundamento de la vida y de la pervivencia de la cultura y del pueblo.

En el siguiente relato se cuenta la manera como los sikuanis poblaron los llanos o Llanos Orientales y las relaciones interétnicas que establecieron con otros grupos, también guahibos. En este relato aparecen los caribes, o kawiris. Se cuenta la forma como los caribes se curaron de su impulso caníbal a partir de incorporar en sus tradiciones y en sus creencias el sistema ritual de los otros grupos con los cuales convivían y compartían en el territorio. Sin embargo, este mecanismo de incorporación e intercambio de los elementos y narrativas culturales de los caribes y los guahibos se dio a partir de construir filiaciones con el pueblo caribe, para de esta forma curarlos de su canibalismo. El abuelo José Antonio Kasulúa expresa la alianza intertribal con los caribes así:

a - Entrevistador

b - Abuelo José Antonio

b- Y ahí hay otra este...Mis abuelos y tatarabuelos...

...Y antes de Bolívar que vinieron hacia el lado de la selva, ellos vivían adentro de la selva, ellos no comían animales de sestra, nada, sino que comía era gente. Ellos la raza, raza de nosotros son colirrojo que llaman Yepes.

a - ¿Y en lengua?

b - En lengua Yepes, Yepes. Y de ahí a otras razas caribes. Y entonces se hacía *** se comían entre ambos, otros mataban para ellos comían, otros mataban, comían, así vivían, que descansaron ya de tanto tiempo, entonces hicieron un revuelto ellos mismos, se mataron... leche y curares, manceta y entonces, se fueron para adentro, para Brasil y los otros cogieron para este lado, para el Meta.

a - ¿Quiénes cogieron para acá? ¿Yepes?

b - Para acá.

a - Los caribes y los otros se fueron para el otro lado, para el Brasil.

b - Los otros se fueron para Brasil, los otros cogieron para acá, para Colombia.

a - Habían otros dos pueblos abuelito. ¿Cuáles eran los otros dos?

b - Del pueblo era de Caribe y *** nosotros dos pueblos que se comían entre ambos dos, mucho.

a - ¿Cuáles eran las otras razas?

b - Sí, la raza era de allá el caribe *** de nosotros ese era que comía, con este son de enemigos, entre, entre el cómo tener ganado para uno comer, entre ellos dos se comían, se mataban, comían, mataban, comían, ya descansaron de ahí *** y que ahorita Yepe, raza de nosotros y de caribe, entonces ya descansaron..

b - No, yo no me acordaba de eso, aquí es lo que me contó mi tío *** que debían, antes debían de ser unas personas para ellos dejar de ser porquería, cuando cante se cruzaron a este lado por el río Puerto Inírida, se cruzaron por aquí el Guaviare, entraron por así para Chipave, a este lado del Guaviare ***, ellos son raza de ucarro, ellos no comen gente, a ellos les pidieron la paz ***, hicieron cruce, usted entrega la raza de nosotros indígena, nosotros le entregamos la raza indígena a ustedes, así le decían, a cambio, en todo caso *** historia para yo recordar *** quien es la raza, mi papá de por allá *** así como está, vinieron, subieron por Vichada *** yendo y viniendo por allá donde están -a donde están las cosas ahí está todo, pero a mí no me dijeron de eso, como para hacerlo, sino historia derecho y me cuentan, en todo caso que hace mucho, mataron ya hicieron desastre, otros cogieron, los caribes cogieron para Brasil y la otra raza de nosotros cogieron para el Meta para acá y así en la selva dejaron todo lo que necesitan, comida, con muchas cosas también dejaron y ahí comieron al otro que ya había hecho trochas antecitos *** que ahí hacían cementeras con la comida, después se acaba otro año y alargaron más para acá, para el Guaviare, hicieron otras cementeras, hacían comida y sembraban, después de otro año más año se acaban más paletas que encontraron en el Guaviare y ahí pasando este lado del Guaviare hicieron canoas, curieras, balsas para el agua, a este lado hicieron conucos.

Así era.

[...]

b- Dicen que cantan ellos cuando ya perdieron, cuando acá como cantar himno nacional, para terminar la pelea se acaba entre nosotros, debemos arreglar a las buenas, ya nos morimos hartos, ustedes murieron hartos, dejemos de que cantaron vinieron para este lado.

a - ¿Como para sellar la paz?

b- Sí, la paz, la paz, así como himno nacional, eso lo sé yo, únicamente lo enseñó mi papá

a - ¿En lengua?

b - En lengua, todito, Karitsi, yo siempre cuando yo canto, y me acuerdo, por eso de esta historia

[...]

... para dejar como un sientito ya, la paz esta historia se acabó, después se dejaron, dejaron de comer gente, entonces hay gente, el abuelo de nosotros este Guakiria, ellos si comen de toda clase de animalito ¿eso le cuento?, bueno, raza de nuestro abuelo Guakiria, no tenía ninguna señora ellos dicen que ellos si rezan pescado el muchacho que cumplió 31, le daba 10 días, le sacaba carraña, le ponía *** para que no le haga cosas malas, bueno, después que pasó, con una hierba los bañan a los 20 días, al mes entonces va a ir a Marichal un, dos, tres, cuatro personas a traer pescado, este pescado lo hacen otro pescado y lo sacan para rezar el pescado para dar la comida *** comiendo pescado, no puede hablar hasta que no comiera el pescado *** comió pescadito y al rezo todo, entonces ahí si ya ellos por allá,

a-Abuelito y cuando dejan ustedes de ser caribes ¿sabían rezo de pescado o les enseñan rezo de pescado?

b-Eso ya es de cuna, eso es algo original, ya cuando vino la gente ya *** les dio poder, que habían mucho saber, mucho antiguo.

a- O sea que los caribes tenían rezo de pescado.

b- Claro, se reza pescado, se rezaba *** se rezaba el pescado pero no se lo comen, *** porque ellos pensaban que les hace daño *** , pero como no comen pescado ***

a-Y ¿Los ucarrros? Ellos sí.

b- Ellos sí, ellos sí tienen historia *** de la raza, ellos no comen gente, puro pescado*** cuando Dios les dijo *** estos pescados asaditos *** ¿Si me entiende?

a-Sí, sí, o sea los caribes rezaban el agua pero no comían el pescado, pero rezaban el agua porque ahí estaba la fuerza del pescado, estaba ahí.

Analógicamente el ingreso de los caribes al mundo cultural del pueblo sikuani tiene su correlato con el ingreso de la niña a lo desconocido, marcado por la diferencia en donde la niña pasa al plano ancestral/espiritual, pues recrea la diferencia primordial entre lo humano y la naturaleza que se gesta con la caída de Kaliewírnae; pero, asimismo, esa diferencia se vuelve también comprensión, correlación y complejidad con la naturaleza. De otra parte, la importancia de las redes de saber es que ponen en escena la diferencia cultural en un mismo territorio al poner en juego la diversidad de saberes para un mismo fin, buscando mantener el equilibrio entre los mundos, recreando los conflictos primordiales para volver a poner en escena las relaciones de convivencia y la necesidad de complejizar compartiendo los conocimientos a partir de las lenguas. Por eso en el saber sikuani la experiencia ritual va a estar mediada continuamente por el encuentro con lo desconocido y con los saberes de los otros como fundamento que le da más fuerza a los eventos significativos de la cultura y de los saberes y rituales propios.

En el desarrollo de los ritos propiamente dichos, también el habla se modifica como un elemento esencial del que depende su efectividad. Los rezos curativos, por ejemplo, deben recitarse con cierto ritmo y entonación.

Su recitación va acompañada con el sonido rítmico de la maraca y la pronunciación se nasaliza o se hace aguda según los casos. A estas y otras variaciones formales se agrega el uso de:

- Términos especiales propios del ritual.
- Palabras “antiguas”.
- Expresiones metafóricas.
- Palabras en una lengua diferente de la propia.

En general, en el texto de cada rezo, básicamente en el idioma propio, se incorporan indistintamente los tipos de palabras anteriores, pero con excepción de rezos cortos en idioma “extranjero”, se utiliza sistemáticamente un solo tipo expresión (Ortiz, 1985, p. 142).

En estas últimas historias vamos a dar cuenta de cómo la experiencia histórica se integra al pensamiento mítico mágico como parte de un sistema de protección en donde las características y cualidades de los caribes son otorgadas, en los tiempos contemporáneos, a otros seres que les pueden causar daño. Esta historia, al ser reciente, muestra la forma como la tradición oral hace que perviva la experiencia histórica colectiva como mecanismo de resistencia y de protección frente a los otros. La historia contada por los esposos Nancy y Robert Morey a mediados de 1966 y narrada por Nina de Friedemann y Jaime Arocha (1985) hace alusión al contacto que tuvieron los Morey con una banda de pueblo Guahibo

Cuando ya se levantaba el rancho donde iban a vivir los científicos, llegaron al caserío un par de aventureros con rifles y cartucheras cruzadas sobre el pecho y con vestidos, sombreros y anteojos negros. Los hombres propusieron a los indígenas que fuera con ellos a un lugar lejano a extraer caucho. El pago sería 40 machetes viejos que traían con ellos. Tan descabellada aparece la propuesta a los moreys que no le prestaron atención y, finalmente, se quedaron dormidos en sus hamacas.

El crujir de los ranchos que ardían, el olor del humo de la ropas que los indígenas quemaban en un montón hizo trasegar de viaje, en la madrugada los despertaron. Los guahibos se marchaban dejando atónitos o a los antropólogos, y en mitad del llano. El poblado de indios y hamacas se iba y los moreys iniciaban en carne propia su aprendizaje de un ritual de magia protectora indígena y del significado del seminomadismo guahibo como estrategia de supervivencia. Al quemar poblado y ropas, los guahibos se libraban del mal que hubiera podido ocasionar de su contacto con aquellos antropólogos, a quienes los hombres de negro habían definido como gente que comía gente (Friedemann y Arocha, 1985, p. 82).

Por último, el antropólogo Francois de Queixalos cuenta la historia de cómo él fue confundido, en 1972, con un kawiri¹⁰⁹. Esta historia reúne de nuevo el pensamiento mítico mágico con la experiencia y la conciencia histórica y presenta los mecanismos mnemo-

109 "Ser maligno en forma de hombre, cubierto de pelo que comía gente o con algunos de esos españoles que, según los indios, habían estado en los llanos comiendo hombres mujeres y niños" (Friedemann y Arocha, 1985, p. 83).

técnicos de la memoria, que configuran al mismo tiempo una experiencia simbólica de configuración del pensamiento mágico con mecanismos de protección y de agresión frente a un ser humano al que se le otorga las cualidades peligrosas de los caribes.

Kawiri

Distinguir tres tipos de kawiri para comodidad de la exposición. En la realidad esos tres tipos se superponen parcialmente. Están los kawiris históricos, los kawiris selváticos y los kawiris clánicos.

El primer tipo tiene como trasfondo los caribes guayanenses esos corridas esclavistas Orinoco arriba, plausiblemente amalgamados con los fieros caberres (arawak) del Guaviare, únicos contendores serios de los caribes.

Las historias sikuanis los pintan como antropófagos y guerreros, y los ubican por el Orinoco, el bajo Vichada y el bajo Guaviare. Estuvieron a punto de acabar con los sikuanis. Lo hubieran logrado de no recurrir estos a la magia, con la que quedaron virtualmente extintos los kawiris.

Una zona selvática en el medio un bajo Vichada lleva el nombre de Kalifina. Los kalifinas (*kaliphuna*, autodenominación caribe) eran los antepasados de los kawiris, y son a veces asimilados a los españoles [sic]. La asociación del blanco al canibalismo perdura: algunas conservas llevan carne humana.

Entre los kawiris históricos se distinguen los *xo-momobi*, “descendientes del tabaco”, no antropófagos y hospitalarios.

Los kawiris selváticos son los actuales remanentes de los kawiris históricos. Son fornidos, velludos, tienen el olfato muy desarrollado, odian el sol y no salen de la selva más que de noche. Al desprevenido que agarran lo asfixian con su potente abrazo y se lo llevan para comérselo. Solo existen en determinada región: el bajo curso del Vichada, entre este río y el Guaviare. La zona de Kalifina es peligrosa.

El autor de estas líneas provocó un casi-drama en Kotsipá, bajo Vichada, la noche de su primera llegada, en 1971: todo el mundo estaba convencido de que se trataba de un kawiri que llegaba a comer gente. Faltó poco para que el presunto kawiri amaneciera en un pueblo abandonado por sus moradores.

[...]

El grupo que vivía en Kotsipá es del clan kawiri. Su característica identificadora es ser antropófagos. Ellos admiten esa práctica para sus antepasados y la niegan para ellos en la actualidad. Mas los nómadas del Clan Loro cuando vienen a intercambiar productos con los sedentarios kawiris están muy asustados por el peligro que corren de ser comidos. Una designación equivalente a clan kawiri es clan kowara, “piraña” (es llamado también caribelos llanos)

La anciana María, de Kotsipá, relata el problema que tuvieron los sikuanis con los kawiris históricos, explica que el abuelo de ella, kawiri, abandonó la vida caníbal al ponerse a vivir con una sikuani entre los sikuanis. Regaña a sus antiguos compañeros de correrías diciéndoles que dejaran tranquila a su nueva familia (Queixalos, 1986, p. 71-73).

Bibliografía

- Baquero, A., (1989). *La tradición oral de los guahibos, como fuente histórica para la investigación arqueológica en los Llanos Orientales*. En: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1989/bol23/boj3.htm> 15 de abril de 2012
- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Ediciones Lohle, Lumen.
- Chaparro, A., Schumacher, C. (2003). *La racionalidad y discurso mítico*. Bogotá, Centro editorial Universidad el Rosario, ICANH.
- Friedemann, N. y Arocha, J. (1985). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, segunda edición.
- Ginzburg, C. (1989). *Mitos emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez, J. *Indios, colonos y conflictos. Una historia regional de los Lanos Orientales 1870 - 1970*. (1991). Bogotá, Siglo XXI editores, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Colombiano de Antropología.
- Gumilla, J. (1994). *El Orinoco ilustrado. 1791*. Bogotá, Imagen.
- Ortiz, F. (1991). *El rezo del pescado ritual de pubertad femenina entre los Sikuani y Cuiba*. *Maguaré*, 6(6-7), 27-68.
- Queixalos, F. (1991). *Entre cantos y llantos. Tradición oral sikuani*. Bogotá: Publicaciones de Etnollano.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Cats.
- Severi, C. (2007). *Le Principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire* Paris, éditions Rue d'Ulm-musée du quai Branly, coll. « Aesthetica »,
- Wilbert, J. y Karin, S. (1992). *Folk literature of the sikuani Indians*. Los Ángeles, UCLA Latin American Center Publications, University of California.

