

MAI RO:
SABERES ANCESTRALES Y ZONAS DE CONTACTO A TRAVÉS DE LA WEB

MARÍA PAULA CASAS RODRÍGUEZ

TRABAJO DE GRADO
Presentado como requisito para optar por el
Título de Profesional en Estudios Literarios

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Ciencias Sociales
Carrera de Estudios Literarios
Bogotá, 2016

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

Jorge Humberto Peláez Piedrahita, S.J.

DECANO ACADÉMICO

Germán Rodrigo Mejía Pavony

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA

Juan Cristóbal Castro Kerdel

DIRECTOR DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

Jaime Alejandro Rodríguez Ruiz

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

Miguel Rocha Vivas

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

*A Luz Adriana Rodríguez,
Por enseñarme a seguir el camino del corazón.*

Tabla de Contenido

Capítulo 1. Introducción	1
Capítulo 2. Zonas de contacto y soporte teórico	6
Contextualización del movimiento indígena literario después la Constitución de 1991	6
Concepciones de literatura específicas en el caso de lo indígena	11
Cultura digital y teorías de comunicación en redes	19
Capítulo 3. <i>Yadiko Uruki: Jitomagaro uai</i> canasto de conocimiento web	25
Generalidades del blog <i>Yadiko Uruki: Jitomagaro uai</i>	26
Generalidades y breve recorrido histórico del grupo etnolingüístico uitoto	30
Identidad y acercamiento cultural a la comunidad uitoto	31
Acotaciones a la literatura del grupo etnolingüística uitoto	36
Análisis de contenidos y editorial	38
Capítulo 4. Estercilia Simanca Pushaina, Ruptura del imaginario purista del indígena	49
Acerca del blog y sus generalidades	50
Acerca de las influencias individuales de la autora	56
Acerca de la comunidad indígena wayuu y su espacio hoy en día	58
Caracterización social y literaria de su obra en el blog	62
Capítulo 5. Conclusiones	70
Anexos	75
Bibliografía	87

Capítulo 1. Introducción

Hace varios años empezó a desarrollarse un fenómeno en Latinoamérica, en el campo de las escrituras indígenas. Muchos indígenas movidos, entre otras cosas, por la reforma de la Constitución de 1991 (donde se les dio reconocimiento a decenas de etnias que habían vivido bajo el rechazo de las comunidades dominantes en las últimas décadas) comenzaron movimientos de autoreconocimiento y reconocimiento del otro. Hoy en día, hay indígenas en América Latina que han acogido medios digitales para hacer autopublicación de sus escritos y han creado sus propias redes digitales para la divulgación y recuperación de sus costumbres y lenguas propias.

Uno de los casos más grandes concernientes al uso de Internet por parte de indígenas fue en Brasil. Entre 2008 y 2014 hubo un movimiento muy fuerte de escritores indígenas quienes tenían su propio blog para publicar sus nuevas obras o noticias relacionadas con el movimiento indígena del país. Entre los más activos se encontraban Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Grace Graúna, Olivio Jekupe, entre otros. Todos ellos hacían parte del Núcleo de escritores indígenas y artistas de INBRAPI (NEARIN). El blog de NEARIN fue creado en el 2008 y nació de la necesidad de discutir temas relevantes sobre literatura indígena y derechos de autor.

Otro blog brasilero importante en esta época es el de GRUMIN. Este blog se dedica, como lo señalan allí mismo, al fortalecimiento de la literatura indígena, de la naturaleza y a crear una Red de Comunicación Indígena. Brasil no fue uno de los únicos países que movió este tipo de redes, también existe en Argentina un blog llamado *Bibliotecas y pueblos originarios*, en donde se encuentra una recopilación de textos hallados por medio de investigaciones sobre comunidades indígenas de Argentina. Asimismo, la iniciativa de *Activismo digital de Lenguas Indígenas* (que será tratada en este trabajo) es una red de activistas digitales de lenguas nativas en América Latina; actualmente, se encuentran más de trece países participando de esta red. A partir del fondo económico y las capacitaciones realizadas por *Rising Voices*¹, hay muchos blogs, podcast, radios en línea, páginas de Wikipedia creadas por indígenas de muchos países de Latinoamérica.

¹ *Rising voices* es una iniciativa de difusión de Global Voices que tiene como objetivo dar a conocer nuevas voces de nuevas comunidades y ayudar a que se preserven aquellas lenguas en peligro de extinción, trayéndolas a la conversación global.

Varios de estos proyectos no siguieron actualizándose o fueron borrados, mientras que muchos otros si siguieron publicando periódicamente contenidos desde su creación hasta el día de hoy. Con esto se quiere señalar que las iniciativas de crear espacios para compartir e intercambiar conocimientos, así como entablar diálogos con otros países, otras comunidades, etc., por parte de las comunidades indígenas son cada vez más y hay un llamado general, o por lo menos en América Latina, para que esas iniciativas se vuelvan realidad. Estos antecedentes justificaron de diversas maneras la importancia de investigar y analizar lo que sucedía con este creciente fenómeno.

Esta investigación se propone analizar dos blogs: *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai* y *Manifiesta no saber firmar*. El primero contiene una recuperación de cantos grabados hace más de dos décadas, así como contenidos nuevos en donde se muestra el tejido, su cocina, la vida en la anáneko (casa madre para los uitoto), etc. *Manifiesta no saber firmar*, por su lado, es el blog de Estercilia Simanca Pushaina, donde publica actualmente sus trabajos. Allí se encuentran cuentos, charlas, eventos y luchas legales impartidas por ella. Casi todo el contenido de este blog tiene como finalidad una mejora en la situación actual de la comunidad wayuu. Esta investigación está enfocada hacia el tratamiento del blog, su forma de representarse en este y cómo este medio virtual transforma la manera de mostrarse o mostrar a su cultura.

Dentro del análisis se presenta un estudio sobre la transformación del discurso indígena en Colombia con el paso a los medios digitales a partir estudios autoetnográficos, etnoliterarios, lingüísticos y otras nuevas propuestas. Para esto, se tendrá en cuenta un contexto social, cultural, económico y tecnológico del país; lo anterior sin dejar de observar de dónde surge este discurso y cómo la historia literaria indígena influye en él. Para ello, se desarrollarán taxonomías de los blogs, siguiendo el modelo que nos presenta Carlos Gamboa en su libro *Complicidades digitales: el blog y la literatura popular en Colombia* (2015). Asimismo, se mirarán las características de recepción que surgen a partir del blog, basados en el texto de Christine Hine *Etnografía Virtual* (2004). La recepción es uno de los puntos de vital importancia puesto que, así como estas iniciativas han creado resistencias en el ámbito de ciertas comunidades, es bien cierto que la apertura a hacer parte de nuevos medios ha sido cada vez más acogida. Por último, se revisarán los procesos de la cultura misma respecto a lo que expresa y lo que denota de su propia recepción de la actualidad. Se revisará también la cuestión de lo literario en las escrituras indígenas, el concepto de oralitura y ahondaremos en si este puede ser usado para describir su escritura.

Dado que la investigación pretende analizar el uso, la transformación y recepción de los blogs en cuestión, no fue necesario llevar a cabo un trabajo de campo con las comunidades relacionadas a los blogs. También es importante aclarar que por la dificultad para entablar un diálogo directo con los creadores de los blogs se decidió hacer un estudio que comprometiera más el contenido inmediato del blog.

Ahora bien, el presente trabajo se divide en tres capítulos: 1) Zonas de contacto y soporte teórico; 2) *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai* canasto de conocimiento web y 3) Esterilia Simanca Pushaina, Ruptura del imaginario purista del indígena. El primer capítulo está dividido a su vez en tres partes. En la primera parte, se presenta una contextualización de lo que ha ocurrido en el campo literario indígena después de la Constitución de 1991, siguiendo el artículo de Miguel Rocha para la revista *A Contracorriente*: “Oralidades y literaturas indígenas en Colombia: de la constitución de 1991 a la Ley de Lenguas de 2010” (2013). Se hace, entonces, un recorrido histórico de lo referente a la producción escrita indígena (cuentos, poemas, manuales educativos...). En este recorrido encontramos los autores más representativos, su proceso de difusión y la creciente importancia de retomar sus lenguas nativas. Todo esto también para señalar que la mayoría de la producción de este tiempo intentó acoplarse, de uno u otro modo, a un sistema literario preestablecido.