Parte 3

Capítulo 7. Wowai-sikuani:

un encuentro desde la palabra ancestral

Catalina Barajas Fonseca¹¹⁰

Carolina Calvo Pérez¹¹¹

Por ello Yuweisi, como pensamiento vital, es incluyente porque su esencia es el principio de reconocer al otro dentro de su cosmogonía, esto implica entenderlo y estudiarlo para, dentro de la historia tradicional, darle una historia de origen.

(Agudelo y Sanabria, 2008, p. 5).

El presente artículo recopila algunas de las reflexiones suscitadas en el trabajo de investigación titulado: “Un acercamiento al concepto de wowai y su relación con el aprendizaje del español como segunda lengua en los indígenas sikuani de la comunidad de Mangal, resguardo Domoplanas, Puerto Gaitán (Meta)”. Este surge como resultado de las visitas realizadas a la comunidad de Mangal, en el marco del espacio académico de Práctica Pedagógica Asistida del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional.

El objetivo general del proyecto consistió en caracterizar la relación entre el concepto de wowai –término de la lengua sikuani traducido al español como *blanco*– y el aprendizaje del español como segunda lengua, en un intento por comprender los fenómenos que determinan y condicionan el desarrollo de los procesos educativos en las comunidades indígenas, más específicamente en los que “el blanco” interviene y que tienen relación con el aprendizaje del español en población adulta. Bajo este panorama general, esta investigación más que definir el lugar del sikuani y describir

110 Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Español y Lenguas Extranjeras de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi. catalina.barajas@outlook.com

111 Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Español y Lenguas Extranjeras de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi. ccp_1220@yahoo.com

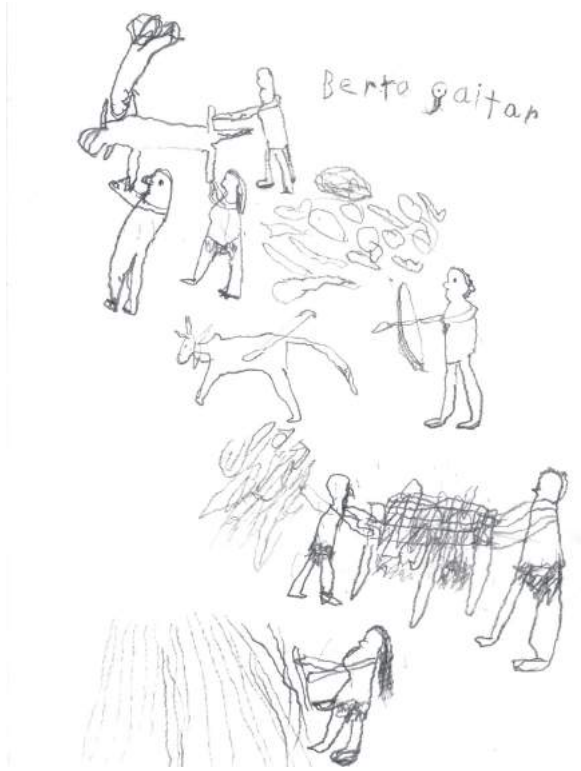
su modo de existencia teniendo como referente el mundo del “blanco”, pretendió ir al extremo contrario, a ese desde donde el indígena sikuani ha elaborado su concepto y representación del *wowai*; pues consideramos que ya es tiempo de promover un tipo de investigación que no hable *por el otro* ni le diga quién es, sino que le permita decir su palabra y poner en acción su pensamiento.

De esta manera, encontramos que para el indígena sikuani la representación de lo que es el *otro* no se construye bajo la lógica de la exclusión, es decir, de subrayar solamente la diferencia o la oposición para llegar a una definición. Por el contrario, es el principio de complementariedad e inclusión el que incide al momento de decir quién es ese *otro*. En este sentido, explicar lo *desconocido* es para el sikuani un acto de articulación a lo que es ya conocido, pues se parte de lo construido simbólicamente por el universo mitogónico y se incluye mediante distintas asociaciones esa nueva presencia. Por esta razón, existen historias tradicionales que dan cuenta no solo de la aparición del *wowai* sino también de su forma de vida en el mundo.

Al indagar sobre la existencia de estas historias tradicionales en la comunidad de Mangal, los habitantes coinciden en relatar que Furnaminali¹¹² dispuso una serie de pruebas que determinaron la división entre sikuani y *wowai*.

Una de las pruebas consistía en que Furna les daba un *bicho*, o vaca, a la que debían hacerle un corral, enlazar con el rejo, tumbarla, pelarla, sacarle la carne y, por último, salarla, pero el sikuani no quiso hacerlo, mientras que el *wowai* sí aceptó: “[...] bueno agarre cada uno su bichito, dijo Furnaminali, pero sikuani no quiso agarrar, flechó el bicho, después haciendo leña, y dejó ahí la carne asada” (Barajas y Calvo, 2011, p. 50). También se menciona que incluso el *wowai* asó la carne en una especie de parrilla (*tonewirri*) y por eso el Sikuani aprendió cómo hacerlo, por tanto, la actitud de quien se convertiría en *wowai* fue distinta:

112 Miembro de la familia de Tsamani. En otras historias tradicionales es conocido como Kuwei o Matsuldani. En otras versiones, por el contrario, se cuenta que Matsuldani es el hijo de Furnaminali. También se conoce a su hijo como Maduédani. Para el caso de esta investigación, la mayoría de las personas lo identifica como Furnaminali.



Descripción gráfica de la historia tradicional que cuenta el origen del wowai¹¹³

Para otros habitantes de la comunidad no fue exactamente Furnaminali quien dispuso las pruebas, sino que fue su hijo, Matsuldani quien dio origen a la división de razas:

el hijo de Furna, Matsuldani, fue a pedir armitas donde abuelito porque necesito tener mis flechas, el abuelito le daba arco, pero él necesitaba arma de fuego [...] a la hora que yo llegue tronará el mundo y cuando salga también [...] dentro de un hoyo salía la gente, ahí salieron de todas etnias, Matsuldani se dedicó a darle educación a ellos y hacía una competencia, les decía: “Coja un lápiz”, y a nuestros ancestros les daba pereza, preferían estar mariscando, en cambio ustedes (wowai) sí dibujaban de todo (Barajas y Calvo, 2011, p. 51).

113 Elaborado por la señora Bertha Gaitán, septiembre 11 de 2010, comunidad Mangal.

Esta prueba del lápiz es importante reseñarla en tanto hace una actualización de la historia en función de un elemento característico del saber del *wowai* como es la escritura alfabética y que, de hecho, se opone con la práctica de la *marisca*, actividad propia del *sikuani* y que implica la ejecución de otros saberes.

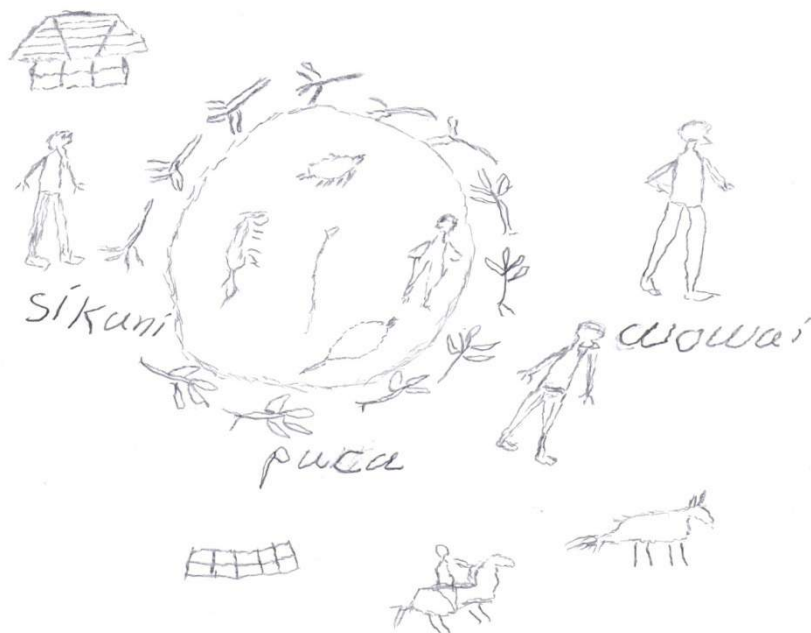
Continuando con el relato de las pruebas, se conoce otra que consistía en bañarse en una laguna que tenía serpientes, caimanes, rayas y muchas clases de pescados; pero como los *sikuanis* “tuvieron miedo de los ‘bichos’ que estaban dentro de la laguna no se metieron”, en cambio los otros sí lo hicieron y cuando salieron quedaron convertidos en *wowai*:

[...] en una lagunita para aparecer el *wowai* se mete en una laguna, un pariente tiene miedo de meterse ahí, tiene miedo de esa vaina porque esa laguna tiene animal, tiene miedo, en cambio otro *sikuani* sí se metió [...]. Sí, *Sikuani*, no había *wowai* todavía, no había blanco todavía, puro *sikuani*, estaban apostando para salir blanco [...] estaban apostando el que caiga primero en la laguna sale blanco, el que no caiga ahí queda pariente (Barajas y Calvo, 2011, p. 52).

Es de resaltar la insistencia de algunos habitantes por aclarar que el “pariente” tuvo miedo de meterse a la laguna, en cambio “otro *sikuani* sí se metió ahí”, señalando con esta diferencia que gente de otras razas distintas a las de su “pariente”, pero que igual eran indígenas, sí tuvieron la valentía de cumplir la prueba. De hecho, para Queixalos (1989) esta sería una muestra de la generalización que presenta el concepto como tal de “*sikuani*”, pues ha llegado a significar por extensión “indígenas de los llanos”, es decir, “indígenas no-*sikuanis* con quienes se puede suponer alguna clase de afinidad cultural” (p. 64).

También se resalta, como consecuencia del ingreso del *wowai* a la laguna, la obtención de “riquezas: [...] el que se mete en la laguna se gana la riqueza que hay aquí, se vuelve *wowai*, riqueza como ganado, carro” (Barajas y Calvo, 2011, p. 52).

Bernabé chipiaje



Dibujo que cuenta la prueba de la laguna de la cual surge el wowai¹¹⁴

Esta prueba de la laguna no solo determinó el cambio en el color de piel, sino también el aprendizaje del español:

[...]ya había una laguna grande con serpientes y caimanes, esto es para bañarse dijo, ustedes en cuando sea una tocadita de esa agua, pero no quien se va a tirar allá, a ellos les dio miedo, métase a ese pozo y báñese, cuando salió ya estaba hablando en español (Barajas y Calvo, 2011, p. 54).

114 Elaborado por Bernabé Chipiaje, septiembre 11 de 2010, comunidad Mangal.

Sin embargo, el cambio de lengua se especifica con la tercera prueba que dispuso Furnaminali (o Matsuldani) a los sikuanis al ver que aún no podían superar ninguna. Esta consistía en fumar un tabaco que tenía apariencia de gusano y que era “para transformarse en más inteligencia”, pero ellos tampoco quisieron, mientras que los otros (*wowai*) sí aceptaron.

Finalmente, como se dejaron ganar una vez más, entonces Matsuldani dispuso una última prueba en la que les trajo una “bestia” (caballo) y les dijo que debían montarla y ensillarla, pero los sikuanis no lo hicieron porque necesitaban rezarlo primero, en cambio los otros sí se montaron: “[...] y que le ensilló un caballo monte usted, primero le mandaba a la familia de nosotros pero ellos dijeron no, yo no monto ese caballo sin rezo, falta que rezar y ustedes la familia eso de una vez brincó allá” (Barajas y Calvo, 2011, p. 55).

Ahora bien, las pruebas que se encuentran en la historia del origen del *wowai* se pueden dividir según los efectos que tuvieron: físicos y culturales. De este modo, la prueba que relata la entrada a la laguna manifiesta un cambio en el aspecto físico pues describe el cambio en el color de piel de quienes ingresaron en ella. Las otras pruebas cuentan un cambio a nivel cultural, puesto que la del ganado, el tabaco, el caballo e incluso la actualización con respecto al lápiz implican una transformación de un producto inicial a otro para lo que se requiere una mediación técnica y poner en juego otro tipo de saberes desde los cuales se caracteriza al *wowai*.

De otra parte, en la narración de estas historias varias personas manifestaron el interés de Furnaminali o bien de su hijo Matsuldani para que el sikuaní lograra superar la competencia, por esta razón, al ver que una tras otra fallaban, disponía una nueva prueba: “[...] dijo Furna, esa gente ya no salió blanco” (Barajas y Calvo, 2011, p. 55).

Es interesante resaltar en este punto que, si bien nuestro interés no era identificar cómo se ve el sikuaní a sí mismo, sino cómo ve al otro, es posible vislumbrar una actitud de autoidentificación del sikuaní a partir, no de resaltar sus valores culturales, sino de poner de manifiesto sus supuestas carencias respecto al modelo de vida que tiene el *wowai*. En este sentido, pareciera como si el sikuaní hubiese interiorizado un discurso sobre su supuesta inferioridad, por lo que al momento de narrarse a sí mismo dentro de las historias se representan como los *débiles, miedosos, desobedientes* y asignan las características contrarias al *wowai*:

[...] los parientes son así, usted ya perdió, pues usted cría los chinos así, su- dando para ganar plata, el *wowai* tiene plata y nos manda, si yo hubiera estado ahí, me hubiera metido (a la laguna) para ganar *wowaiwa*, los antiguos tienen la culpa, por eso quedamos de esa manera, nos quitaron el puesto (Barajas, Calvo, 2011, p. 55).

No obstante, queda el cuestionamiento sobre las razones que han motivado esta narrativa de la inferioridad, en tanto hay dos posibles lecturas al respecto. Por una lado, dado que la narración de estas historias ha sido pedida por investigadoras *wowai* y en el pasado han sido recopiladas por otros investigadores (Ortiz, 1982, Queixalos, 1991) de una u otra forma, esto puede condicionar la manera misma de narrar la historia y llegar a reduccionismos explicativos para hacerla más comprensible dada nuestra condición natural de limitar todo a un único origen y respuesta. Por ejemplo, en palabras de Agudelo (conversación octubre 2010), en el caso de la prueba de la laguna, el *sikuani* en vez de contar que sus parientes no ingresaron al agua porque existe un principio de respeto por la misma y por los animales que habitan en ella, mencionan simplemente que no lo hicieron por miedo a tales seres, pues saben que a nosotros, en cuanto *wowai*, se nos dificultaría llegar a entender por qué razón estos espacios son sagrados. De hecho, sucede lo mismo al narrar la prueba del caballo, en la que el *sikuani* no se monta porque no estaba rezado, es decir, su miedo no es de cobardía sino de respeto ante un animal que le es desconocido, por tanto, hay que rezarlo para evitar que su presencia acarree consecuencias negativas en el cuerpo del indígena.

La segunda posible interpretación es que debido al contacto con el *wowai* y los hechos de violencia que han sufrido los indígenas *sikuani*s a lo largo de la historia, estos hayan interiorizado tal discurso de la minorización hasta el punto de desear regresar al tiempo mítico y superar las pruebas de *Furnaminali* para devenir *wowai*. En este sentido, cuando el *wowai* llega con todo el despliegue de su tecnología y saberes a la región y, sobre todo con su clara intención colonizadora, el maltrato físico y psicológico frente al indígena hacen que él mismo genere una imagen negativa de su propia cultura. Por esta razón, cuando una cultura mayoritaria entra a imponer su sistema de pensamiento y de vida a otro grupo, la estrategia es ofrecer equivalencias de prácticas o creencias y presentar las suyas como la mejor opción, restando importancia o credibilidad a las que posee la comunidad, mal llamada, minoritaria.

Historia tradicional y su relación con la memoria étnica e histórica

La palabra mítica *sikuani* refleja la estrecha conexión entre el territorio, el hombre que lo habita y se deja habitar por él y la consecuente necesidad de producción de distintas formas de marcación e inscripción, que generan una compleja red de significaciones en función de la constitución de memoria. Por ello, las diferentes situaciones de vida, frente a las cuales el *sikuani* ha tenido que adoptar una posición, exigen una fundamentación desde el tiempo mítico, pues este establece las coordenadas y rutas por las que la comunidad configura sus prácticas sociales y simbólicas.

De esta manera, al recordar o llamar una historia tradicional no se hace un simple ejercicio de evocación sino que se impregna el relato de vida y, sobre todo, de acción manifestada en los caminos que la comunidad decide crear o seguir. El *sikuani* ha configurado la acción de la palabra mítica en tres tiempos: “[...] el tiempo de los Seres Primordiales: la fuerza vital y fundamental de todos los espirituales existentes en el cosmos; el tiempo de los dioses y el tiempo de los hombres” (Agudelo y Sanabria, 2008, p. 3).

La historia que relata la aparición del *wowai* permite entrar en el tercer tiempo mítico, que cuenta el tiempo de los hombres. En este sentido, se encuentra que la historia tradicional del origen del *wowai* cumple dos funciones dentro del pensamiento *sikuani*. La primera tiene que ver con la necesidad de dar cuenta de un ser que entra en contacto con el *sikuani* probablemente en la época de la colonización y que resulta ser un universo desconocido; pero que, a pesar de las evidentes diferencias empezando por la lengua y la constitución física, el *sikuani* logra darle un sentido dentro de su palabra mítica, pues esta se fundamenta bajo un principio de complementariedad e inclusión.

El *wowai* se presenta como *complemento* en el sentido de que su llegada trae consigo nuevas tecnologías y artes que pueden llegar a enriquecer las prácticas de vida del *sikuani*. Desde los elementos que constituyen su cosmovisión el *sikuani* lee y da sentido a la cosmovisión del otro; la creación de la imagen del otro se da a partir de una lógica de complemento, de asociación. En palabras de Agudelo y Sanabria (2008).

Este acontecimiento narrativo le permite a los sikuani entender que la existencia está mediada por la inclusión y la incorporación del otro como fundamento de la vida y que, de la misma manera, hay una razón de ser de su existencia y, por tal motivo, se puede mantener un intercambio con él en una razón de aprendizaje social y cultural, en la medida que el otro sabe cosas que les fueron dadas en su origen y esto constituye un saber que mantiene el sentido de diversidad en la faz de la Tierra (p. 6).

En consecuencia, debe existir también una historia tradicional que busque explicar cómo aparecen las herramientas y otras tecnologías del *wowai*, pues es necesario llegar a la comprensión de los saberes que trae y de la manera como se usan. Se relaciona entonces la historia del hijo de Furnaminali, Matsuldani, que cuenta una serie de pruebas que tuvo que superar para demostrar que efectivamente era hijo de Furna. Cuando este descubre que es hijo de Furna, empieza a pedir armas más sofisticadas que el arco y la flecha, además de otros elementos que el padre desconocía. De modo que tuvo que irse a buscar a otro lugar lo que no le podían dar:

[...] hijo, yo no sé qué clase de armas necesita usted. Cuando el muchacho tuvo como 12 años inventó un viaje para abajo.

—Bueno papá, ya que usted no es capaz de hacer nada de lo que yo necesito, me toca ir a buscarlo a otro lugar.

[...] el muchacho quedó de regresar al cabo de cierto tiempo, en una fecha fija. El muchacho dijo que se iba a conseguir un barco y armas de distintas clases y ejércitos. Pero el viejo no sabía qué cosa era un ejército. Así que llegó el muchacho en un barco grande, con ejército y artículos de toda clase. El viejito tuvo mucho miedo de las descargas que la tropa venía haciendo de la alegría. Así, llegó el muchacho con todas las armas que el mayor no conocía (Ortiz, 1982, p. 71).

La segunda función de la historia tradicional tiene que ver con la constitución de un nuevo capítulo en la inscripción de memoria no solo étnica, sino también histórica del sikuani, pues para Severi (1996) la palabra mítica no es una *entidad abstracta*, sino un elemento válido que permite reconstruir acontecimientos históricos y articularlos tanto al universo mítico como a las prácticas de vida actuales. En otras palabras, la

historia tradicional es una forma elaborada de contar lo vivido históricamente por un pueblo, por lo tanto, despoja al mito del carácter ficcional que la antropología le ha forjado:

[...] la tradición ritual no ignora el cambio y el tiempo, ya que logra insertar una serie cronológica de acontecimientos históricos (las luchas entre indios y occidentales) en el tiempo cíclico que marca el destino de una persona y al mismo tiempo explica su sufrimiento (p. 290).

Las historias del tercer tiempo mítico también contribuyen a la configuración de la memoria histórica del sikuani. En las que hacen referencia al *wowai*, se determinan algunas características culturales de este en relación con el sikuani. Es el caso del relato de “La amante del pez valentón” en donde se narran algunas relaciones entre *wowai* y sikuani y se le reconocen algunos comportamientos distintivos:

[...] la muchacha estaba de empleada en la casa de unos blancos colonos. La mandaron al arroyo a lavar la ropa, y mientras estaba lavando vio un pececito chiquito de color azul [...] El patrón la mandó a otra parte, ¡como ella era empleada!, unos dicen que hija pero no, era una trabajadora, la lavandera del colono. [...] Como los blancos tienen costumbre de probar para cerciorarse del sabor, la mujer de la casa sacó un poquito de caldo con la cucharilla. [...] Eso era para trasladarse al pueblo grande del valentón, ¡Seguramente ella fue a dar a uno de esos pueblos lejanos de donde usted salió hermano mayor! Pues nuestra gente no hace pueblos grandes. [...] Eso era en la época en que empezaban a aparecer los blancos. Cuando salía el toro a pelear se presentaba en una mesa con comida. Comida de blanco para el niño: papa, pastas, carne de res, leche, todo eso (Queixalos, 1991, p. 114).

A manera de conclusión, es posible afirmar que el encuentro histórico entre el sikuani y el *wowai* hace que surja la necesidad de darle un nombre a este último para dar cuenta de su existencia; sin embargo, esto no se da como la mera atribución de un término llano, sino a través de distintas manifestaciones que constituyen la lógica del pensamiento sikuani. Una de ellas es la inclusión de su presencia en el universo mitogónico, pues al ser la palabra mítica la que define las coordenadas sociales y culturales de la comunidad es consecuente que desde allí mismo se determine el lugar del *wowai*, sus saberes y formas de vida con respecto a las del sikuani. Insistimos,

entonces, sobre la importancia de la historia tradicional en tanto constituyente no solo de memoria ritual sino también como palabra que permite condensar lo vivido históricamente por un pueblo. Por esta razón, las anteriores historias, asociadas al *wowai*, son un ejemplo de cómo las comunidades indígenas logran incluir en su universo mítico diversas actualizaciones en función de explicar las nuevas relaciones que han establecido con presencias y prácticas contemporáneas.

Bibliografía

- Barajas, C. y Calvo, C. (2011). *Un acercamiento al concepto de wowai y su relación con el aprendizaje del español como segunda lengua, en los indígenas sikuani de la comunidad de Mangal, resguardo Domoplanas, Puerto Gaitán, Meta*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Ortiz, F. (1982). *Literatura oral sikuani*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja, Centro Cultural Jorge Eliécer Gaitán.
- Queixalos, F. (1989). *Entre duendes, blancos y perros: aproximación a la identidad lingüística Sikuani*. Villa de Leyva: V Congreso Nacional de Antropología.
- Queixalos, F. (1991). *Entre cantos y llantos: tradición oral sikuani*. Bogotá: Publicaciones de Etnollano.
- Severi, C. (1996). *La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Capítulo 8.

Katsipitsipi, danza tradicional sikuani:

una experiencia en educación propia

Ana Fanery Piñeros Castañeda¹¹⁵

La danza es una de las principales vías de expresión del hombre. En el caso de las comunidades indígenas existentes en el país, los ritmos y danzas extranjeros han ido ocupando un lugar importante en su cotidianidad. Este hecho ha generado diversos cuestionamientos alrededor del papel que hoy cumple la danza tradicional en las diferentes comunidades indígenas que tienen un contacto permanente con los blancos como, por ejemplo, las comunidades sikuanis del resguardo Wacoyo del municipio de Puerto Gaitán en el departamento del Meta.

Si bien este trabajo se realizó en el resguardo mencionado, específicamente se trabajó con las comunidades de Corocito y Walabo 1, el Centro Educativo Kuwei sede principal y sede Chaparral. Por otro lado, es necesario aclarar que este documento es el producto de un ejercicio investigativo y reflexivo del espacio académico Práctica Pedagógica Investigativa de la Licenciatura en Español y Lenguas Extranjeras de la Universidad Pedagógica Nacional.

Es al inicio de este ejercicio investigativo que observé que sus expresiones artísticas han sido influenciadas por otras tendencias, costumbres y formas de pensamiento, produciendo así una pérdida o resignificación de la simbología propia. Inclusive, en la mayoría de las celebraciones rituales de la comunidad, pude ver que se practican bailes que tienen gran influencia colona como el merengue, la música llanera y el vallenato.

115 Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Español y Lenguas Extranjeras de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi. anery88@hotmail.com

En los espacios destinados para la práctica de la música llanera se evidencia la presencia de padres e hijos quienes, al tiempo que desarrollan su habilidad musical, amenizan algunos encuentros y reuniones de la comunidad. Pero, como ya se dijo, la música llanera no es la única que se escucha en estas comunidades indígenas. La mayoría de familias de allí cuentan con grabadoras o radios que, con ayuda de plantas solares o pilas, permiten sintonizar una gran variedad de emisoras o escuchar los CD.

Por su parte, la escuela ha tratado de retomar las diferentes prácticas ancestrales de los habitantes del resguardo Wacoyo a través de espacios académicos como “Sikuani, artes tradicionales, ciencias naturales y sociales”. Sin embargo, respecto a las danzas tradicionales en el ámbito escolar, parece ser que no tienen un espacio específico, pues no es evidente el abordaje de esta temática, a menos que se acerque una presentación en el pueblo. Ante este panorama fue necesario preguntarse: ¿Cuáles son los cambios que los habitantes de las comunidades indígenas de Corocito y Walabo 1 del resguardo Wacoyo han presenciado en sus danzas tradicionales y cómo se han abordado estas otras formas de lenguaje corporal y ancestral en la escuela?

Para encontrar posibles explicaciones, propuse identificar las danzas tradicionales sikuanis, los espacios y tiempos en los cuales se practican; establecer los elementos rituales mitogónicos y de la cosmovisión sikuani que dan fundamento a la práctica de las danzas tradicionales y caracterizar los espacios escolares en los cuales se abordan las danzas tradicionales sikuanis, especialmente el *katsipitsipi*.

Con este trabajo buscaba no solo reconocer y validar esas otras formas de pensamiento, sino realizar un ejercicio reflexivo sobre el papel de los maestros del lenguaje al volver la mirada hacia aquellos espacios de comunicación que, por su carácter no convencional, han sido invisibilizados por la academia. Lograr entender que la danza también es un código lingüístico que recupera y recrea la cotidianidad y cosmovisión de un grupo, es un ejercicio pertinente al permitirles conocer esas prácticas que desde tiempos primigenios han sido un medio para comunicar y transmitir la historia y el conocimiento de los pueblos.

Para desarrollar la investigación se utilizó el método etnográfico, entendido como el proceso de observación de quehaceres diarios, rituales, fiestas, vida escolar, entre otras tantas acciones al interior de la dinámica social del grupo. Para esto, se utilizaron como instrumentos los diarios de campo, las fotografías y las videgrabaciones

recogidas en las salidas de campo, gracias a los cuales se pudo hacer la respectiva descripción, interpretación y análisis de los hechos allí vivenciados. Además, se realizaron algunas entrevistas abiertas.

La muestra con la que se trabajó fue la familia Yepes de Walabo 1 pues se caracteriza por su capacidad de liderazgo dentro del resguardo en general al participar en diferentes instituciones económicas y políticas como el UNUMA, la escuela, la cooperativa artesanal Coopalomeko y por ser líderes de instituciones religiosas ajenas a la comunidad como la iglesia cristiana Capilla Calvario. Además, se trabajó con José Moreno, Ramiro Moreno, Jairo Mantilla y Carlos Estrada por el gran conocimiento de sus tradiciones; con los maestros del Centro Educativo Kuwei, la profesora Elsa Estrada de la escuela de Chaparral y ocho estudiantes de básica secundaria del colegio.

Danzas tradicionales

La cultura, entendida como plataforma sobre la cual se interpreta la situación de las danzas tradicionales de esta comunidad indígena en la actualidad, se entiende como

[...] la totalidad del quehacer humano, es un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actividades frente a la vida (Geertz, 1973, p. 20-26).