En la segunda parte, se encuentra un acercamiento teórico y crítico sobre el concepto de literatura en relación con las comunidades indígenas. Se problematizan ciertos términos como “literaturas indígenas”, “literaturas orales” en diálogo con conceptos como “arte de narrar” y “oralidad”. Estos últimos son propuestas que pretenden dar cuenta de la especificidad que presentan las formas enunciativas de las comunidades indígenas. Estas no pueden por su carácter oral, performático, ritual, sagrado, etc., abordarse desde paradigmas y planteamientos que parten de textualidades netamente escritas y alfabéticas, sino que exigen un reconocimiento de su diferencia cultural. Para el desarrollo de esta discusión se toma la propuesta de Víctor Vich en *Oralidad y poder* (2004) y la del profesor Selnich Vivas en *Komuya uai Poética ancestral contemporánea* (2015), en conjunto con Mary Louis Pratt y su artículo “Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y luchas por el poder interpretativo” (1996).

En la tercera parte del capítulo, se introduce el tema de la cultura digital. Se plantea cómo los blogs son, en palabras de Mary Louis Pratt, *zonas de contacto*. Allí mismo, se aborda el

comportamiento de las culturas en tecnologías digitales a partir de las propuestas de Pierre Levy, en su libro *Cibercultura*; específicamente, su propuesta acerca de “lo universal sin totalidad”. Por último, se aborda a Christine Hine y a Carlos Gamboa para recoger sus metodologías acerca de estudios y análisis antropológicos y literarios en blogs y plataformas web.

En el segundo capítulo, “*Yadiko Uruki: Jitomagaro uai*, Canasto de conocimiento web”, se hace una aproximación al caso del proyecto de Ever Kuiru. Se desglosa parte por parte el blog y se identifican los contenidos que tienen mayor relevancia. Aquí es importante destacar que se revisa la relación existente entre los objetivos propuestos para la realización del blog y lo logrado en su materialización. Para desarrollar el análisis del blog, se necesitó hacer una investigación profunda del contexto histórico y cultural del grupo etnolingüístico uitoto. Por tal razón, fueron importantes las investigaciones realizadas por el Instituto Sinchi² y el trabajo de Carlos Rodríguez y María Clara van der Hammen. Además, se utiliza muy de cerca la investigación de Selnich Vivas en la que explica e identifica los cantos y rituales de la comunidad uitoto, específicamente lo concerniente a los hablantes del dialecto minika. Para la contextualización y documentación de la comunidad uitoto en cuanto a sus aspectos culturales y literarios, se usan las investigaciones y recopilaciones de Fernando Urbina Rangel.

El tercer capítulo, *Manifiesta no saber firmar*, es el análisis del blog creado por Estercilia Simanca, una mujer indígena wayuu. Allí, se realiza una investigación profunda del blog, con la que se busca poder clasificar la amplia gama de contenidos de este. Para analizar la obra de Simanca que se encuentra en el blog, se utiliza el término de Martin Lienhard “literaturas escritas alternativas”, expuesto en el libro *La voz y su huella*. Además, en el desarrollo del análisis se toman varias ideas de la introducción a la antología *Hermosos invisibles que nos protegen* de Juan Duchesne Winter, así como también la entrevista que le realiza a Simanca, contenida allí. Por otro lado, se miraran los planteamientos de Fredy Chikangana en “Oralitura indígena como una viaje a la memoria”, en comparación con las ideas que se encuentran en el discurso de Simanca.

Para finalizar, es importante resaltar que el fenómeno que se está estudiando construye un espacio que exige unos nuevos modos de pensar el movimiento indígena. Se enfrenta a un lugar que, como se observará en el desarrollo del trabajo, tiene una infinidad de actantes, relaciones,

² El Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi es una entidad de investigación científica y tecnológica. Su objetivo es la realización, coordinación y divulgación de estudios e investigaciones científicas relacionadas con la realidad biológica, social y ecológica de la región amazónica.

posibles influencias y conexiones que logran crear asimismo un área de reflexión sobre sí mismos, sobre sus comunidades y sobre este nuevo espectador universal. *Mai ro*, en el dialecto minika, significa “cante, cante ya que lo estamos escuchando” y con esto, entonces, comienza el desarrollo del presente trabajo.

Capítulo 2. Zonas de contacto y soporte teórico

Contextualización del movimiento indígena literario después la Constitución de 1991

A partir de las reformas constitucionales realizadas en 1991 se crearon espacios que permitieron, en cierta medida, la visibilización de diversas comunidades indígenas. Constitucionalmente desde ese año en Colombia se reconoce la diversidad étnica y cultural, la diversidad lingüística y religiosa del país, y se declara que el Estado debe velar por la protección de este patrimonio cultural. Muchos de los indígenas regidos por esta reforma comenzaron un proceso de auto-reconocimiento y reconocimiento del otro. Igualmente, las conmemoraciones continentales del quinto centenario de América suscitaban nuevas preguntas sobre la identidad, sobre los orígenes y sobre la diversidad en lo demás de la población (Rocha, 2013).

Uno de los hechos más importantes que marcó esta época fue la traducción de esta nueva constitución a siete lenguas indígenas: wayuunaiki, nasa yuwe, guambiano, arhuaco, inga, camëntsá y cubeo; lo cual ayudó a generar cierto reconocimiento público de al menos siete de las 65 lenguas indígenas actualmente habladas en el país (Landaburu citado en Rocha, 2013, p.75). Sin embargo, la producción de la década de los noventa siguió siendo en español y fueron pocos los casos de publicaciones en lenguas originarias, estos casos pertenecían a fines plenamente pedagógicos.

Todo este proceso mostró la innegable ruptura generacional causada por las seguidas misiones religiosas escolares que llegaban a territorios indígenas. En varias comunidades algunos de sus integrantes ya revelaban la pérdida del vínculo cercano con sus lenguas de origen. Igualmente, la presión de no ser hablantes de la lengua oficial del país donde residían ocasionó la vergüenza de muchos al decir que eran indígenas. Era urgente, entonces, un cambio en el funcionamiento del sistema constitucional para poder detener estas negativas consecuencias de la predominancia del español y de las herencias europeas como las únicas legítimas. Esta es una demanda que hasta el día de hoy sigue siendo una de las principales metas de la lucha indígena en Colombia.

Después de más de dos décadas de las reformas constitucionales ha habido una cantidad considerable de sucesos, donde se demostró que más allá de una visibilización de sus culturas en el país, se luchaba, y se lucha hasta el día de hoy, por la igualdad y aceptación de sus conocimientos y de sus modos de creación del mismo. Para hacer este pequeño recorrido por los hechos más relevantes de finales del siglo XX y comienzos del XXI me basaré y resumiré el artículo escrito por Miguel Rocha, en 2013, para la revista *A Contracorriente*: “Oralituras y literaturas indígenas en Colombia: de la constitución de 1991 a la Ley de Lenguas de 2010”.

Dentro de los autores más destacados de la década de los noventa se encuentran Fredy Chikangana, Vito Apūshana (seudónimo de Miguel Ángel López) y Berichá. Cada uno de ellos reconocido de manera distinta y por modos distintos de abordar la escritura. Berichá, es una mujer uwa de la región de Aguablanca, educada por misioneros católicos. Reconocida por su libro *Tengo los pies en la cabeza*, publicado en 1992. Libro de difícil categorización debido a la pluralidad de registros. Es un texto autobiográfico y autoetnográfico, que relata tanto las costumbres actuales como la cosmovisión de su cultura y los relatos míticos creados entorno a la conquista por parte de su comunidad.

Berichá es una escritora discapacitada, ella encarna desde muchos lugares lo que es vivir en una sociedad excluyente. Es una mujer que aprendió desde pequeña a hablar y a escribir español, luego fue profesora y enseñó el idioma a los uwa desde un programa de etnoeducación; por su discapacidad también fue rechazada dentro de su comunidad, situación que empeoró luego de la publicación del libro, debido a que este fue financiado con recursos de una petrolera que estaba asechando el territorio de la comunidad para la explotación de este.

Aunque en ella es muy marcado el monoligüismo siempre hay un uso de expresiones y referencias a su lengua (Rocha, 2013). Esto mismo ocurre con Vito Apūshana, escritor wayuu, quien por primera vez aparece en *Woummainpa* (1992), cartilla wayuu hecha por la Universidad de la Guajira y la Gobernación del departamento, con unos poemas de su cuaderno de poesía *Contrabandeo sueños con arijunas cercanas*. Vito Apūshana es un personaje misterioso, que recibe reconocimiento en su departamento, Guajira, por *Contrabandeo sueños con arijunas cercanas*. Este misterio le permite, siguiendo a Adriana Campos Umbarila (2010), convertir su palabra en una propuesta de “juego que invitaba al encuentro y reconstrucción del rastro de los poemas dejados a su paso” (p.13).

Fredy Chikangana, por su lado, es del suroriente del Cauca, estudió antropología en la Universidad Nacional, donde gana en 1993 el Premio de Poesía Humanidad y Palabra. Uno de sus primeros poemas es el “Verbo ajeno”, en el que trata la problemática de escribir en una lengua a la que no pertenece: “Hablo de lo propio/con lo que no es mío;/hablo con verbo ajeno” (Chikangana citado en Rocha, 2013, p76). Más adelante su relación con Elicura Chihuailaf lo influenciará y le brindará reconocimiento internacional.