Es, entonces, una estructura simbólica porque se compone de diferentes símbolos que tras acuerdos colectivos designan “a un objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción (significado)” (Geertz, 1973, pp. 20-26).

Uno de estos sistemas simbólicos es la música, que en palabras de María Eugenia Londoño (2002), hace alusión al resultado de la forma en que un pueblo:

Extrae de su experiencia particular determinados materiales sonoros y los va ordenando hasta construir modelos propios, patrones originales de organización de los sonidos y a la vez conductas particulares relacionadas con la música. Así se van ideando maneras expresivas, formas, especies, estilos, instrumentos musicales (danzas). En fin, un todo, corpus sonoro y simbólico

pleno de sentido, hasta construir sistemas musicales bien diferenciados unos de otros, que están absolutamente relacionados con lo que las comunidades piensan, sienten y hacen (p. 9).

La música, como uno de esos sistemas que intervienen en la configuración del mundo: es la expresión de la experiencia humana que penetra en lo más profundo del ser y actúa sobre nuestra conciencia e influye sobre el inconsciente individual y colectivo. A través de sus diferentes elementos, se convierte en el vínculo que une y comunica al hombre y el universo con la divinidad, entonces, cada movimiento, palabra, grito, gesto o ritmo, es una forma de expresar y exteriorizar lo vivido; además es una forma de relacionarse con lo desconocido, es invocación, llamado que sobrepasa los límites de lo tangible e intangible. Al ser ese medio por el cual nuestros más íntimos sentimientos se exteriorizan y se canalizan hacia afuera, la música influye en la configuración de las ideas y de los valores que constituyen nuestro entorno filosófico, estético y social (Londoño, 2002, p. 9).

La música, en su conjunto, interviene en la configuración de diferentes esferas del hombre. Cada instrumento musical está cargado de un valor cultural inmenso pues son símbolos cargados de significados y significantes que revelan una época, unos acontecimientos y un sentir específico frente a estos. Por su carga simbólica se convierte en la memoria colectiva de un pueblo, pues revive y recrea un pasado que, aunque ya no está, sigue configurándose y resignificándose en el presente. Es un acontecimiento que maneja una cantidad de energías que, además de alterar la postura del individuo, comunican, expresan e invitan a los demás a participar.

Dentro de los elementos de la música se encuentra la danza, la cual se puede definir como una práctica estética, dado que constituye la expresión artística del hombre que refleja su sentir, su cotidianidad y su cosmovisión a través de los movimientos del cuerpo.

En otras palabras, la danza es una práctica estética en cuanto es un modo de organización de la imaginación, la sensibilidad y la capacidad expresiva en la producción de contenidos estéticos. Sin embargo, la principal característica de este fenómeno estético y lo que la diferencia de las demás es lo que la constituye como *práctica estética imbricada* ya que depende de la cultura en su conjunto “Esta práctica estética no

se ha constituido en un reino con valores propios sino que está inmersa, entretejida, íntimamente relacionada con el saber y la práctica total de determinada comunidad” (Ocampo, 1985, pp. 16-19).

Es por ello que para lograr interpretar el fenómeno de las danzas es necesario verlas en su conjunto y su relación con todos los elementos que constituyen la cultura, cosmovisión y diario vivir de una comunidad, lo cual indica que no se debe interpretar fuera del contexto original en el cual se produce.

Como proceso grupal la danza logra la cohesión social y, por tanto, logra la identidad del grupo. Los pasos y los movimientos invitan a que los participantes estén en contacto, logrando a su vez que un grupo constituido por diferentes sujetos se convierta en una unidad con una gran acumulación de energía que se concentra en la realización de una misma actividad: la danza. Esta manifestación artística constituye un evento multitudinario donde los sentimientos y emociones allí expresados se desencadenan y se reflejan en los partícipes, invitando a la comunidad en general, lo que evidencia su carácter colectivo (Orozco y Soto, 1999).

En el caso específico de las danzas tradicionales sikuaní, se componen, en su mayoría, de pasos que obligan al contacto físico entre los participantes; además, la constante del círculo entre sus pasos remite a la connotación ancestral que tiene esta figura para rememorar el sentido de comunidad, unidad y familiaridad, valores que logran quedarse y perdurar en el colectivo que las practica.

Desde la lingüística, como ciencia humana, la danza es un cuerpo lingüístico que refleja la identidad cultural de una comunidad en cuanto expresa y transmite ideas, signos, imágenes y sentimientos de la misma. Es la escenificación de las fuerzas internas y externas que movilizan el cuerpo en una situación sagrada o de acción estética. A través de los elementos antropológicos que la componen como el atuendo, máscaras, movimientos y versos, se evidencian valores míticos, estéticos, eróticos y de tradición oral insertos en la misma (Orozco y Soto, 1999).

Esta práctica estética imbricada representa la realidad, puesto que es una actividad apropiada por el individuo y el grupo, y reconstruida, integrada y alimentada por los cambios sociohistóricos e ideológicos que rodean a los danzantes (Jaime y Martínez,

2005) De esta manera, la danza se caracteriza por ser un elemento que refleja la interculturalidad de un grupo humano, pues condensa su pasado y su historia con los cambios y asimilaciones que ha sufrido a través del contacto y la convivencia con otros.

Los autores hasta el momento citados coinciden en afirmar que existen diferentes clases de danzas cuya clasificación depende de los motivos, las intenciones y lo allí representado. Entre ellas se encuentra la danza ritual, tribal o tradicional, a la que me refiero en el presente trabajo como *danza tradicional*, en donde el término *tradicional* hace alusión a *lo propio*.

Para Martín Orozco y Rafael Soto (1999) la danza tradicional es un medio directo de expresar los misterios sagrados del entorno. Gracias a la constante repetición de los movimientos, la danza provoca en los participantes un estado de inconsciencia y éxtasis colectivo que les permite establecer un contacto con las fuerzas divinas cósmicas, con sus dioses.

Para el pueblo indígena sikuani, las danzas contribuyen en la creación de espacios de recreación y esparcimiento que se generan después de las extensas jornadas de trabajo individual y colectivo, así lo refiere Aladino Yepes (presidente de la organización UNUMA, entrevista abril de 2008):

Para nosotros los sikuanis o nuestra cultura hay un momento de descanso, un momento de recreación como todo ser humano, entonces la danza contribuye en esto. Hay épocas de trabajo, actividades cotidianas de trabajo en el que las comunidades trabajan físicamente y luego, una vez terminen todo, viene la época de alegría, de descanso”.

Sin embargo, las danzas también poseen un carácter más ritualístico y exigen la atención, participación y el respeto por parte de los participantes, ya que a través de ellas se logra la conexión con su dios supremo a la vez que revive la historia de sus ancestros, así lo cuenta Uvaldina Yepes (habitante de la comunidad de Walabó I, entrevista abril de 2008):

Cuando vivía mi padre se reunían los chamanes que sabían y cuando querían celebrar algo se reunían, cantaban, sorbían yopo y danzaban [...] yo no veía porque era prohibido que los niños miraran eso porque estaban invocando, pero yo escuchaba que ellos veían y hablaban con Tsamanimonae y con Kuwei [...] era una visión enyopados y mascando capi.

En el momento en que participan todos los integrantes de la comunidad y reviven a través del movimiento y los elementos rituales de la danza un tiempo primigenio y su relación con los cambios en la actualidad de la comunidad, la danza tradicional se convierte en un elemento poderoso de propiciación e invocación que expresa la unidad y la fuerza colectiva, expresando las vivencias y el sentir del pueblo lo cual hace que los sujetos logren identificarse y vivan como propio aquello que se refleja en las danzas.

Espacios y tiempos

Dentro de las prácticas estéticas imbricadas hay dos categorías fundamentales que caracterizan su esencia además de que permiten su interpretación. Estos dos aspectos son el espacio y el tiempo y la forma como se perciben dependen y son propias de la cosmovisión de cada grupo humano, lo que significa que con ellos no se nos muestra la realidad del Universo sino las particularidades de las comunidades desde las cuales emergen dichas concepciones. Según la lógica de estas comunidades tradicionales, el tiempo y el espacio son dos percepciones que presentan dos cortes: uno sagrado y uno profano, en los cuales se alude al tiempo y espacio de los dioses, en los que se dio paso a la historia primigenia, en comparación con el tiempo y espacio de los hombres en los cuales se reviven esas historias (Ocampo, 1985, p. 104).

Espacio: se caracteriza por ser simbólico ya que, más allá de lo que se puede “ver”, lo que refleja es una realidad más compleja que trasciende lo tangible, es un espacio sagrado. Cada vez que se practica una danza, el espacio en el cual se realiza connota un espacio que no está ahí, sino que corresponde a un lugar que los dioses han mostrado a los participantes a través de sueños o visiones. Este espacio revelado se simboliza y representa en el lugar que da paso a las danzas.

Cada vez que se practica una danza en un lugar nuevo lo que se hace es incorporarlo a esa unidad de *lugares privilegiados y sagrados* que constituyen su cosmos. Ahí la danza

funciona como un ritual purificador que *cura el territorio* (diálogo con el profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, Omar Garzón) y lo prepara para la llegada y transformación a la cual la población lo somete con su actuación. Ese espacio representa la unión de lo sagrado y lo profano ya que “allí es donde se puede realizar la comunicación con el mundo de los dioses gracias a un eje vertical imaginario que los relaciona” (Ocampo, 1985, p. 105).

En la cosmovisión indígena sikuani, los aprendices del chamán tienen sueños reveladores en los cuales Kuwei o Tsamani les muestran y les enseñan el lugar, los pasos y los cantos que deben realizar con el fin de acrecentar su poder. Durante esta visión su dios les enseña y les muestra lo que deben realizar a través de la práctica, ya que es de esta manera que les transmite y comparte su sabiduría. Al despertar, quien tuvo este contacto con sus deidades debe comentarle a su tutor y a sus compañeros lo allí visto, pero lo más importante es que debe organizar todo para ponerlo en práctica esa misma noche. De ahí en adelante ese canto y esa danza son los que le van a permitir al chamán invocar a su dios (Carlos Estrada, entrevista, 2008).

Muchas veces se construye y prepara un lugar especial para realizar este tipo de prácticas, ya que allí se logra generar un espacio en el que se puede trabajar con las diferentes energías de la naturaleza. La arquitectura de este lugar corresponde a la cosmovisión ancestral y a su tradición, lo que indica que es una transposición de un espacio a otro, el de los dioses como primeros danzantes y el ocupado en ese momento por la comunidad. Este es un espacio amplio y circular cuyo piso es despejado para permitir la práctica de las danzas, es alejado del espacio que generalmente utiliza la comunidad, sus cimientos son en madera y el techo es en palma de moriche. Aladino Yepes (presidente de la organización UNUMA, entrevista, abril de 2008) comenta:

Siempre ha habido una casa escogida, una casa especial que ni siquiera puede servir para posada de gente sino que es solamente de danza y baile. Es una casa donde el chamán práctica y suerbe yopo, es una casa que no está con mala energía, una maloca que en sikuani es “kuweibo”: casa de Kuwei.

Este nuevo espacio requiere del cumplimiento de una serie de reglas por parte de la comunidad que deben ser acogidas y respetadas por todos ya que corresponden a normas de comportamiento establecidas por los ancestros, así lo dice Aladino Yepes:

Es como una regla, una norma que tiene que cuidarse pero si alguien no cumple eso pues va a ser juzgado o castigado por la ley a la que pertenece eso, la ley naturaleza, la ley nuestra, entonces para evitar la gente obedece “bueno cumplan esta regla porque es real” y la gente obedece.

En la actualidad los espacios para la práctica de las danzas no solo corresponden a *kuweibo* sino que se han extendido a otros lugares como el patio de la casa, la cancha del colegio o el pueblo, dependiendo del motivo por el cual se realicen. Sin embargo, una de las características de estas prácticas es que con su continua ejecución no se pretende innovar o mostrar algo nuevo, sino que continúa con la representación de un hecho histórico que todos conocen: “lo que importa aquí no es la apariencia del fenómeno sino su significado [...] ya que no se está frente a la reproducción de una realidad sino frente a la producción de otra: la realidad mágica” (Ocampo, 1985, p. 117).

Aunque los escenarios diferentes a *kuweibo* no son circulares, la mayoría de las danzas continúan con esta estructura. Primero, permite que todos los participantes se miren a la cara y que así ocupen el mismo lugar dentro de la danza, lo cual destaca la participación igualitaria y comunitaria que hace sentir a los danzantes como una parte del todo en donde todos pueden participar y, a su vez, constituyen una parte esencial del evento (Silva, 2007, p. 48).





Katsipitsipi¹¹⁶

Con las danzas no se busca representar y reproducir un ambiente sino revivirlo a través de espacios y tiempos simbólicos que remiten a un tiempo, un espacio y una historia primigenios forjados por los dioses. De esta manera, se invita a que la comunidad en general participe en ellas y no a que simplemente se les observe desde afuera como prácticas estéticas que recuerdan y representan algo que ya no se es y con lo cual no se identifican.

Tiempo: en las prácticas estéticas imbricadas existen dos tiempos, uno en el que los dioses aparecen, estipulan y enseñan las verdades del mundo a los hombres y otro que corresponde a la cotidianidad de la comunidad en la cual se revitalizan y se ejecutan estos fenómenos.

Sin embargo, existe un momento en el que el espacio sagrado hace irrupción en el cotidiano: la fiesta. El tiempo de la fiesta es mítico ya que se recupera y aparece indefinidamente cada vez que se repita, remitiéndonos siempre a un tiempo sagrado. Es este aspecto el que hace percibir al tiempo de manera circular ya que gira eternamente haciéndose reversible y recuperable.

116 Fotografías tomadas en el resguardo Wacoyo durante el rezo de pescado de una niña. Tomada por Mag-nolia Sanabria Rojas. 2009.

La fiesta como un hecho que se da en la cotidianidad es diferente a las demás actividades pues allí se actúa según una cosmovisión y una tradición que permiten revivir lo hecho por los dioses.