Una de las literaturas que obtuvo atención tempranamente fue la de la comunidad wayuu. De hecho, Miguel Ángel Jusayú, fue conocido en Venezuela por su cuento “Ni era vaca ni era caballo” de 1975³, pero siendo colombiano es tardío su reconocimiento en el país. Lo mismo ocurre con Antonio Joaquín López (conocido como Brisco), escritor wayuu, que escribe *Los dolores de una raza* (1956-57), novela histórica sobre la vida de los wayuu, publicada en Maracaibo, Venezuela. José Ángel Fernández Wuliana y Juan Pushaina (conocido como Leoncio Pocaterra) también hacen parte de esta generación de escritores wayuu por sus obras: *Iitakaa, la totuma* (1993) y *La fiesta patronal* (1994) respectivamente, obras que fueron publicadas, igualmente, en Venezuela.

Otra autora wayuu de gran importancia hasta el día de hoy es Vicenta Siosi. Estudió periodismo en la Universidad de la Sabana y ha ganado varios concursos de literatura infantil. Una de sus primeras publicaciones fue en el cuadernillo *Woummainpa*, del que hablamos anteriormente. En 1993 publica *El honroso vericuerdo de mi linaje*, una autobiografía que posiciona un nuevo tipo de relato autoreflexivo. En este mismo año Miguel Ángel Jusayú también publica *Autobiografía*.

En 1992, desde otro lado del país, en el Urabá antioqueño, el escritor kunatule Manibinigidiginya (o Abadio Green) fue el primer invitado indígena al Festival de Poesía de Medellín. Este festival se fue convirtiendo en un espacio de visibilización de nuevos escritores indígenas. Manibinigidiginya luego es reconocido por el desarrollo del Programa de Pedagogía de la Madre Tierra en la Universidad de Antioquia y otros proyectos académicos para la comunidad.

Para 1995 se empieza a trabajar más en recopilaciones, antologías y compendios de tradiciones, un ejemplo es *Srekollimisak, Historia del Señor Aguacero* un trabajo presentado por

³ Este cuento apareció por vez primera en 1975, pero adquirió mayor reconocimiento con su versión ilustrada del año 1984 (Rocha, 2010).

La Colección Historia y Tradición Guambiana, donde trabajan conjuntamente Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda, intelectuales guambianos, junto con el antropólogo Luis Guillermo Vasco (quienes tres años después publican *Guambianos: hijos del arcoiris y del agua*). La asociación de Cabildos Indígenas de Antioquia realiza para esta misma época *La historia de mis abuelos, textos del pueblo Tule, Panamá-Colombia*. En 1997 Carlos Matapí y Uldarico Matapí, con apoyo de María Clara van der Hammen y Carlos Alberto Rodríguez publican *Historia de los upichia*.

Gabriel Alberto Ferrer y Yolanda Rodríguez Cadena, en 1998, ayudan a una mayor visibilización de la producción literaria wayuu con una de las primeras obras críticas sobre el tema, *Etnoliteratura wayuu, estudios críticos y selección de textos*. Este texto y la publicación del artículo “La oralitura” en el periódico El Espectador, son los primeros pasos teóricos que dan pie a una valoración más consciente de la producción literaria indígena. En este artículo Chikangana hace una breve teorización de lo que se está haciendo bajo el nombre oralitura y adjunta al artículo una serie de textos de escritores indígenas emergentes (Rocha, 2013).

El siglo XX termina con la publicación del primer libro de Hugo Jamioy *Mi fuego y mi humo, mi tierra y mi sol*. Jamioy será uno de los escritores más relevantes del siglo XXI. En este oralitor camëntsá confluyen las palabras bonitas (artes verbales orales), los chumbes o fajas tejidas, las máscaras talladas y la escritura alfabética bilingüe (Rocha, 2013, p.87). Uno de sus libros más importantes será *Binÿbe oboyejuayëng (Danzantes del viento)*, publicado por primera vez en 2005, pero reconocido por la reedición de 2010, Miguel Rocha (2013) describe este libro como “[...] una celebración del retorno físico y simbólico a la comunidad, a la madre tierra, a la palabra bonita de los mayores y la gente, su gente, los camëntsá” (p.97).

A principios de este siglo Miguel Ángel López Hernández gana el Premio Casa de las Américas de Cuba con su libro *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, recibe este premio como Malohe, abreviatura de su nombre. Asimismo, en 2001, se hace el Primer Encuentro de Poesía Étnica organizado en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, donde se reúne a los tres escritores indígenas latinoamericanos más incluyentes del momento: Humberto Ak’abal, maya k’iche’, Guatemala; Jorge Miguel Cocom Pech, maya yucateco, México y Elicura Chihuailaf, mapuche, Chile. Este evento dio pie para que se fomentaran los encuentros culturales de diversas regiones, que fueron y son un foco de atención para nuevos estudios.

En 2002 va aparecer por primera vez Estercilia Simanca Pushaina en el Tercer Concurso Nacional de Poesía con su poemario *Caminemos juntos por las sombras de la sabana*, donde obtiene el segundo puesto. Estercilia Simanca es una escritora wayuu perteneciente a la comunidad indígena El Paraíso, del resguardo Caicemapa, ubicado al sur de La Guajira. Estuvo varias ocasiones como finalista de concursos de cuento y poesía, pero es con su cuento “Manifiesta no saber firmar, nacidos el 31 de Diciembre”, publicado en 2004, que se da a conocer. En su relato denuncia la situación de los indígenas wayuu quienes eran registrados por políticos que se aprovechaban de ello para poder ganar votos. Simanca gana por primera vez reconocimiento internacional en 2006 con su cuento “El encierro de una pequeña doncella”, con el había participado en el Concurso Nacional de Cuento Infantil en 2003, puesto que el cuento es nominado por Fundalectura, e incluido en la Lista de Honor IBBY (*International Board on Books for Young People*) (Rocha, 2013). Estercilia Simancá va a ser una de las autoras pioneras en el uso de tecnologías digitales, tiene un blog llamado “Manifiesta no saber firmar”, que como ella misma dice, es su bitácora personal donde publica sus cuentos y textos periodísticos, como también los de otras personas.

Jamioy y Chikangana son invitados en años distintos por Hedge Coke a la parte norte del continente americano. A Jamioy le publican algunos de sus poemas en *Ahani, poesía indígena americana* y en *Canta, poesía desde las Américas Indígenas*. Chikangana, por su lado, utiliza su experiencia con la naturaleza y el contexto indígena norteamericano para producir nuevos textos literarios. Jamioy y Chikangana se declaran junto con Elicura Chihuailaf, poeta mapuche, en la Feria Internacional del Libro de Bogota: “hermanos oralitores de Colombia” (Rocha, 2013).

Hasta ese momento hay un evidente reconocimiento nacional e internacional, pero aún no se les presta la atención merecida. Con el Simposio Internacional de Literaturas Indígenas y Globalización se le da una oportunidad de visibilización a otros campos y géneros como la crítica literaria, las coplas, la narrativa, e incluso la novela indígena (Rocha, 2013). Además, en 2007, la Feria Internacional del Libro de Guadalajara invita a cuatro escritores indígenas colombianos: Abadio Green (educador e intelectual kuna tule), Weildler Guerra (antropólogo wayuu), Hugo Jamioy (oralitor camëntsá) y Miguel Angel López / Vito Apüşhana (poeta wayuu) (Rocha, 2013); cuatro invitados reconocidos en distintos ámbitos de la escritura indígena.

Los siguientes tres años serán muy activos para el movimiento indígena: Estercilia Simanca participa en el VI Encuentro Nacional de Mujeres Creadoras de Sueños y Realidades, Las Mujeres Indígenas en el Arte, en Hermosillo, México. Y también viaja a Montreal, Canadá, para participar en el Congreso LASA 2007, con la ponencia: “Los wayuu en la literatura”. Miguel Angel López participa en Los Cantos Ocultos, Encuentro de Poetas y Escritores Indígenas Latinoamericanos, organizado en Santiago de Chile, 2008. En este mismo año, se publica *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura kamëntsá* de Alberto Juajibioy Chindoy, gran precursor de la literatura indígena contemporánea, y gana en 2009, dos años después de su muerte, el premio Michael Jiménez otorgado por LASA (Asociación de Estudios Latinoamericanos) (Rocha, 2013).

En 2010 se presentan dos grandes hitos: la aprobación de la Ley de Lenguas Nativas 1381 por el congreso de Colombia y la publicación de la Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia, entregada gratuitamente al público tanto física como digitalmente. La Ley de Lenguas Nativas garantiza la sostenibilidad de los programas que se implementen a nivel nacional, regional y local sobre la conservación, preservación y difusión de las lenguas nativas. Además, garantiza el uso de la lengua nativa para identificar el nombre y el apellido de una persona, igual que los nombres que hacen parte de su territorio, entre otros beneficios que luego retomaremos. La Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia consta de ocho tomos: tres tomos dedicados a un autor diferente cada uno (Vito Apūshana, Hugo Jamioy y Fredy Chikangana), tres antologías de literatura de diferentes partes del país, un compendio histórico sobre el movimiento indígena contemporáneo y un libro introductorio sobre la Biblioteca en general.

Concepciones de literatura específicas en el caso de lo indígena

Estas últimas décadas de visibilización y posicionamiento de las creencias, tradiciones y costumbres de las comunidades indígenas nos han dejado, más allá de sus mismas creaciones, muchas reflexiones sobre el sistema de vivencias en el que estamos inmersos. Es importante mirar que este sistema en el que nos encontramos ha sido creado bajo otros paradigmas y suscitado por situaciones que en cierto sentido son diferentes a las nuestras y, evidentemente, a las de las comunidades indígenas.

Dentro de los estudios realizados acerca de lo que podría llamarse *literaturas indígenas* han comenzado a plantearse otro tipo de miradas sobre los modos de producción del conocimiento de los pueblos originarios. Punto sobre el cual quiero extenderme. A decir verdad, aunque con la Constitución de 1991 se lograron cambios de gran importancia, fue evidente que la lucha no se acabó allí. Lo que se escribió en la década de los noventa demostró que aún había un largo camino por recorrer, ejemplo de ello es que casi en su totalidad, la producción de esa década fue realizada en español.

Si volvemos a los discursos que fueron la base de estos cambios, nos encontramos con un concepto de vital importancia en la época, la *multiculturalidad*. Trayendo a la discusión a Catherine Walsh, después de las reformas constitucionales sí existió una apertura hacia la diversidad, la cual se logró en gran medida por las demandas y luchas de la gente. Pero también es cierto que detrás de ello existió una estrategia regional y global de inclusión en las políticas estatales, donde se buscaba incorporar todo dentro de un mismo sistema: “La multiculturalidad, asumida como parte de las políticas ya globalizadas, se basa en el reconocimiento, la inclusión e incorporación de la diversidad cultural, no para transformar sino para mantener el *status quo*, la ideología neoliberal y la primacía del mercado” (Walsh, 2007, p.30).

No se dio, entonces, un reconocimiento de su cultura y de sus prácticas discursivas sino que todo fue influenciado para que las comunidades indígenas fueran quienes entraran en nuestros discursos y no nosotros en los de ellos. Por tanto, es problemática la categoría de *literaturas indígenas*. Proviene de unas configuraciones de pensamiento europeo y de ahí parten concepciones que deslegitiman las prácticas discursivas realizadas por las comunidades indígenas. De este modo se analiza la categoría de literatura y se mira cómo podrían sus tradiciones, cultura o cantos acomodarse a lo que conocemos del término desde la academia. Sin embargo, es desde sus mismos conocimientos que deben salir nuevas categorías que sean precisas para describir lo que ellos piensan, dicen y creen.

Por ello la importancia del surgimiento de un término como *interculturalidad* que busca rebatir la propuesta de este primer concepto. Walsh toma el libro sobre la construcción de una educación propia, escrito por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), para explicar el posicionamiento de la interculturalidad como proyecto político, la autora cita del libro: “[...] este último concepto [la multiculturalidad] supone el reconocimiento de las minorías dentro de un

sistema existente, mientras que la interculturalidad requiere que las relaciones horizontales interétnicas se construyan a través de la creación de nuevos ordenamientos sociales” (Walsh, 2007, p.32). La problemática surge debido a que este tipo de discursos son muchas veces acogidos por la hegemonía del Estado y utilizados para abanderar sus propuestas, lo que repercute negativamente en estas iniciativas puesto que son absorbidas por el poder hegemónico y puestas a su servicio. Mas el constante movimiento y actividad de las comunidades indígenas crea nuevamente posiciones, ideas e iniciativas donde ellos mismos son los que crean su reconocimiento hacia el exterior.

Uno de los aspectos más importantes que se ha trazado en esta posible expansión de discursividades de las comunidades indígenas es la escritura. La escritura se ha impuesto como el mayor acto de legitimidad, y es difícil alejarse de esa concepción porque esta se ha sostenido en un periodo de la historia que abarca varios siglos. Ello siempre se presenta como una barrera a la hora de insertar un término como literatura dentro de las cosmologías indígenas.

Podríamos sostener que lo literario necesita de la escritura para ser “literatura”. No es difícil revisar los grandes estudios teóricos sobre qué es la literatura para encontrarse con que la tecnología de la escritura está implícita en cualquier posibilidad de conceptualización de la literatura. La revisiones bibliográficas de Terry Eagleton sobre qué es literatura no cuestionan de ningún modo que la literatura está en formas escritas: “[...] se deduce de la definición de literatura como forma de escribir altamente apreciada que no es una entidad estable” (1988, p.11). Asimismo, Raymon Williams, quien en su recorrido minucioso y detallado de las transformaciones del concepto, nos muestra la preponderancia de la palabra escrita a través de los siglos para algo ser llamado literatura. Aunque es él quien da cuenta de que desde el origen la palabra literatura se enmarca en un ámbito plenamente desarrollado a partir de la palabra escrita: “Su raíz fue el término latino *littera*, letra del alfabeto. *Litterature*, según su ortografía corriente originaria, fue efectivamente una condición de la lectura: de ser capaz de leer y de haber leído” (Williams, 2000, p.61).

Con el recorrido que realizamos anteriormente es posible notar que los autores sobresalientes en esa primera década de visibilización tuvieron que adaptarse a las dinámicas de lo literario y publicar en español, con géneros académicos o creativos conocidos por nosotros y, de vital importancia, tuvieron que usar la escritura como su vehículo para lograrlo. El aprendizaje

de una lengua siempre conlleva a vincularse dentro de un sistema diferente, con categorías cargadas semánticamente por prácticas sociales, experiencias concretas, etc. Si entendemos que las prácticas sociales se convierten en apropiaciones cognitivas (Vivas, 2015):

“[...] el uso social transforma con vehemencia una tecnología neutra y la carga de discursos particulares [...]. Cuando se enseña o se aprende a utilizar una tecnología comunicativa, difícilmente se pueden suprimir u obviar los discursos imperantes connaturales al sistema. Ellos ya son parte constitutiva de sus reglas, de sus codificaciones, en una palabra, de sus modelos de pensamiento” (Vivas, 2015, p.29).

Por consiguiente, es, en cierta medida, verdad que los libros de literatura aborígen están influenciados fuertemente por el pensamiento europeo. Selnich Vivas, profesor de literatura alemana y poesía miníka en la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia, llamará a esto *vasallaje de la escritura alfabética*. El profesor Vivas (2015) defiende que la escritura fue una estrategia política para colonizar la cultura, la educación, las almas y las conciencias, “[...] hasta antes de la llegada de los europeos, las culturas autóctonas no necesitaron una escritura alfabética que los obligara a componer obras literarias en los formatos inventados por el libro impreso” (p.27). Afirma que fue gracias a la escritura que se formó un camino al vasallaje cultural: “El poder de la escritura prohibió la oralidad y la pintura corporal. La escritura estimuló la exclusión, la marginalidad, la manipulación y la servidumbre intelectual a un único medio” (p.31). De esto que el profesor Vivas está indicando es importante matizar que estas influencias e incursiones de las culturas colonizadoras sobre las comunidades indígenas no pueden ser miradas como aquello que hizo perder eso único perteneciente a las comunidades indígenas. Más allá de esto, sí es relevante mirar que este suceso transformó de variadas maneras las configuraciones del pensamiento indígena.

La entrada de esta nueva tecnología comunicativa a la vida de las comunidades ancestrales fue violenta. Como lo señala Vivas (2015) a partir de los conocimientos del etnógrafo alemán Konrad Theodor Preuss, “la transcripción de frases es algo forzado, en tanto se le muestra al indígena frases en una forma de pensamiento que le es ajena” (p.50). El texto escrito reduce de forma violenta la diversidad de expresión de las comunidades indígenas, reduce la significación del acto comunicativo original.