Por otro lado, este espacio se presenta según el calendario propio de los pueblos, puesto que como pudo observarse en las diferentes visitas al resguardo Wacoyo, hay tiempos que se acomodan más a la práctica de las danzas como, por ejemplo, el verano y los rezos de pescado¹¹⁷, pues, por un lado, la danza se realiza primordialmente cuando se cuenta con un buen estado del tiempo, ya que la lluvia daña el terreno y hace más difícil el control sobre el movimiento del cuerpo; y por otro, la llegada de la primera menstruación a una niña es un acontecimiento que está por fuera del control del hombre y hace que los quehaceres cotidianos se alteren y den paso a unas actividades específicas que se relacionan estrechamente con la historia del pueblo sikuani.

Es durante la fiesta que se reactualizan los hechos que se dieron en el tiempo primigenio. En otras palabras, todas las actividades que se dan dentro de las danzas, y que aparentemente corresponden a la dinámica social cotidiana, son en realidad “actos divinos que corresponden al origen” (Ocampo, 1985, p. 137). Esto se evidencia en la siguiente narración:

117 Es un ritual de paso de niña a mujer cuando le llega la primera menstruación. Cuando le celebran el rezo de pescado a una niña, siempre hay fiesta, danza. La niña debe quedarse en casa dedicándose por completo a sus oficios sin hablar con ningún hombre y sin comer pescado mientras los padres van realizando los preparativos de la fiesta. Cuando están listos los alimentos y las bebidas que se van a repartir a los invitados se puede fijar la fecha de la celebración. El rezo de pescado se realiza en horas de la noche, quizás porque es en este momento que las personas descansan y tienen tiempo libre para la diversión pues es en el día en que realizan sus labores domésticas. Durante las primeras horas de la noche la niña se sienta en su propio tapi cerca del chamán que está rezando el pescado. Cuando el chamán termina, la niña y los invitados pueden bailar durante un largo tiempo, en estas celebraciones la danza del Katsipitsipi es muy importante pues es cuando más se práctica.

Después del baile, cerca de la madrugada, la niña debe dirigirse hacia el caño en donde el chamán reza el agua con la cual la niña debe bañarse, para ello debe estar la madre o la abuela. Al terminar de realizarse el baño, la niña debe correr muy rápido hasta llegar a la casa pues por el camino la están esperando los hombres listos a cogerla y quedarse con ella. En este momento se evidencia una competencia entre los hombres por quedarse con la chica, pues quien sea más ágil, logre pasar a los demás y la alcance se queda con ella. Por otro lado, la niña también debe ser muy rápida pues lo mejor es que no se deje alcanzar y que no sea fácil sino que después pueda elegir en la cotidianidad a su pareja.

Al llegar a la casa, la niña debe cambiarse la ropa y la madre o la abuela la maquillan y le dan a probar el pescado que está rezado y, a su vez, le dan consejos a la niña acerca de cómo debe ser su vida y su comportamiento de ahí en adelante. Finalmente, se reparte la comida que el chamán ha rezado a los invitados y estos después de comer se van para sus respectivas casas.

Historia de Tsamanimonae: la historia de él narra que la familia, la familia de Tsamani eran 7 hermanos. La gente decía: “No es que ellos son muy locos, ¿Quién dijo que dios va a venir y que ellos van a ir?, no ellos están es locos!”. Entonces solo se quedaron 7 hermanos y los otros solo decían: “No... Allá se quedaron ellos allá bailando”. Y allá los otros ya llevaban era como 20 centímetros de profundidad por lo que llevaban tanto tiempo bailando, o sea que ya estaban haciendo era hueco donde ellos bailaban...

Ellos duraron 12 años bailando los 7 hermanos sin parar. Primero ellos bailaban, el primer año, ellos bailaban un día, descansaban en intermedio un día y se iban a buscar frutas para comer, luego volvían otra vez a bailar, luego se les acababa el yopo y se iban y buscaban y al otro día seguían bailando así pasaron 3, 4, 5 años y a los 6 años ya comenzaron a recibir la alimentación. La comida les caía del cielo, ya no era necesario ir a hacer el conuco, que las mujeres fueran a buscar la yuca ni nada, ya la alimentación caía del cielo, la mandaba el dios del cielo. Ellos agarraban un racimo de plátano maduro, agarraban cazabe, mañoco, el agua era caída del cielo, nosotros decimos que es *dana* que es parecido a un vino pero no es tan fuerte, es un sabor muy neutral, ni muy dulce ni muy fuerte, apenas como para alimento y ellos seguían. Se les acabó la ropa y la ropa les caía del cielo, los hombres y una sola mujer y los otros decían: “Miren ellos están locos, se están poniendo ropa que dizque les cae del cielo y quién sabe de dónde es que la están sacando, eso parecen es unos locos, unos animales...”. Entonces ellos no creían nada, eran incrédulos.

Bueno, según la historia, a los ocho años se miraba una mata como un gajo del cielo, entonces cada vez que miraban para el cielo miraban era como una rama del cielo. Entonces para ellos, para el grupo de los chamanes, la familia de Tsamanimonae, ellos tenían una casa más o menos grande que desde la cumbre de la casa se veía una rama grande, entonces entre más ellos iban avanzando, bailando y bailando, no les hacía falta nada porque todo les bajaba del cielo y los que pasaban por ahí cerquítica no escuchaban nada, porque primeramente las casas no eran de cemento ni nada, solo encerrado con solas hojitas de moriche, pero aunque pasaban al piecito de donde ellos estaban bailando, no se escuchaba nada, podían pasar cerquita por el pasillo y aunque ellos estaban ahí bailando, los otros no escuchaban nada. Ellos bailaban, no escuchaban la música solo “tun, tun, tun” la mera maraquita como si estuviera lejos, pero

estaba cerquita pero no se escuchaba porque ellos decían que la casa ya no era de moriche, que desde adentro se veía como una casa de tejo, encerrado y ahí no les faltaba nada.

Entonces, como a los 12 años la niña también ya tenía 12 años, la menorcita y ya estaba a punto de que le llegara la primera menstruación. Entonces los hermanos le dijeron, porque ellos sabían que ya se había cumplido, y le dijeron: “Bueno usted tiene que flechar allá, a esa rama y al flechar allá, tiene que ir otra flecha, otra flecha, otra flecha que llegue acá a la tierra y ustedes se van a transformar en hormiga comején y tiene que ir perforando por dentro de las flechas y se van a ir”. Entonces comenzó el primero, el mayor es Tsamani, él ensayó y no llegó a allá. El otro, el siguiente, el siguiente y pasaron todos los hermanos varones y ninguno pudo, entonces le dijeron a la mujer: “Hermanita usted es la única que queda ya y usted es la que va a lograr eso”, y ella decía: “No pero yo no puedo” y ellos le decían: “no, usted tiene que agarrar con los pies, tiene que agarrar el arco es con los pies y lo deja ahí y usted agarra con las dos manos la puya y la suelta” Y así fue y cuando ella soltó el arco y la puya así con los pies y cuando ella lo soltó, ella se abrió y se rajó y le bajo la primera menstruación. Por eso es que a las muchachas a los 11 años o a los 12 años les llega la primera menstruación porque así le pasó a esa muchacha allá que se llama Floriwa. Entonces, cuando ella soltó el puyazo hacia el cielo, para flechar el palo que está allá para que el palo que está allá se agache para acá, entonces la niña se desarrolló, le llegó la primera menstruación lo que es la pubertad, eso se originó desde ese entonces para que a todas las muchachas desde los 12 años les llegue la primera menstruación.

Ellos se subieron y nadie se dio cuenta, como a medio día la gente pasaba por ahí y seguían hablando mal de ellos. Bueno Tsamani se transformó en hormiga comején y a los hermanos los transformó así para que pudieran subirse y listo. Para más estrategia el dios supremo soltó una especie de escalera que es un bejuco cadeneta para que la gente que había bailado con ellos pero que por engaños de los otros se habían ido y no estaban acompañando a los que estaban siguiendo el objetivo pero que tenían fe de que ellos se fueran, entonces dios colocó la escalera que hoy en día es el bejuco cadeneta.

Cuando vino la viejita a mirar a los nietos no encontró nada, la casa sola, comida por todo lado: plátano, cazabe, mañoco, frutas... y la viejita llegó y llamó a los nietos y nada. Ella miró una escalera que se perdía en el espacio, entonces la viejita gritó: “¡Aquí la gente ya se fue, mis nietos ya subieron, entonces vámonos!”. Todos comenzaron a treparse por esa escalera y eso gritaban: “No, eso nosotros ya no nos vamos a morir nunca!”, y en ese momento cuando ya habían subido los Tsamanimonae, vino el diluvio y toda la gente que iba para allá se cayó. Los otros tocados, si alcanzaron a subir a allá al espacio donde estaban ellos, los Tsamanimonae y como era por un tiempo determinado, vino otra vez con su poder mental y cortó el bejuco y todos cayeron al agua. Entonces según la historia, de todos los que cayeron unos se transformaron en tortuga... en muchos animales que vemos por ahí, ellos primero eran gente, eran humanos, pero por ser incrédulos el dios Tsamani los transformó a todos en animales. Esa es la historia... (Diálogo de saberes con el profesor Carlos Estrada, enero de 2008).

Entonces, los acontecimientos que se dieron en el tiempo sagrado, son una verdad que reflejan la historia de un pueblo y que generalmente encuentran explicación y sustento en el mito. Este interés por adentrarse en el tiempo primigenio corresponde a la necesidad del hombre por comunicarse y conectarse con sus dioses. Con la revalidación de una historia sagrada, se logra vivir esa situación específica en la que actúan los dioses (Ocampo, 1985, p. 138).

La historia, la verdad de un pueblo se transmite y se aprende a través de la revitalización que se haga del mito con el pasar de los tiempos lo cual hace que la comunidad aprenda y entienda su propia lógica por medio de la práctica, mirando y escuchando a los abuelos y a aquellos que conocen la historia y que, a través de una tradición netamente oral y visual, ha permanecido hasta nuestros tiempos.

Katsipitsipi: pasos, espacio y tiempos

Para los sikuanis existen diferentes tipos de danza: danza *tsamani*, *katsipitsipi*, *jalekuma*, *akanetoji*, carrizo, cacho de venado, *kulima* y *materi materiyo*, pero en el resguardo Wacoyo solo se practican el *katsipitsipi*, el *jalekuma*, el *akanetoji* y *materi materiyo*. En

el trabajo que se realizó se hizo énfasis en el katsipitsipi ya que cuando se habla de danzas en la comunidad todos hacen alusión a esta, además es la que tiene mayor connotación y relación con la historia de las primeras danzas ejecutadas por los dioses¹¹⁸.

El katsipitsipi es una danza tradicional de los sikunians que generalmente se hace cuando se está celebrando algo, en esta danza debe haber un cantante y varios hombres y mujeres que danzan al son de los cantos y que responden en coro a los mismos.

En el caso específico del *katsipitsipi*, se realiza especialmente en los rezos de pescado, celebración tradicional de gran importancia en la comunidad pues, a pesar de los cambios en su estructura producto del intercambio cultural, es una tradición que se sigue realizando aun en las comunidades más *blanquiadas*¹¹⁹.

La danza *katsipitsipi* no solo es una danza de diversión, sino que también forma parte de rituales solemnes como los segundos entierros o “cacho de venado” que, aunque ya casi no se celebran, aún siguen vigentes en la memoria de la comunidad.

Respecto a los cantos que acompañan esta danza, son declaraciones o historias de la infancia del cantante. En el caso de ser una dedicación, se habla de la mujer y se le describe sin decir su nombre.

Pasos: para bailar *katsipitsipi* todos los participantes deben abrazarse y formar un círculo. Los hombres comienzan a cantar respondiendo a la voz del cantante mientras van golpeando fuertemente el piso con sus pies a la vez que van girando en sentido contrario a las manecillas del reloj. Luego de unos giros las mujeres entran al baile ubicándose intercaladamente entre los hombres. En los casos en que ya no hay más parejas de hombres sin mujeres, las mujeres comienzan a juntarse a los tríos ya establecidos. Además, los niños también entran a la danza al abrazarse a las personas que están participando pero que en el círculo quedan hacia el exterior de este para evitar accidentes como caídas o golpes; sin embargo, lo importante en este caso es que queden los hombres y las mujeres intercalados. Así todos continúan con la canción y el baile hasta que el cantante termina con un grito similar a un aullido que los demás también corean.

118 Danza de Tsamani.

119 Término para referirse a las comunidades que han adoptado más las costumbres de los blancos colonos.

Algunas veces los niños no entran a las danzas de los mayores sino que hacen su propia circunferencia a un lado de los adultos y desde allí danzan y cantan en coro. De esta manera se evidencia que los niños aprenden los cantos, las historias, los pasos y el conjunto de prácticas estéticas de la comunidad, en la práctica, viendo a los mayores e imitándolos.

Al involucrarse en el baile el contacto físico es fundamental; el zapateo constante induce la impresión de que la tierra tiembla y la repetición constante de algunos movimientos acompañada de los cantos produce un estado de éxtasis entre los danzantes.

Aunque parezca ser el espacio más frecuente, el *katsipitsipi* no solo se danza en las celebraciones tradicionales como el rezo de pescado sino que ya forma parte del repertorio cultural que se tiene para mostrar y compartir con personas de diferentes culturas o de la misma, pero que se encuentran muy distantes, en otros resguardos. Quizás esto evidencia que en el imaginario de la misma comunidad ya existe la noción de lo *exótico* de lo que se muestra y se vende a otros pero a la vez este se configura como un aspecto que conforma la identidad de la comunidad y los hace sentir orgullosos.

La danza en la escuela

Tras las observaciones y la participación que se tuvo en las danzas tradicionales de la comunidad se hizo evidente que el conocimiento ancestral de esta se transmite a las generaciones de ahora a través de la práctica en la cotidianidad; en estas comunidades la educación no está relegada a un espacio que se delimita físicamente sino que es algo que trasciende los límites del espacio y del tiempo para situarse en su quehacer diario.

Como la danza es una práctica social que se aprende en la comunidad, en la escuela, al menos en la sede principal y en la sede Chaparral del Centro Educativo Kuwei, no se evidencia esta práctica estética como momento en el que se reúne la comunidad y a voluntad deciden participar. Si bien los maestros de estos sitios dicen abordar el tema en algún momento de la asignatura Artes Tradicionales, al confrontar la información con los estudiantes¹²⁰, ellos dicen que se prepara la danza y esta se rea-

120 Entrevistas realizadas a ocho estudiantes de básica secundaria de la Institución Educativa Kuwei en abril de 2008.

liza para presentaciones en Puerto Gaitán o en el colegio cuando alguna institución estatal va a visitarlos, pero son los maestros quienes deciden quién participa y en qué momento, convirtiendo una práctica ancestral en la que se configura comunidad, en una actuación falsa.