La problemática que surgió con la imposición y posterior idolatría de la escritura en América Latina estuvo en esta limitación de los medios de comunicación usados por las culturas originarias. De acuerdo al pensamiento de Víctor Vich, investigador del Instituto de Estudios Peruanos, en su libro *Oralidad y poder* (2004), el problema estuvo en la falta de reconocimiento de la pluralidad de modos de expresión de estas comunidades: “[...] en América Latina existe una multiplicidad de formaciones discursivas que las historias literarias no han tomado en cuenta o que, en todo caso, siempre terminan por ser inscritas en un marco de interpretación que por lo general es jerarquizante y etnocéntrico” (p.76). La particularidad del pensamiento indígena está, como diría Selnich Vivas, en las plataformas y tecnologías comunicativas verbales y no verbales que se emplean en un acto comunicativo (como sus rituales y cantos).

El ejemplo del profesor Vivas es importante para entender la propuesta de Víctor Vich:

Cuando se lee un texto de la literatura kágaba o minika –pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y del grupo étnico Uitoto– sin presenciar o conocer el evento que da origen a tal conocimiento y en el cual dicho conocimiento tiene una función, entonces se asiste a una domesticación sin sentido del pensamiento aborigen (Vivas, 2015, p.51).

Vich dice: “[...] toda narración oral es altamente fragmentaria y por lo general ha sido construida sobre el diálogo” (Vich, 2004, p.80). La estructura conversacional que se suele dar en los rituales pone al público en una importancia igual a la del narrador. La relevancia del evento como origen de un conocimiento nos muestra su imposibilidad de fijación, no siempre va ser el mismo, ni va a ser brindado del mismo modo, es un conocimiento que requiere actualización, es dinámico, distinto a la escritura: “las tradiciones orales no son relatos ‘estáticos’ ni mucho menos textos ‘puros’ cuya significación está fuera de los contactos culturales y de múltiples formas de mediación” (Vich, 2004, p.80). Aquí habría que profundizar en el tema de la oralitura, puesto que los textos escritos tienen unas dinámicas sociales que reconfiguran ese estaticismo. Este es el caso de la oralitura que ha empezado a ser leída en momentos de culto y ha roto, de alguna manera, ese carácter invariable de la escritura.

Por ende, Vich propone que antes de hablar de literatura oral, no encontramos frente a un *arte de narrar*. La literatura oral no contempla en su estudio la posibilidad de actualización de estas producciones de conocimiento, ni la importancia del componente expresivo del evento mismo. Vich (2004) cita a Mato quien dice: “[...] el arte de narrar no alude al relato narrado sino

a la acción del individuo que narra, lo cual incluye al relato pero no se agota en él” (p.80). Al ser dinámico y estar bajo constante actualización connota que su universo no es una entidad aislada, la modernización, el capitalismo y muchas otras corrientes de pensamiento lo tocan, lo influyen, lo penetran o solo lo conocen, no es una entidad resistente a todo ello.

Vale la pena, en este momento, preguntarse por un concepto como el de oralitura, ¿en qué son semejantes estos dos conceptos?, ¿qué es lo que los diferencia? La oralitura fue un término acuñado por Yoro Fall, historiador africano, donde se “retoma las expresiones, formas de nombrar el universo, los cantos y leyendas de origen nativo para que en una especie de híbrido mantengan la esencia en el mundo indígena y puedan llegar a la sociedad en general” (Chikangana citado en Abello, 2015, p.55). Fredy Chikangana a partir de la influencia de Elicura Chihuailaf es uno de los mayores exponentes de esta corriente. Un oralitor tiene la tarea de “pulir la palabra para transmitir gestos, imágenes, la música, la sonoridad de una lengua indígena y la poesía que se encierra en el momento” (Chikangana citado en Abello, 2015, p.52).

Reconocemos, en primer lugar, que el objetivo de la oralitura es distinto a lo propuesto por Víctor Vich. Se está buscando un modo en el que puedan converger ambas culturas, en dado caso la externa y la propia, una conexión entre lo oral indígena y la palabra escrita. Chikangana propone el término como un modo de reafirmación desde la vivencia indígena, una búsqueda de respeto e igualdad con el otro. Es un concepto que se plantea en relación con el otro, un otro mirado como colonizador.

En segundo lugar, está el instrumento que usa la oralitura: la escritura. La oralitura es la conexión entre lo oral indígena y la palabra escrita (Chikangana, 2014, p.75). Es una apuesta a abrir un espacio en una civilización que en un momento dado deslegitimó los pueblos originarios, pero que en los últimos años, algunos sectores, han modificado aquellas configuraciones de pensamiento que no aprobaron en el pasado culturas diferentes a la suya. Es, en definitiva, un lugar de convergencia de dos culturas distintas y de dos o más prácticas discursivas distintas, lo que llamaría Marie Louise Pratt *zonas de contacto*.

Las zonas de contacto son “lugares en los que confluyen o entran en comunicación culturas que han seguido históricamente trayectorias separadas y establecen una sociedad, con frecuencia en el contexto de una relación de colonialismo” (Pratt, 1996, pág. 1). Estas zonas de contacto demuestran cómo se hacen necesarias las unas a las otras para las negociaciones de los poderes

interpretativos. Estos encuentros causan estados de crisis en ambas culturas, puesto que no se puede llegar nuevamente a la situación original, no es lo mismo que antes y no lo será, la producción de significados en una zona de contacto crea, entonces, mucha tensión. Una sociedad, como lo explica Martin Lienhard citando a Balandier (2003), se capta como un orden aproximativo y en movimiento, aunque esta se pueda ver como un “conjunto unificado, una forma cuya coherencia interna se impone; [...] esto sucede sobre todo a raíz del juego de las apariencias que ocultan los cortes y los desajustes. Lo que se llama sociedad no corresponde a un orden ya presente, ya hecho, sino a una ilusión” (p.15). Por un lado, es dinámica, debido a que está en constante movimiento y transformación y, por otro, es de alta complejidad.

Las configuraciones de este tipo de encuentros entre culturas siempre van a fijar un universo bifurcado de significación y, como decíamos anteriormente, las zonas de contacto se dan generalmente en una relación colonial. En el momento de contacto se da la designación de actor dominante y secundario y de ahí parte la reflexión cultural más importante, la pregunta por la identidad. Mary Louise Pratt habla de esto:

Por un parte, es necesario definirse como entidad propia para sí mismo, eso es la supervivencia. Al mismo tiempo, el sistema también exige que uno sea ‘el otro’ para el colonizador. [...] Ese universo bifurcado que uno tiene que sacar de sí su propio Yo y también el Otro (Pratt, 1996, p.5).

Claramente, se puede ubicar que la oralitura se fue desarrollando en una zona de contacto. Pero lo que ocurre con una propuesta como la de Víctor Vich o la de Selnich Vivas es que buscan encontrar ese lugar alejado de la zona de contacto, alejado de la presión de una cultura dominante. Sin embargo, se hace evidente la dificultad para lograrlo, por ello su planteamiento es descrito como dinámico. Se pone en escena que es imposible entender una comunidad indígena como una entidad aislada, sin ningún tipo de influencia externa. Pratt describe esto también:

[Es un] proceso continuo de negociación entre grupos radicalmente heterogéneos cuyas trayectorias históricas independientes han dado en confluir, entre sistemas de significado también radicalmente heterogéneas que el encuentro ha puesto en comunicación, y todo ello en el marco de unas relaciones de desigualdad radical impuestas por la violencia (Pratt, 1996, p.7).

Entonces, estamos también frente a una zona de contacto, que ahora lo que busca es lograr una negociación más equitativa, donde el estudio de ella misma parta desde las categorías propias de allí. Las relaciones con lo externo nos ayudarán sobre todo a nosotros para entender y emparentarnos con su conocimiento y su forma de ver el mundo. Esta negociación más equitativa supone, como lo desarrolla Felix Ceballos en su tesis de maestría en Literatura, *Fredy Chikangana Poesía, mito y negociación* (2015), una articulación de los saberes adquiridos de otras culturas con los aprendidos antes en la comunidad, de manera que “en el retorno a la comunidad el superviviente lleva un conocimiento útil y que contribuirá al desarrollo y protección de las tradiciones y de la identidad del pueblo al interior de la reserva” (p.128).

Todo esto nos demuestra la diversidad de lugares de enunciación desde los que se pueden ubicar las comunidades indígenas. Es necesario entender que no se puede totalizar, ni, coloquialmente dicho, meter todo en un mismo costal, puesto que ellas también son comunidades heterogéneas, que no tienen los mismos rituales, ni la misma visión del mundo. Asimismo, la diferencia no solo está en sus cosmogonías. La influencia que han tenido, unas más que otras, de la modernización, de una cultura externa, o de muchos otros factores, transforma sus modos de actuar, de auto definirse y ver a los otros.