Mirando con mayor detenimiento las razones por las cuales ocurre esto, se encuentra que el Centro Educativo Kuwei fue, hasta hacía más o menos seis meses, administrado por religiosas y los procesos pedagógicos del aula guiados por maestros blancos, quienes al reconocer que, por estar en un contexto de comunidad étnicamente diferenciada, debían acoger la normatividad respecto a la orientación de los procesos pedagógicos en resguardos indígenas y decidieron hacer ajustes al currículo incluyendo dos materias más: Sikuani, en la que se trabaja la gramática de la lengua y Arte Tradicional Sikuani, en la que, aunque se trata de hablar sobre sus historias y danzas, se hace énfasis en la elaboración de *artesanías*. Además, buscaron indígenas sikuani para que fueran maestros de preescolar y básica primaria hasta grado cuarto¹²¹, atendiendo a que “la etnoeducación presupone entre sus principios ‘la formación y autoformación del hombre como persona y como miembro de su comunidad y de su país’” (Carrioni, 1998, p. 25).

Pero no se ha logrado abordar, al menos para trabajar la importancia de los rituales y de las historias que configuran la comunidad, el papel de la música y la danza en la escuela, pues las planeaciones que hacen los maestros aún conservan las directrices del pensamiento blanco, dejando de lado su autonomía y su saber.

Entonces, con el trabajo investigativo realizado se espera que los maestros del área del lenguaje vuelvan la mirada hacia esos otros sistemas simbólicos que comunican y han transmitido el conocimiento ancestral de las comunidades hasta el momento, a través de la oralidad y la expresividad corporal. Aunque es en la práctica que se aprende realmente, es necesario que los maestros que laboran en lugares de diversidad cultural como este, conozcan y visibilicen estas prácticas para que su quehacer pedagógico no coarte los procesos y dinámicas internos de la comunidad.

121 Registro de conversaciones sostenidas con miembros de la comunidad y entrevistas a los profesores, realizadas en abril de 2008.

Es solo fuera de la escuela, en la cotidianidad, que se construye y valida a partir de prácticas ancestrales como la participación de todos a voluntad, la importancia de la danza. Allí, en medio de risas, de la observación de lo que hacen otros, es que la historia de Tsamanimonae se revive, se aprende.

Eso es una experiencia en educación propia: la práctica en comunidad, la participación para que las generaciones más jóvenes aprendan.

Bibliografía

- Ardila, C, y Sabogal, H. (1996). *Danza Sikuani: lenguaje corporal patentizador de sus mundos cotidiano y mágico-religioso*. Tesis de grado presentado para obtener el título de Licenciado en Lingüística de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá.
- Carrioni, G. (1998). “Formación de indígenas en etnoeducación. *Revista Educación y Cultura*, 28, 24 -27.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Jaime, M.T. y Martínez, G. (2005). *Memorias de danza*. Tomo 3. *Danza clásica y tradicional colombiana*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. (1998). *Geografía Humana de Colombia: Región Andina Central; Amazonía Amerindia. Territorio de Diversidad Cultural; Orinoquía*. Bogotá: Editora Guadalupe Ltda.
- Londoño, M.E. (2002). *Y la memoria se hizo música...* Medellín: Universidad de Antioquia.
- Martínez, P. (1986). *Sagrado y profano en la danza tradicional de México*. México: Miguel Ángel Porrúa Editores.
- Ocampo, E. (1985). *Apolo y la máscara. La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas*. Barcelona, Icana Editorial.
- Orozco, M. y Soto, R. (1999). *Danza El Torito: Ritual de tradición y magia en el Carnaval de Barranquilla*. Atlántico: Centro Cultural Comfamiliar.
- Silva, E. (2007). *Cantos Sikuani. Forma de enseñanza tradicional*. Trabajo de grado para optar por el título de licenciado en Español y Lenguas Extranjeras de la Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.

Capítulo 9. Evento comunicativo, oralidad y performance en las prácticas sociales:

actualización de la memoria étnica en la comunidad sikuani de Vista Hermosa, resguardo Domoplanas

Jenny Paola Hincapié Marín¹²²

Julio César Rodríguez Hincapié¹²³

Diana Patricia Ruiz Trujillo¹²⁴

Esta ponencia fue elaborada para el seminario: Oralidades, Literaturas e Interculturalidad, primer encuentro de prácticas en interculturalidad con comunidades indígenas, llevado a cabo en la Universidad Pedagógica Nacional, entre mayo 30 y junio 1 de 2012. Así mismo, se presenta como resultado del trabajo investigativo desarrollado en el marco de los espacios académicos de Práctica Pedagógica Asistida y Autónoma (semestres 2011-II y 2012-I, respectivamente) del Departamento de Lenguas, Facultad de Humanidades, de la Universidad Pedagógica Nacional, en el programa de la

122 Licenciada en educación básica con énfasis en Humanidades: Español y Lenguas Extranjeras de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Merawi. jennypolahincapie@gmail.com

123 Licenciado en educación básica con énfasis en Humanidades: Español e Inglés de la Universidad Pedagógica Nacional. juliorodcapie44@gmail.com

124 Licenciada en educación básica con énfasis en Humanidades: Español e Inglés de la Universidad Pedagógica Nacional. dprrtdrebeld@gmail.com

práctica pedagógica en espacios no convencionales, línea de enseñanza del español como segunda lengua en el resguardo Sikuni Domoplanas, ubicado en el municipio de Puerto Gaitán, Meta.

Este escrito resume los avances y las conclusiones de una investigación cuyo fin era la caracterización de *eventos comunicativos performados* que inciden en la actualización de la memoria étnica de los habitantes de la comunidad de Vista Hermosa, del resguardo Sikuni Domoplanas, municipio de Puerto Gaitán, Meta. El concepto de *evento comunicativo performado* surge a partir de la concatenación de elementos teóricos propuestos por Dell Hymes, padre de la etnografía de la comunicación, y el concepto de *performance* elaborado por Victor Vich y Virginia Zabala (2004). Este entretejido emerge dado el carácter limitante que tiene para nuestra investigación el desconocimiento de la lengua sikuni, siendo la lengua el elemento central en el *speaking*, herramienta propuesta por Hymes para la descripción de eventos comunicativos. Por esta razón, con la utilización del término *performance* pretendemos superar la limitante de la lengua e involucrar otros elementos no lingüísticos como el contexto social, la identidad del enunciador, las formas de recepción, los imaginarios sociales y la cosmovisión inherente a la enunciación, que a su vez tienen estrecha relación con la actualización de la memoria en la comunidad, ya que, como afirman Zabala y Vich (2004) “la *performance* oral permite la transmisión del pasado y vivifica e integra el sentido de comunidad” (p. 18). Finalmente, en la elaboración de nuestro enfoque teórico también se tuvieron en cuenta los aportes de Castro, P., Chapman, R. y Gili, S. (1996) acerca del concepto de práctica social, algunos presupuestos sobre la oralidad elaborados por Martin Lienhard (1990), el concepto de *técnicas mnemónicas* propuesto por Carlo Severi (2007), y consideraciones de Andrea Aravena (2003), Enrique Florescano (1996) y Maurice Halbwachs (1991) sobre la memoria.

Un acercamiento conceptual

En el marco de la etnografía de la comunicación, el concepto de evento comunicativo propuesto por Dell Hymes, se constituye como una de las unidades de análisis de las situaciones comunicativas presentes en una comunidad de habla. Hymes caracteriza el evento comunicativo como una unidad descriptiva de los componentes de los actos de habla, los cuales son: situación, participantes, fines, actos, clave, instrumentos, normas y géneros. Desde esta perspectiva, es imprescindible el estudio del uso oral de una lengua, sin embargo, también tiene en cuenta aspectos de la comunicación no

verbal, que para el caso del estudio de comunidades de tradición oral se constituyen en elementos relevantes de cada práctica de interacción social entre sus miembros, ya que dichas prácticas no solamente están determinadas por elementos lingüísticos, sino que se encuentran mediadas por cosmovisiones propias que determinan o estructuran las maneras como interactúan los integrantes de dichas comunidades, entre ellos, sus saberes y su contexto.

Ahora bien, tomando distancia del aspecto meramente lingüístico del estudio de los eventos comunicativos, se hace énfasis en el análisis de la oralidad como *performance*, concepto propuesto por Víctor Vich y Virginia Zabala (2004), al ser una práctica que requiere de una interacción y de contextos sociales específicos. Dicha *performance* se entiende como un espacio en el cual las relaciones sociales y las identidades de los sujetos son socialmente construidas:

Desde este punto de vista, todo estudio sobre oralidad debe partir del análisis de sus condiciones de producción y de la complejidad de mediaciones que en él intervienen: contexto social, identidad del enunciador, discursos hegemónicos, imaginarios sociales, formas de recepción, etc. (Vich y Zavala, p. 13).

Entendiendo la *performance* como un espacio social, se asume que es en las prácticas propias de cada comunidad donde, según Castro, Chapman y Suriñach (1996), los actores sociales, el mundo de los objetos y las condiciones materiales en las que viven esos actores se relacionan para dar sentido a dichas prácticas. De esta forma, las prácticas sociales constituyen la realidad social, que adquirirá diferentes expresiones según las concatenaciones dadas entre aquellas prácticas.

De este modo, la perspectiva de Martin Lienhard (1990), frente a las comunidades de tradición oral sin escritura alfabética propia, nos ubica en el marco de un sistema de oralidad, que se constituye como la expresión verbal fundamental de dichas comunidades orales y que no debe ser estudiada sin tener en cuenta el espacio donde se construyen las prácticas sociales. Así mismo, frente a la relación entre la práctica oral y el contexto, Lienhard afirma que “esta práctica, en rigor, no puede conocerse sin ser vivida in situ, es decir, en las mil y una comunidades donde se desarrolla” (p. 58).

A partir de los conceptos de *evento comunicativo* y *performance* descritos anteriormente, optamos por la construcción del concepto *evento comunicativo performado*, el cual se entiende como aquel espacio de interacción entre los miembros de la comunidad con los saberes propios, el contexto y las prácticas sociales, que posibilita la actualización de la memoria étnica al ser construido a través de la oralidad y de los elementos de la *performance* como el contexto social, la identidad del enunciador, los actores sociales, el mundo de los objetos y las condiciones materiales en las que viven dichos actores.

Teniendo en cuenta esta construcción conceptual, encontramos que en la comunidad de Vista Hermosa, del resguardo Sikuani Domoplanas, se pueden identificar algunas prácticas sociales específicas, como la visita al conuco, la elaboración de tejidos, la preparación de alimentos, la caza o marisca, el juego, la construcción de las casas y la presentación de los bailes tradicionales, en las cuales se presentan diferentes técnicas mnemónicas que permiten la actualización de la memoria étnica. Dichas técnicas son la observación, imitación y repetición. Sin embargo, es pertinente mencionar que se identificaron otro tipo de prácticas como la visita al caño y las reuniones informales, las cuales, a pesar de involucrar determinados actores sociales y establecer una comunicación en un contexto determinado, no se consideran dentro del concepto de *evento comunicativo performado* ya que no se puede afirmar con seguridad que involucren una transmisión o interacción de saberes propios, dado que en la investigación existe la limitante del conocimiento de la lengua sikuani por parte de los investigadores.

Descripción de las prácticas sociales y su papel en la actualización de la memoria étnica

Por otro lado, observamos cómo algunas de las prácticas sociales identificadas en nuestra investigación constituyen lugares de la memoria que permiten su actualización a través de la recreación de las historias de origen en la comunidad de Vista Hermosa, en el resguardo de Domoplanas.

Para el caso del estudio de la memoria en comunidades de tradición oral, se ha utilizado el término *memoria étnica* propuesto, en un primer momento, por Leroi-Gourhan (1971) para hablar acerca de “una memoria [...] que asegura la reproducción de los comportamientos en las sociedades humanas” (p. 217). Posteriormente, Le Goff (1991) retoma este concepto “para designar la memoria colectiva de los pueblos sin escritura” (p. 135). Partiendo de esta definición, el autor especifica una serie de características

ligadas al ejercicio de la oralidad. También afirma que, “son los mitos de origen los que permiten materializar en un relato el sentido ancestral de las prácticas sociales y culturales de cada comunidad” (p. 135). Los mitos son transmitidos por un grupo de portadores del saber, ya que según Leroi-Gourhan (1971) “[...] todas las sociedades sin escritura reposan en la memoria de verdaderos especialistas: jefes de familia, ancianos, bardos o sacerdotes, quienes asumen, en la tradición de la humanidad, el papel de mantener la cohesión del grupo” (p. 255).

Como característica fundamental de la memoria étnica, encontramos que es comunicativa, ya que, según Halbwachs (1991), esta se encarga de actualizar el pasado debido a que

[...] los grupos tienen la necesidad de reconstruir permanentemente sus recuerdos a través de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, efemérides, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencia en los lugares donde se ha desarrollado su vida (p. 2).

Aravena (2003) y Florescano (1996) coinciden en afirmar que aquellos lugares de expresión de la memoria colectiva, que pueden ser las historias de origen, los rituales (danzas y cantos), las reuniones familiares y las reuniones de la comunidad, vistos como lugares simbólicos de la memoria colectiva, que tienen un contexto propio y se manifiestan y se mantienen desde lo oral, se constituyen en espacios en los cuales se invocan, se reproducen, se producen y se recrean nuevas formas de identidad, teniendo en cuenta las creencias y las historias de origen.

Teniendo en cuenta el concepto de *performance*, se hace necesario establecer la relación entre oralidad y memoria. En este sentido, Lienhard (citado por Vich y Zabala, 2004) afirma que “la memoria es el resultado de una práctica siempre performativa, que tiene en el discurso oral a una de sus posibilidades de actualización” (p. 18). A partir de esta afirmación, Vich y Zabala (2004) erigen a los performances orales como prácticas vitales en “el fijamiento de una memoria colectiva que siempre está inscrita en contextos situacionales y diferenciados y que, a su vez, “ponen de público manifiesto la necesidad de representar y de construir la vida de múltiples formas e iniciar así una búsqueda de nuevas posibilidades” (p. 19). Del mismo modo, Lienhard

(2000) explica que el discurso oral es un pensamiento en movimiento, performativo, que posibilita la actualización de la memoria, es decir, a través de la oralidad se forja la historia y esta se actualiza cada vez que se vuelve a contar.

En la actualización de la memoria en la comunidad Sikuaní, su carácter oral es lo que le atribuye a esta lengua el valor de transmisora de saberes tradicionales, pues en la lengua se establecen factores determinantes de la cultura. A continuación, don Luis, uno de los miembros de la comunidad, reafirma el valor de la lengua como sikuaní en el aprendizaje de la cultura: “Como don Luis cantó en una de las partes, le pregunté que cómo se la había aprendido y dijo que así como se aprende la lengua, que si aprende la lengua aprende la cultura, así es como aprenden los niños” (Diario de campo N.º 8, 1 de mayo de 2012, elaborado por Paola Hincapié).

En la comunidad de Vista Hermosa, por medio de los eventos comunicativos performados que permiten la actualización de la misma, teniendo en cuenta las características de transmisión de los saberes tradicionales a través de las historias de origen y de su narración por parte de los mayores de las comunidades, identificamos los siguientes lugares de la memoria:

En primer lugar, según los testimonios de varios habitantes de la comunidad, allí se performan ceremonias rituales como el rezo del pescado que, según ellos, siempre se ha hecho y se continuará haciendo. El señor Luis Augusto, uno de los miembros mayores de la comunidad, nos comentó que él es el encargado de rezar en este tipo de ceremonias y que se ha hecho siempre entre los sikuanis a partir de la historia tradicional del Bakatsolowa.

En un segundo momento identificamos que las historias de origen siguen siendo un medio para conservar la memoria étnica de los miembros de la comunidad. A través de la narración oral de estas, los miembros de la comunidad pueden materializar el pensamiento propio de los indígenas sikuanis, ya que en dichas historias encontramos el saber ancestral y su origen, por medio del cual se explica la forma de construir la realidad, los patrones de comportamiento, las maneras como se relacionan los miembros de la comunidad y aquellos elementos identitarios que constituyen su cultura y las prácticas sociales que allí se realizan. Así, a través de la lógica de las historias tradicionales es que se pueden entender las lógicas propias de la comunidad.

Según Becerra y Marín (1999), las historias tradicionales evidencian

Ciertas funciones del relato mítico: contiene mapa y morfología de lo social; expresa relaciones entre la sociedad y la naturaleza, es fuente de conocimiento sobre el territorio y fundamenta la historia y la identidad de estas etnias. Expresa la noción de lo ético y es eficaz en cuanto constituye un legado (*traditio*) que se acepta como verdad, palabra verdadera proveniente de tiempos remotos (p. 131).

En Vista Hermosa se identificó, a partir de testimonios de autoridades de la comunidad, la necesidad de retomar la narración oral de las historias tradicionales. El capitán, el profesor y otros habitantes del lugar manifestaron la importancia de que los niños y jóvenes sepan las historias de origen que fundamentan y explican el ser sikuani, y que permiten el performance de los cuatro principios de esta cultura: *yaiyatane* (respeto a la autoridad basado en las historias tradicionales), *uratane* (estima hacia la otra persona), *wakena* (principio de compartir, todo para todos) y *unuma* (trabajo colectivo para la defensa de la vida), los cuales están presentes en las historias tradicionales (Diario de campo N.º 8, 1 de mayo de 2012, elaborado por Paola Hincapié).

Como pudimos observar, los mayores actualizan la memoria étnica por medio de eventos performados desde la oralidad, ya que en el proceso de actualización de las historias tradicionales a través de la narración, se puede reconocer la influencia de dichas historias en las prácticas cotidianas, en la determinación de las labores específicas para los sujetos de acuerdo a su género y en el reconocimiento de las personas de la comunidad que cumplen funciones específicas como, por ejemplo, los rezanderos.

Contar las historias tradicionales es un ejercicio que se puede entender como una performance ya que solo puede ser entendido si se tiene en cuenta el contexto mismo de la actividad, desde una perspectiva donde la narración no es un ejercicio de repetición injustificada o incoherente con las prácticas de la comunidad, ya que se constituye un discurso oral que denota un proceso de pensamiento particular.

Otro lugar de la memoria identificado es el saber relativo al entorno natural tradicional del indígena sikuani, el cual ha permitido el reconocimiento y aprovechamiento de los recursos del entorno, desde sus orígenes hasta la actualidad. Este tipo de saberes se enseñan tanto en casa como en la escuela.

En la comunidad de Vista Hermosa observamos la presentación de los bailes *jalekuma* y *akaneto*. Cada uno tiene una dinámica particular, aunque hay elementos constantes en todos ellos, por ejemplo, el paso base. Cada baile es acompañado de un canto determinado y se efectúa en espacios donde la comunidad se reúne y conversa, es por esta razón que las reuniones se llevan a cabo en espacios abiertos y cercanos a alguna casa con cocina, en nuestro caso la casa del capitán Luis Humberto, con el fin de poder preparar café para compartir. Las personas se disponen en una circunferencia, sentados o de pie, dejando un espacio en el centro destinado a la presentación de los bailes.

La transmisión del conocimiento de los bailes y los cantos correspondientes al *jalekuma* y al *akaneto* se realiza principalmente a través de estos eventos. Las personas que se los saben, por lo general hombres mayores de la comunidad, cantan y bailan, a lo que sigue la imitación por parte de los demás. Quien canta entona una parte de la canción y espera a que los demás repitan para seguir con otra frase del canto. Algunas partes de los cantos sikuanis están establecidos, pero hay otras susceptibles de ser modificadas mediante la improvisación. En cuanto a esto, el profesor Fredy Galindo explica que se relaciona con las historias tradicionales: “Pues Tsamani, como dijo el capitán, eso venía ya desde allá del Tsamani y Kuwei, de allá procedían esas canciones. Esas canciones ya venían de allá”¹²⁵.

La presentación de los bailes forma parte de la circulación y apropiación de los saberes propios, características de estas prácticas en comunidades orales, que requieren la memoria sonora del discípulo, pues, según Severi (2007) el maestro recita un pasaje del canto a memorizar y hace que el discípulo lo repita hasta que se lo aprenda de memoria. Además, según la visión del antropólogo italiano, en la forma como la comunidad aprende los cantos también se observa la organización, que se configura como parte necesaria/constitutiva de las imágenes memorables en secuencias ordenadas.

Así mismo, encontramos una relación entre los cantos y bailes y la historia tradicional de *tsamanimonae*, en la cual Tsamani y sus hermanos bailaron y sorbieron yopo durante doce años antes de ir al otro planeta, según nos contó el capitán Luis Humberto Granados. Sin embargo, los miembros de la comunidad presentan los bailes y cantos en lo que ellos llaman *evento cultural*, el cual se caracteriza por la presencia del blanco que quiere ver la cultura sikuaní o por ser una presentación artística performada

125 Grabación 8, 7 de marzo de 2012, realizada por Julio Rodríguez.

en eventos programados por instituciones como la alcaldía de Puerto Gaitán o por la Gobernación del Meta. Para el profesor, la práctica de estos cantos/bailes tradicionales permiten al indígena sikuani “hacer valer su cultura ante personas que no pertenecen a la comunidad”¹²⁶.

Por su parte, el capitán Luis Humberto Granados agregó que la enseñanza de cantos y bailes tradicionales a los niños cobra importancia porque a través de ellos se puede acceder a premios. Pero, análogamente, el desarrollo de estas prácticas es considerado como la continuación de las historias de origen. Explica el profesor Fredy Galindo, “Tsamani creó eso y lo dejó esa historia que tenían que hacer eso y tenían que fortalecer esa cultura y entonces por eso, por lo cual el hombre a medida que va avanzando pues proyecta eso”¹²⁷.

A manera de conclusión

Esta investigación, fundamentada en la observación de diferentes prácticas sociales y su posterior análisis y confrontación con los conceptos de evento comunicativo, oralidad, *performance*, memoria étnica, actualización de la memoria y técnicas mnemónicas constituye un aporte significativo en nuestra formación docente/investigador ya que, a partir de la interacción en el campo de investigación, se plantea una propuesta pedagógica con el fin de incluir espacios de construcción de saberes propios en la escuela.

En el proceso investigativo para la realización del proyecto, el direccionamiento de los referentes teóricos brindó las herramientas necesarias para construir un nuevo concepto: *Evento comunicativo performado*, el cual surge a partir de la postura planteada por Hymes y el concepto de *performance* entendido desde Víctor Vich y Virginia Zabala, aspecto importante en un trabajo investigativo, y que deja abierta la posibilidad de que pueda ser incluido o refutado en futuras investigaciones.

En cuanto a los objetivos de nuestro proyecto, en lo que se refiere a técnicas mnemónicas identificadas en otros trabajos de grado cuya característica principal es haber sido realizados en el espacio de práctica en la comunidad sikuani, en los resguardos Wacoyo y Domoplanas, entre los años 2007 y 2011, se puede afirmar que la recreación de las propias

126 Grabación 8, 7 de marzo de 2012.

127 grabación 8, 7 de marzo de 2012, realizada por Julio Rodríguez.

historias tradicionales mediante la oralidad y el *performance* de las prácticas sociales, los sistemas de inscripción ligados a la oralidad, la lectoescritura alfabética y los elementos de la educación propia ligados a la cotidianidad, se constituyen como las técnicas mnemónicas, de manera general, performadas por los miembros de la comunidad indígena sikuani.

Dichas técnicas mnemónicas fueron tenidas en cuenta para la caracterización de los *eventos comunicativos performados*, a partir de la descripción de las prácticas sociales identificadas en la comunidad de Vista Hermosa. Para dicha caracterización, se tuvieron en cuenta los siguientes elementos: participantes, rol de los participantes, marco espacio-temporal, medio a través del cual se materializa el evento, elementos de la cultura material, historias tradicionales relacionadas y técnicas mnemónicas identificadas.

Ahora bien, según el análisis y la sistematización de las actividades escolares implementadas en otros espacios de la comunidad, se visibilizó el interés de los niños por participar en dichas actividades que relacionan los saberes propios y contextos reales, así como la participación de la comunidad en el aprendizaje de los niños. Así mismo, es relevante considerar que, después de la observación de las prácticas sociales descritas a lo largo de la investigación y la participación activa en algunas de estas, se realizó la caracterización de algunos eventos comunicativos performados, en los cuales se identificaron técnicas mnemónicas empleadas por los habitantes de la comunidad de Vista Hermosa del resguardo Domoplanas, con el fin de actualizar la memoria étnica en los diferentes espacios mencionados previamente. Dichas técnicas mnemónicas identificadas son la observación, la imitación, la repetición y el uso de la lengua de manera oral.

Así pues, esta investigación no solo busca reafirmar el concepto de actualización de la memoria étnica a través de la oralidad, sino que intenta vincular estos procesos en las prácticas escolares a partir de la identificación de las técnicas mnemónicas ya mencionadas y de su inclusión en las metodologías empleadas en el contexto escolar. Finalmente, cabe resaltar que el profesor, el capitán y otros miembros de la comunidad acogieron positivamente la propuesta, ya que a través de las actividades planteadas, se creó un espacio apropiado donde se propició la integración y el compartir entre lo tradicional y aquellos saberes y metodologías definidas desde las políticas educativas del Estado, con el fin de construir un enfoque metodológico a partir de lo propio.

Bibliografía

- Aravena, A. (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Revista Estudios Atacameños*, 26, 89-96.
- Becerra, E. y Marín, P. (1999). Los mapas de la historia oral cultural uitoto. En M. Trillos (comp.), *Enseñanza de lenguas en contextos multiculturales*. Seminario taller. Bogotá.
- Castro, P., Chapman, R., Gili, S., (1996). Teoría de las prácticas sociales. *Revista Complutum extra*, 6(2), 35-48.
- Florescano, E. (1996). *Memoria Indígena: un nuevo enfoque sobre la reconstrucción del pasado y la persistencia de la identidad*. Ed. abya-Yala.
- Halbwachs, M. (1991). Fragmentos de la memoria colectiva. *Revista de Cultura Psicológica*, 1(2).
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Hymes, D. (1977) (original de 1974). *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. Londres, Tavistock Publications.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- Severi, C. (2007). *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Paris: Éditions Rue d'Ulm. Musée du Quai Branly.
- Vich, V. y Zavala, V. (2004). *Oralidad y poder*. Bogotá: Editorial Norma.

Índice temático

A

Acontecimientos Primordiales,
46, 101, 107, 165

Alteridad, 155

Ancestral, ancestros, 2, 28, 29-
31, 33-36, 45, 49, 53, 66, 67,
69-71, 73-75, 82-88, 90-92,
95, 96, 99, 101, 102, 104-107,
109-III, II5, II7, II9, 120, 124,
125, 127, 135, 136, 173, 186, 189,
192, 200-202, 209, 210

Ancistros, 49, 52, 99, 122, 175,
190, 192

B

Blanco, 44, 52, 54, 55, 57, 71, 73,
90, 91, III, II2, II4, 123, 125,
149, 159, 167, 173, 174, 176, 178,
182, 185, 199, 201, 212

C

Ciencia, 20, 23, 37, 38, 52, 54,
55, 104, 186, 189

Colono, 42, 46, 51, 76, 182, 199

Colonización, 25, 44, 51, 52, 71,
141, 180

Comunicación, 18, 20, 21, 26, 31,
35, 37, 38, 53, 66, 88, 96, II4,
120, 121, 128, 135, 186, 192, 206,
208

Conocimiento, 18, 21-24, 32,
36-40, 43, 57, 60, 70, 85, 91,
97, 103, 109-III, II4, II5-II7,
122, 135, 137, 145, 165, 186, 187,
200, 201, 208, 211, 212

Consciencia Histórica, 143, 144,
154, 156, 166

Consciente, 30, 135, 138

Cosmovisión, II, 17, 21, 29, 30,
33, 34, 36, 44, 59, 67, 68, 71,
73, 82, 95, 96, 103, 120, 124,
127, 180, 186, 188, 189, 191, 192,
195, 206, 207

Cultura, 12, 13, 17-22, 24-29, 31,
33-39, 42, 44, 47, 49, 51, 53,
54, 56, 57, 59, 60, 67, 71, 75,
81, 84, 99, 103, 105, 107, 110,
III-II7, 122, 124, 125, 136-139,
141, 145, 153, 161, 165, 179, 187,
188, 190, 210-213

letrada, 20-23, 36, III, II2,
II4, II5

material, 11, 19, 28, 29, 33-35, 44, 66, 67, 103, 105, 122-124, 126

oral, 18, 21, 26-28

cultural, 11-13, 17, 18, 20, 22, 24-27, 29, 31, 32, 37-40, 42, 49, 51, 53, 57, 59, 60, 66, 73, 91, 101, 102, 107, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 124, 125, 133-137, 139, 146, 153, 154, 156, 161, 165, 176, 178, 181, 182, 188, 189, 199, 200, 201, 209, 212