Por ello reconocer la diferencia entre los que llaman a nuestro continente Abya Yala y los proyectos de inclusión dentro de la hegemonía por parte de comunidades indígenas es de vital importancia. Con esto no se quiere sobresaltar a unos sobre otros, sino entender la complejidad de todas las comunidades, las ideas y los propósitos que hay aquí. Abya Yala es el nombre asumido por las organizaciones indígenas de varios países desde la década de los 80 para designar a nuestro continente; en lengua cuna traduce “tierra de madurez”. Armando Muyolema, en su artículo “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestizaje”, afirma que la denominación Abya Yala, dentro de todos los sentidos que se le ha dado, es importante como posicionamiento político y lugar de enunciación (Muyolema, 2001, p.3). Pero revisando los procesos y lo logrado es posible ratificar que esta denominación tiene mucho más hitos importantes.

Los planteamientos de los pueblos de Abya Yala nacen de la necesidad de ponerle un pare a una identidad Latinoamericana que excluía al indio dentro de ella. El indio es visto en ese proceso de construcción identitaria como un sujeto que se encuentra en evolución hacia lo civilizado. Por

ello, se levantan varios pueblos indígenas para crear un continente nombrado por ellos mismos y organizado con sus propias categorías. Asimismo, nos encontramos dentro de su continente más movimientos, ejemplo de esto son los feminismos en Abya Yala, donde se crea una nueva discusión en torno a los feminismos no occidentales en América Latina.

Contrario a Abya Yala, como lo decíamos anteriormente, hay indígenas que no se sienten identificados con este tipo de causas y se encuentran vinculados en otros paradigmas de pensamiento. Esterilia Simanca Pushaina, es un ejemplo de ello, es una mujer indígena que ha sido criticada en varias ocasiones por su trabajo. Una de las críticas más grandes ha sido por el cuento “El encierro de una pequeña doncella”, pues aquí habla del ritual del encierro de su comunidad, el cual ella no vivió. Esto desató que las mujeres de su comunidad se manifestaran, ya que no les gustó que ella, sin haber pasado por esta práctica, hablara en primera persona del suceso. Además de las críticas que se le han hecho, ella misma habla sobre su separación con los planteamientos de Abya Yala: “Siento que me desvié a tiempo de ese camino llamado Abya Yala, porque cuando los escucho hablar de pureza, de lengua madre, de escribientes y hablantes, no sólo siento que se aíslan, sino que también me llevan con ellos” (Simanca, 2015, p.321). Contrario, también, a lo que propusieron Fredy Chikangana y Elicura Chihuailaf, reconoce su trabajo como literatura y sostiene que no se puede obligar a haber vivido algo para poder escribir sobre ello.

Cultura digital y teorías de comunicación en redes

En el marco de mi proyecto está el programa de Activismo Digital en Lenguas Indígenas y, principalmente, un proyecto realizado por Ever Kuiru Naforo (link: <https://yadikojitomagaro.wordpress.com/>), sobre la lengua uitoto. Kuiru desarrolla un proyecto de visibilización y documentación lingüística llamado *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai*, en él se parte del conocimiento de la lengua para llegar al conocimiento de la cultura del clan Jitomagaro. A través de podcasts de audio, videos y escritos se genera conciencia sobre la historia y los conocimientos ancestrales. Asimismo busca crear incentivos a que los niños y jóvenes no olviden el conocimiento tradicional.

Este blog que desarrolla Ever Kuiru tiene grabaciones realizadas por el poeta, profesor e investigador Fernando Urbina Rangel, en el año 1989, igual que conexiones a Facebook, donde se

publican diversos contenidos que muestra su cultura: Cantos, rituales, preparaciones de sus alimentos sagrados, etc. Tanto el blog como las redes sociales que usa muestran una multiplicidad de registros que logran recrear su cultura en diversos aspectos.

Esta sería otra zona de contacto, con otras discursividades, negociaciones distintas y problemáticas diferentes. Pierre Lévy, desde antes del auge del Internet, investiga y analiza el comportamiento de las culturas en tecnologías digitales, lo que va a llamar *cibercultura*. El texto de *Cibercultura* es el resultado de un informe presentado en 1997 ante el Consejo de Europa. En él se analizan las implicaciones culturales de las tecnologías digitales de comunicación e información. Aunque el libro esté dividido en tres apartados, necesarios para sostener su propuesta, es el segundo en el que se expone su propuesta indispensable para analizar la cibercultura. La idea clave, allí propuesta, es el concepto de “lo universal sin totalidad”, en cuanto más universal se vuelva este espacio, menos totalizador es. Se habla entonces de un sistema, si se puede decir, social donde tiene cabida toda clase de conocimiento y de información, sin necesidad de una imposición totalitaria. Lévy muestra la forma en que esto se manifiesta en las nuevas formas artísticas, de conocimiento, educación, urbanismo y organización social, etc.

Como bien lo dice Lévy (2007), la esencia de la cibercultura es lo universal sin totalidad, “cuanto más se amplía el ciberespacio más se convierte «en universal», y menos totalizador se vuelve el mundo informacional. Lo universal de la cibercultura está tan desprovisto de centro como de líneas directrices. Está vacío, sin contenido particular” (p.83). Con esto no quiere decir que sea un espacio neutro, puesto que tiene repercusiones en lo económico, lo político, lo social y cultural. Pero sí representa un lugar en donde la interconexión y el tiempo real de las memorias llegan a compartir los contextos mismos (Lévy, 2007, p.91). Los mensajes, las publicaciones, las imágenes en redes están llenas de vida, el ciberespacio es un aparato de funcionamiento orgánico. ¿Hasta qué punto esta tecnología, que reúne a varias dentro de ella, es un lugar que le brinda a los pueblos originarios una plataforma más acorde para difundir su cultura que solo la escritura? Esta pregunta la iremos resolviendo a medida que recorremos este fenómeno de difusión en medios digitales.

Internet es un espacio de apertura en cuanto a una infinidad de aspectos. Una de ellas es la categoría de autor, debido a que el mundo virtual favorece a la inteligencia colectiva, “Los mundos virtuales pueden eventualmente ser enriquecidos y recorridos colectivamente. Se convierten, en este caso, en un lugar de encuentro y un medio de comunicación entre sus participantes” (Lévy,

2007, p.117). Ello nos suena más cercano a lo que nos explicaba Vich acerca de la igual importancia que tiene el que relata y los que escuchan, es una creación colectiva donde el relator aprende y se reafirma con la respuesta de sus receptores.

La universalidad de la que habla Lévy cuestiona una tecnología como la de la escritura. El autor da una vuelta hacia las religiones y muestra cómo la mayoría de estas han usado la escritura para crear un poder totalizante. Al lado de la escritura se forjaron medidas para controlar la interpretación de esta: las traducciones, las gramáticas, los diccionarios, etc. Así pudieron estar siempre al tanto de la recepción de sus mensajes, Levy (2007) indica que con Internet se crea un medio de comunicación sistemáticamente transparente e ilimitado (p.86). Está en constante movimiento, cierto es que no podemos en ocasiones encontrar lo mismo que habíamos visto anteriormente, pero “la densidad de los lazos y la rapidez de la circulación son tales, que los actores de la comunidad ya no tienen mayor dificultad en compartir el mismo contexto, incluso si la situación es un poco resbaladiza [...]” (Levy, 2007, p.92).

Dentro de Internet es importante saber que como dice Carlos Arturo Gamboa (2015): “Ignorar algo no nos hace ignorantes, saber no nos hace sabios. La relatividad del conocimiento entra en su más clara contradicción” (p.23); tema que será de vital importancia para el análisis del blog *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai*. Es interesante ver cómo esta nueva tecnología pueda dar pie a nuevos universos de interpretación donde es muy difícil la totalización o intentar ejercer control. Más interesante aún es ver cómo se puede resolver algo que desde la conquista tuvo sus pros y contras:

En Latinoamérica no hubo una cosmogonía imperante que hubiese logrado unificar el pensamiento cosmovisional de los pueblos originarios, por lo tanto, para bien, no se logró construir un metarrelato, y para mal, fueron avasallados casi en su totalidad al no poseer la cohesión cultural en las masas (Gamboa, 2015, p.18).

Estas culturas conquistadoras, como decía Lévy, al estar bajo el *fetichismo de la escritura*, en palabras de Liehard, no entendieron las formas de vida y de aprehensión del conocimiento de estos pueblos, puesto que no tenían un sustento homogéneo de pensamiento, por lo que terminó en una imposición de su verdad.

En términos simples Internet es una forma de transmitir datos de un computador a otro, pero la importancia más allá de su aspecto técnico es que “[...] las nuevas tecnologías de la

información y de la comunicación son agentes de cambio social, tan radicales que merecen un largo período de tiempo para terminar de adquirir forma” (Hine, 2004, p.14). El agente de cambio, entonces, no es la tecnología sino el uso que le den, así como la construcción de sentido que se da alrededor de ella, ya lo decía Jerry Mander (1996) en *En ausencia de lo sagrado*: “Utilizamos las máquinas en nuestras vidas y las valoramos teniendo en cuenta su utilidad para nosotros personalmente” (p.46). Por ello, la teorización de Internet es algo amplio en exceso, puesto que hay muchos acuerdos y desacuerdos respecto a la organización social que se da en ese espacio.

Otro aspecto relevante es lo que apunta Christine Hine (2004) en su libro *Etnografía virtual*: “Las nuevas tecnologías de la comunicación son parte de un proceso en el que la duda pesa sobre la autenticidad, la representación y la realidad, el Sí mismo unitario y la distinción entre este y la sociedad que lo rodea” (p.16). Esto que ella describe pasa, por ejemplo, en los blogs. Las narrativas que se construyen ahí parten de la necesidad de dar cuenta de un entorno y de los sujetos que lo habitan. Las nuevas narrativas presentes en los blogs son aún un tema que está en la nebulosa, puesto que como dice Gamboa (2015): “puede comportarse como un género de tipo electrónico, que hace confluir en sí mismo los múltiples géneros y, a su vez, construye otros espacios narrativos donde el *yo* que narra tiene a su disposición otros lenguajes para expresarse” (p.32).

Antes de seguir, hay que diferenciar cómo es visto Internet y cómo va a ser tomado en este trabajo. Siguiendo a Hine, existe una mirada que ve el Internet como cultura y otra como artefacto cultural. Cuando Internet comenzó a funcionar cualquier teoría estuvo lejos de aceptar que este podría llegar a ser un espacio de intercambio cultural, aun así con el tiempo esta percepción fue cambiando y llegó hasta tal punto que hoy en día se plantea Internet como cultura en sí misma. Los teóricos que sostienen esta idea cogieron la herramienta *offline* y *online* como base para poder decir que sí había una implicación personal que permitiera investigar un contexto y unos sujetos como tal.

La dedicación exclusiva a estudiar la conformación de comunidades y los juegos de identidad, ha exacerbado cierta tendencia a ver los espacios de Internet como culturas contenidas en sí mismas, como si se tratara de observaciones de rasgos típicos de las organizaciones sociales (Hine, 2004, p.40).

Pero es imposible sostener una investigación cultural solo por la decisión de los participantes de Internet si quieren mostrar su perfil en línea o fuera de línea.

La segunda puesta vuelve en parte al sentido técnico de Internet: “el término ‘Internet’ se emplea para referirse a un conjunto de programas que habilitan determinados tipos de comunicación e intercambio de información” (Hine, 2004, p.40). Ello nos muestra cómo es un medio más allá que un mensaje en sí. Esto solo nos da un punto de partida, debido a que si nos quedamos en el aspecto técnico daríamos vueltas a cómo eso entonces siempre va a ser inherente a la tecnología y nada más:

[...] uno tiene que estudiar cómo las tecnologías toman forma y adquieren sentido dentro de la heterogeneidad de las interacciones sociales. El mismo principio podría encontrarse, en otras palabras, en la metáfora de la red infinita que constituyen ciencia, tecnología y sociedad, para exhortar al investigador a no aceptar acríticamente las distinciones entre, por ejemplo, lo técnico y lo social (Hine, 2004, p.47).

Internet es un producto de un contexto social, que se entiende en todas las partes de manera diferente y se le da un uso en cada uno de los lugares, igualmente, diferente. “Tal como ocurriría en cualquier organización frente a una alternativa comunicacional, las percepciones del medio, su uso, o lo que simboliza, determinan su utilización social” (Trevino citado por Hine, 2004, p.43).

La inserción de expresiones indígenas a Internet trae una zona de contacto con lo virtual. En este caso no hay una cultura dominante que rija la construcción del universo de significación. El enfrentamiento en esta zona de contacto no es contra un actor sino contra un conglomerado de creaciones de diversos orígenes. Podría hablarse, en los términos de García Canclini, de una hibridación cultural. La hibridación viene de un concepto de la biología propuesto por Mendel, en el que se buscaba un enriquecimiento a partir de cruces genéticos para mejorar su crecimiento, resistencia, calidad, etc. (Canclini, 2001). Se entienden culturas híbridas como un nuevo producto o proyección realizado en el marco de una relaciones semánticas que se dan en la mezcla de varios factores (sociedades, culturas, marcas, productos...).

Como lo aclara García Canclini, “[...] la hibridación no solo clausura la pretensión de establecer identidades ‘puras’ o ‘auténticas’. Además, pone en evidencia el riesgo de delimitar identidades locales autocontenidas” (2001, p.17). Esto es a lo que se refiere hablar de Internet como una zona de contacto. Se rompe, de variadas maneras, el esquema purista que se ha sostenido entorno a un deber ser de las comunidades indígenas. Y lo que se busca es, dentro de este contexto determinado (en el que es inminente la preponderancia de los medios de comunicación), encontrar

soluciones y nuevas puestas para que sus creencias y conocimientos sean tomadas en cuenta a nivel departamental y nacional; asimismo, encontrar apoyo para el mejoramiento de su calidad de vida.

Pratt (1996) dice:

En la revolución de las comunicaciones, estos pueblos y sociedades han encontrado nuevas formas de exigir una participación en estos procesos, de hacer valer sus demandas y aspiraciones, de incorporar sus valores y su visión del mundo en el diálogo y las negociaciones y de agruparse para tratar defender sus intereses comunes (p.3).

Luego agrega:

Son muy conscientes de que están luchando por la autodeterminación, es decir, por la posibilidad de tener un control significativo de los términos y condiciones en que desean desarrollar las relaciones con el Estado-nación, la economía mundial, la revolución de la cristiandad, etcétera” (Pratt, 1996, p.4).

Lo anterior nos muestra que hay una serie de elementos dispuestos para que puedan generarse muchas más iniciativas, creadas desde ellos mismos, en donde se busque ganar un espacio merecido en los diferentes aspectos que afecta a un país o al mundo. Hay que tener en cuenta cómo esto no solo pone en juego nuevos objetos sino nuevos modos de ver el mundo, de concebir las ideas implantadas desde hace mucho tiempo y ver cómo surgen nuevos planteamientos acerca de las luchas entre culturas y las relaciones entre cultura hegemónica y secundaria.

Con todo, se entiende que muchas comunidades indígenas no son entidades aisladas y su propósito no es este. La aparición y el acceso a una plataforma como Internet, da paso a la creación de espacios en los que pueden dar a entender de manera multimedial y con una apertura mayor a la difusión de su lengua (a diferencia de lo que ocurrió en décadas anteriores) todo su sistema de creencias y conocimientos. Asimismo, en lo que respecta a esta investigación se verá cómo estas metas y luchas se ven reflejadas en un espacio como este, cuáles son las dificultades y los beneficios al acoger Internet en sus propósitos.

Capítulo 3. *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai* canasto de conocimiento web

En el siguiente capítulo analizaré el blog de Ever Kuiru Naforo, *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai* como canasto de conocimiento o *kirigai*⁴. Este blog fue creado en el proyecto *Activismo Digital de Lenguas Indígenas*, en el año 2015, apoyado por el Instituto Caro y Cuervo, cuyo equipo académico colaboró en la escogencia de proyectos⁵ para la preservación de las lenguas nativas y en la capacitación de las personas escogidas en las plataformas digitales que ellos necesitaran para realizar esos proyectos. Con esta iniciativa se busca construir una comunidad de activistas de lenguas indígenas en América Latina para que con las herramientas de medios digitales puedan producir contenidos en sus propias lenguas.

Ever Giraldo Kuiru Naforo es un indígena uitoto del Amazonas, hablante del dialecto *minika*. En el primer Encuentro de Activistas Digitales en lenguas indígenas en Colombia (2015)⁶, Kuiru nos cuenta que desde muy pequeño quiso ser líder y seguir el camino de su padre. Dentro de la cultura uitoto se le brinda mucha importancia a las profesiones. Kuiru, tal como lo anota, tomó el camino del liderazgo, la curación y la sana convivencia. La idea del blog surge de dos preocupaciones que él siente hacia su cabildo. Primero, la necesidad de volver a recuperar el valor y el ánimo que ha estado presente siempre dentro de su comunidad. Segundo, que esta recuperación esté dirigida a alentar a las nuevas generaciones para que luchen por la preservación de sus costumbres. Kuiru dice que desde muy niño él salió a la ciudad para estudiar y se encontró, al volver a su pueblo después de 10 años, que los niños no hablaban el idioma, ni cantaban las canciones que él solía recitar.

⁴ En términos de Vivas (2015), los *kirigaiai* son instrumentos de registro, transmisión y preservación de saberes particulares. Poseen rasgos estilísticos y momentos de socialización particulares. Son canastos porque se tejen unos a otros mediante personajes, temas y recursos expresivos comunes, al tiempo que nos va tejiendo a nosotros mismos.