D

Danza, 35, 88, 89, 92, 95, 114, 120, 136, 155, 185-202, 209

tradicional, 185, 190, 191, 199

Demiurgo, 104

Demiúrgico, 100

Discurso, 14, 17, 22, 25, 30, 114, 115, 116, 133, 139, 145, 178, 179, 207, 209-211

Discursivo, 19, 21, 25, 53

Diseño, 11, 33, 35, 67, 82-86, 88, 89, 106-110, 114, 123, 142, 157

Diseños Tradicionales, 11, 29, 30, 34, 66, 82, 95, 97, 107, 110, 127

Diversidad, 19, 38, 39, 71, 73, 116, 137, 137, 154, 165, 181, 201

Dualidad, 103, 105

E

Educación, 38, 49, 50, 52, 57, 60, 115, 119, 175, 185, 200, 202, 214

Encriptación, 12, 13, 137, 159

Energía, 68, 69, 99, 101, 155, 188, 189, 192

Enseñanza, 35, 56, 57, 100, 114, 126, 146, 206, 213

Enseñar, 54, 106, 104, 1114

Epistemología, 11, 13, 19, 25, 30, 35, 37, 110, 115, 117, 139, 155

Epistemológico, 36, 39, 95

Escritura, 11, 17, 19-35, 37, 88, 92, 95, 96, 98, 101, 102, 111, 112, 114, 119, 121, 122, 127, 145, 176, 207, 209

constelar, 96, 98, 119, 120, 122-124, 128, 129

Escuela, 22, 23, 36-38, 54-59, 111, 115, 117, 119, 122, 125, 126, 186, 187, 200-202, 211, 213

Espacio, 17, 29, 32, 34-36, 45, 56-59, 81, 82, 84, 97, 173, 179, 185, 186, 190, 195, 198, 200, 205-209, 212-214

Español, 14, 34, 52, 54, 55, 57, 72, 114, 125, 140, 145, 147, 166, 167, 173, 177, 206

Estética(o), 11, 18, 20, 22, 24, 26, 29, 32, 31, 33, 36, 70, 88, 111, 113, 114, 116 120, 188, 189, 191, 194, 200

Eternidad, 104

Étnico, 17, 54, 58,-60, 140, 144

Etnografía, 137, 206

Etnoeducación, 59, 113, 114, 201

Evento Comunicativo, 12, 35, 36,
133, 139, 205-208, 210, 213, 214
 performedo, 206, 208, 210,
 2014, 214

Experiencia, 13, 30, 36, 39, 54,
104, 110, 112, 13, 116, 120, 124,
133, 137-137, 141, 143, 146, 154-
156, 159-161, 165-167, 185, 187,
188, 202

F

Filosofía, 20, 68, 92

Filósofo, 19, 90

H

Historia Tradicional, 12, 32, 34,
35, 36, 53, 67, 70, 71, 73-76, 82,
84-87, 90, 91, 95, 97-99, 103,
105, 106, 109, 110, 112, 113, 119,
120, 122, 124-129, 133, 136, 143,
145, 146, 161, 173-175, 180-183,
210-212, 214

I

Icónico, 135, 153

Inconsciente, 27, 32, 76, 135, 138,
188

Interculturalidad, 13, 14, 39, 115-
117, 119

Itane, 86, 88, 95, 96, 98, 99, 101,
102, 107, 117, 123, 124

K

Katsipitsipi, 185, 186, 194, 195,
198-200

L

Lectura, 23-25, 69, 70, 98, 123,
124, 127, 179

Lengua, 14, 18, 23, 24, 30, 34, 47, 51,
54, 55, 67, 69, 72-74, 76, 80, 83,
95, 96, 97, 100-102, 113, 114, 116
,117, 123-125, 138, 140, 142, 147-
149, 162, 164, 165, 173, 178, 180
 materna, 12, 18, 35, 51, 55,
 114

Libro, 20, 26, 34, 38, 52, 112, 113,
121, 140

Literacidad, 11, 17, 18, 20-26, 28,
30, 34, 36, 95, 96, 110, 114

Liweisi, 67, 69, 70, 75, 75, 76, 82,
84, 89, 107, 109, 110, 113, 124,
127, 139, 156

M

Mágico, 144, 146, 154-156, 166, 167

Mántica, 33, 65, 88-90, 138

Medicina Tradicional, 67, 82, 84,
88, 101, 109

Memoria, 11-13, 17-19, 26-34, 36,
45, 53, 73, 75, 76, 82, 85, 88, 89,
92, 95, 102, 109, 110, 115, 120,
121, 124, 125, 127, 135-139, 144-
146, 154, 160, 167, 180, 182, 183,
188, 189

étnica, 12, 31, 32, 101,
122, 133, 136, 153, 180, 205,
208-211, 213, 214 203,
reptil, 32, 69, 76, 133
Mítico, 28-30, 32, 34, 67, 69, 86,
88, 89, 92, 113, 133, 146, 154, 155,
156, 166, 179-183, 189, 194
Música, 143, 147, 185-188, 196, 201
N
Narración, 30, 34, 36, 106, 138,
144, 153, 156, 178, 179, 195
Naturaleza, 18, 23, 33, 36, 44, 45,
50-52, 68, 89, 103, 104, 110,
120, 135, 136, 165, 192, 193

O

Oral, 11-13, 17-22, 24-37, 88, 95,
96, 102, 107, 115, 119-122, 133,
137, 138, 154, 166, 189, 198, 206-
213
Oralidad, 11, 12, 17-22, 26-34, 36,
37, 95, 96, 113, 114, 119-121, 131,
138, 201, 205-211, 213, 214

P

Palabra, 11, 12, 14, 17-19, 23-26,
28-30, 32, 33, 35, 36, 38, 47, 56,
65-71, 73, 75, 76, 82, 83, 87-90,
92, 95-102, 105, 107, 108, 110-
112, 114, 115, 117, 121, 123, 124,
133, 140, 142, 144, 165, 173, 174,
179, 180-183, 187, 188, 195, 211

Pensamiento, 12, 13, 17, 21, 22, 29,
35-37, 57, 58, 65-71, 73-76, 82,
84, 85-92, 95-97, 100, 103, 105,
106-112, 114, 115, 117, 120-125,
128, 129, 135, 137, 144, 146, 154-
156, 166, 167, 173, 174, 179, 180,
182, 185, 186, 201, 201, 211
ancestral, 66, 67, 69, 73, 75,
76, 86, 88, 92, 109-111, 115
Performance, 205-209, 211,
213, 214
Prácticas Estéticas Imbricadas,
191, 194
Prácticas Sociales, 24, 31, 34, 38,
180, 205, 207-210, 213, 214

R

Rezo de Pescado, 12, 13, 133-137,
139, 156, 159, 160, 164, 194, 195,
200
Rito, 150, 165
Ritual, 12, 13, 19, 28, 30, 31, 34, 35,
66, 67, 73, 82, 86, 95, 97, 103,
120, 133-139, 143, 144, 146, 153-
156, 159-161, 165, 166, 182, 183,
185, 186, 190, 191, 192, 195, 199,
201, 209, 210
Rizomático, 66

S

Saberes, II-13, 18, 26, 27, 30, 35-39, 41, 49, 53, 87, 97, 98, 101, 109, III, II3-II7, 120, 136, 137, 139, 165, 176, 178, 179, 181, 182, 198, 207, 208, 210-214

Semántica, 144, 145

Semasiográfica(o), 28, 29, 69, 76, 82, 97, 102, 114, 121

Semiótica(o), II, 13, 26, 28, 33, 37, 121, 137, 138, 153

Sentido, 12, 18, 24-26, 28, 29, 31-38, 59, 66, 67-70, 73, 89, 90, 97, 99, 101-103, 107, III, 114, 116, 117, 120, 121, 124, 135, 136, 138-140, 174, 178-181, 188, 189, 199, 206, 207, 209

Significado, 12, 18, 26, 28, 29, 32, 47, 67, 68, 97-99, 103, 107, III, 114, 117, 121, 123, 124, 166, 187, 188, 193

Signo, 13, 17, 19, 20, 24, 26, 28-30, 33-35, 38, 65, 66, 68, 86, 95-97, 102, 108, 120, 121, 137, 138, 153, 189

Símbolo, 13, 23, 25, 30, 112, 120, 123, 124, 137, 144, 153, 159, 160, 161, 185, 187, 188

Sistemas de Inscripción, II, 12, 26, 28-30, 33, 35, 36, 97, 98, 102, 120, 121, 122, 144, 214

Sonido, 17, 28, 34, 47, 75, 88, 89, 92, 100, 108, III, 138, 161, 165, 187

T

Técnicas Mnemónicas, 206, 208, 213, 214

Tecnología, 20, 21, 23, 24, 25, 71-73, 96, 105, 107, 179-181

Tejido, II, 14, 32, 53, 66, 68, 82, 85, 87, 106, 122, 124, 179

Territorio, II, 14, 19, 26, 28, 30, 31, 34-36, 38, 41, 42, 44-51, 53, 59, 67, 71, 85, 96-98, 101, 102, 107, 110, III, 116, 120, 125, 136, 137, 139, 140, 142, 145, 150, 154, 161, 165, 179

Territorialidad, 43, 69, 97, 98, 102, 115, 179

Tiempo, 32, 34, 35, 36, 38, 44, 45, 47, 52, 54, 60, 71, 73, 76, 77, 79, 88, 90, 99, 101, 103-107, 116, 120, 124, 125, 127, 135, 138, 141, 143, 144, 147-149, 153, 160-162, 166, 167, 174, 179-182, 186, 191, 194-196, 198, 200, 211

Tradición, II-13, 17, 19-22, 25, 27-37, 44, 45, 49, 52, 53, 66-71, 73-76, 82-91, 95-101, 103, 105-110, 112-114, 117, 119-130, 136-138, 140, 143-146, 154, 159-161, 166, 173-175, 180-183, 185-187, 189-192, 195, 198-201, 207-214

W

Wowai, 72, 123, 173-183

Wowaiwa, 179

Y

Yuweisi, 66-71, 73, 75, 82, 85, 87,
88, 90, 109, 113, 117, 127, 128, 173

Índice onomástico

A

Agudelo, E., 30, 65, 68, 75, 81, 87, 95, 106, 109, 120, 123, 133, 173, 179, 180

Aillon, A., 22, 26, 27

Yepes, A., 190, 192

Aravena, A., 206, 209

Arocha, J., 142, 145, 159, 166

B

Baquero, A., 143, 146

Barajas, C., 174-179

Barbero, J., 26, 27, 39

Bateson, G., 135

Becerra, E., 211

Bourdeui, P., 26, 32

C

Calvo, C., 174-179

Carrioni, G., 201

Castaneda, C., 103

Chaparro, A., 145

Clavet, L., 34, 121

D

Deleuze, G., 19, 20, 29, 102, 120, 122

Derrida-Lyotard, 145

E

Estermann, J., 124

F

Fabre, A., 42

Florescano, E., 206, 209

Foucault, M., 145

Friedemann, N., 142, 145, 159, 166

G

Gee, J., 21, 23, 24

Geertz, C., 187

Ginzburg, C., 33, 138

Gómez, J., 141

Goody, J., 21

Guattari, F., 10, 122

Gumilla, J., 140-145

H

Halbwachs, M., 206, 209

Havelock, E. A., 21	R
J	Rincón, A., 31
Landaburu, J., 28	S
L	Sanabria, M., 30, 41, 65, 96, 98, 104, 119, 120, 122-124, 128, 173, 180
Le Goff, J., 31, 208	Severi, C., 124, 138, 139, 144, 181, 206, 212
León-Portilla, M., 96	Silva, E., 193
Leroi-Gourhan, A., 20, 31, 32, 208, 209	Soto, R., 189, 190
Lienhard, M., 120, 121, 206, 207, 209, 215	V
Londoño, M.E., 187, 188	Vich, V., 17, 18, 23, 25, 206, 207, 209, 213
M	Viveiros de Castro, E., 95, 137, 154, 156
Marín, P., 211	W
Mariño, G., 29, 32, 33	Walsh, C., 39
Mendoza, F., 122	Wilbert, J., 160
McLuhan, M., 37, 121	Z
Mignolo, W. D., 26, 37, 121	Zabala, V., 17, 23, 25
O	
Ocampo, E., 189, 191-193, 195, 198	
Ong, W., 21, 121	
Orozco, M., 189, 190	
Ortiz, F., 33, 45, 82, 135, 136, 140, 165, 179, 181	
Q	
Queixalos, F., 70, 98, 123, 143, 145, 146, 153, 157, 161, 166, 168, 176, 179, 182	
Quispe-Agnoli, R., 26, 37	

Impreso en el mes de abril de 2015
en los talleres de Javegraf

Bogotá, 2015. Colombia.

ISBN: 978-958-8908-05-2



Este libro trabaja las relaciones entre oralidad y escritura, las cuales se problematizan a partir de la observación de los flujos entre culturas orales y culturas letradas, pues la escritura ha sido situada como matriz civilizatoria anclada y mediada por las instituciones sociales de la epistemología que la impone. La escritura como mediación, práctica social y discursiva, sirve para invisibilizar otras matrices culturales constituidas desde los sistemas de significación oral cuyas semióticas de inscripción y procesos cognitivos, no se rigen por sistemas de codificación gráfico, cuya preponderancia está en la estética de lo oral como configuración epistémica. Así mismo, y fruto de la pregunta por las correlaciones dialógicas o conflictivas entre oralidad y literacidad, se presentan trabajos que dan cuenta de otras formas de fijar la memoria, fundamentadas, no en la codificación gráfica de la escritura, sino en la oralidad y los sistemas de inscripción.

La *mántica de la palabra* es, entonces, el acto mágico de reunir diferentes voces sobre un fin común, es la manera de conjurar la vida para darle nuevo sentido a la experiencia. Es una acción poética de trashumancia para leer, en la multiplicidad, los diversos signos emanados del canto y la palabra dulce de consejo de los pueblos indígenas. En este sentido, también es una propuesta hacia una interpretación semiótica de las realidades de los pueblos indígenas que requieren otras metodologías de investigación y de análisis para producir interpretación georeferenciada y que involucra el reconocer otras formas epistemológicas del pensar haciendo.