⁵ Los criterios de escogencia estuvieron basados en tres elementos: 1) proyectos con sólido liderazgo y un saludable espíritu de intercambio de conocimientos y habilidades; 2) proyectos que demuestren un sólido conocimiento de los desafíos que pueden enfrentar durante la implementación de proyectos y puedan proponer posibles soluciones; 3) proyectos con un deseo de complementar su activismo en línea promoviendo cambios positivos fuera de línea. [Tomado de: <https://rising.globalvoices.org/lenguas/microfondos-2/microfondos/> 05/07/2016].

⁶ Conferencia que se puede escuchar aquí:

https://www.youtube.com/watch?v=cPU2V0kkw8k&utm_source=emailcampaign133&utm_medium=phpList&utm_content=HTMLemail&utm_campaign=Conclusiones+del+Encuentro+de+Activistas+Digitales+en+Lenguas+Ind%C3%ADgenas

Yadiko Uruki: Jitomagaro uai es un canasto de conocimiento que pide seguir siendo tejido. Hasta el día de hoy los contenidos publicados son cantos realizados por el papá y los abuelos de Kuiru, “El *kirigai* tejido, ya en uso, revela la capacidad imaginativa o el *kiode* (visionar), la búsqueda del conocimiento o *kirinete* (atrapar, recoger, seleccionar) y el procesamiento de los saberes *rite* (engullir)” (Vivas, 2013, p.96). Y es esto lo que ha necesitado el blog para llevarse a cabo, puesto que Ever Kuiru y las personas que lo apoyan en su proyecto están haciendo una relectura de los sabedores, sabedores no solo indígenas, sino también académicos. Además de esto, lo que se busca con el blog es comenzar a crear nuevos contenidos, los cuales vengan desde esa nueva generación que se está educando en los saberes de los ancianos.

En el siguiente capítulo vamos a profundizar en algunos contenidos del blog y el uso de este. Mirar quién es su lector real y cuál fue su lector ideal; las motivaciones del proyecto; las implicaciones de dar a conocer su cultura a un receptor masivo; el cambio o la transformación de los contenidos al estar en una plataforma como esta. Para ello, es importante, primero, contextualizar la comunidad uitoto y en especial los hablantes del dialecto *minika*. Así, volver un poco a los estudios y los modos en los que se han acercado a esta comunidad algunos académicos en estudios literarios y en otras disciplinas.

Generalidades del blog *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai*

La construcción del blog empieza en el año 2014 a través del trabajo colaborativo de Ever Kuiru Naforo y Laura Areiza Serna⁷. En los objetivos de lo que se quiere lograr con el blog está la recuperación y el fortalecimiento de las danzas tradicionales del pueblo uitoto al que pertenece el clan Jitomagaro (“sol” en lengua *minika*). Se busca promover la integración en este tipo de procesos con los niños, los abuelos y compañeros de la comunidad; esto a través de la realización de contenidos entre todos. Ever Kuiru indica en su perfil ser estudiante de la licenciatura de la Madre Tierra, cantor y sabedor de su cultura. El ideal de este blog es, en sus palabras, construir un “banco de información sobre nuestra herencia tradicional a partir de registros existentes del pensamiento de algunos de nuestros padres y abuelos. Asimismo generaremos nuevos contenidos

⁷ Estudió Letras Filología Hispánica de la Universidad de Antioquia. Ha investigado sobre la etnopoética uitoto y sobre autores de la literatura hispanoamericana. Realizó una maestría en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, es integrante del grupo de investigación Etnología y lingüística amazónicas.

sobre nuestra forma de vida y pensamiento como la música, las formas de cultivo, vivienda, cacería, pesca y preparación de alimentos” (Kuiru, 2014).

El blog no ha sido modificado desde su creación, los contenidos siguen siendo los mismos. Esto es interesante porque en la recuperación de contenidos se recopilaron 26 canciones, de las cuales solo hay tres publicadas en el blog. El nombre del blog es *Yadiko Uruki: Jitómagaro uai*, su descripción es breve, es más que todo informativa: “Hijos de yadiko: Clan Jitómagaro (Carrera ceremonial para sanar la humanidad)⁸”. La página principal tiene un diseño diferente a las demás partes de la página, la tipografía y el color de la letra es distinta (Ilustración 1). Allí se muestra la importancia de las grabaciones realizadas hace 30 años, la cuales van a ser el factor de mayor relevancia dentro de lo que está consignado en la página web. Además, en esta parte se define la finalidad de este: “A través de portales e internet, no solo queremos divulgar la palabra de los que hoy ya no están, sino también registrar nuevas historias de nuestro clan Jitómagaro, dialecto miníka. Somos el pasado, presente y futuro de una palabra de coca, tabaco y yuca dulce en la Amazonia colombiana”.

Ilustración 1: Captura de pantalla de página de inicio *Yadiko Uruki: Jitómagaro uai* (2016).



Tomado de: <https://yadikoJitómagaro.wordpress.com/>

⁸ Por clanes existen diferentes carreras ceremoniales, cada uno de ellos puede distinguirse por su forma de especializarse en alguno de ellos. Son cuatro: yadiko (el de la anaconda), zikii (el de las flautas de guadua), el yuaki (el de la abundancia de los frutos) y menizai (el de la tortuga) (Vivas, 2015).

En el encabezado del blog hay acceso a siete páginas: Acerca de, Kai uai, Rua, Fotos, Video, Rising voices y Contacto (nos centraremos en los primeros cinco). En la primera parte de “Acerca de” habla de su lugar de procedencia, a qué territorio pertenecen e indica que son sobrevivientes al genocidio cauchero de principios del siglo XX. Asimismo, habla sobre su lengua, explica la dispersión de su grupo lingüístico a causa de los problemas del siglo pasado y señala que cada familia lingüística puede tener diferentes dialectos dentro de ella. Ellos se autodenominan Gente de centro, Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce, lo cual es relevante porque también es una denominación creada y usada por todas las comunidades del área.

La siguiente página es “Kai uai”, allí se encuentra un *kirigai* o canasto del conocimiento. Es un texto que está presentado en su dialecto y en español, “Kai uai” traduce “Nuestra palabra hoy”. Este texto tiene 32 versos, en los que se reconoce que hay una enfermedad en la tierra que ha afectado a la comunidad. Esta parte tiene una foto de una maloka, la foto no tiene pie de página, por lo que no se indica si es una maloka de esta área (Ilustración 2).

Ilustración 2: Captura de pantalla de la sección “Kai uai” (2016).

Kai uai: nuestra palabra hoy



Birui mei kai ua bimona kai iya,	Hoy en día en nuestra actualidad,
ua enie jagiyi	el verdadero aliento de la tierra
be kai iya jae iya izoiñede.	hoy no es como en era antes.

Tomado de: <https://vadikoJitomagaro.wordpress.com/cantos/>

En la página “Rua” aparece el siguiente título “Mai ro: a cantar yadiko”. Esta parte tiene tres rua que fueron grabados por el profesor Fernando Urbina Rangel. El ruaki tiene que ver con la sanación, “una función particular dentro del marco social minika: el ruaki sirve para ‘hacer amanecer como lo hacían los antiguos’, es decir, para dar a conocer y preservar el pensamiento de quienes dieron fundamento a su cultura” (Vivas, 2013, p.110). Cada uno de los rua del blog tiene una fotografía que hace alusión a uno de los aspectos tratados en el canto, un audio de este, su transcripción y su traducción al español.

La página “Fotos” contiene 32 fotos de personas de la comunidad, rituales, su maloka, el tejido, la preparación del casabe y del paisaje que se puede ver desde este cabildo. En la de página “Videos” hay varios audiovisuales que explican diferentes actividades: haciendo masa de yuca; elaborando *taingoji* (cazabe pan de yuca brava), el cual es alimento de vida; tejiendo la hoja de erei, usada para entechar la anáneko (casa madre); tejiendo el inárako, tejido en forma de trenza que se emplea para escurrir el jugo de la yuca brava. Además, hay unos audios de dos rafue, palabra ancestral o fuerte, realizados en la anáneko de Calixto Kuiru.

La interactividad del blog es casi nula, no hay comentarios públicos y no hay alimentación del blog desde su comienzo. Según la herramienta de monitoreo, Buho Clarity for Leaders, la audiencia promedio (cuántas personas leen un nuevo artículo) es de 109 mil personas, por lo que la falta de interactividad no parte de la falta de visibilización de la página sino de aspectos más técnicos o de más espacios que creen interconectividad, que es lo que ocurre con su página de Facebook. Allí, aparte de compartir el blog en general o partes exclusivas de este, se muestran estudios que han realizado sobre ellos, contenido que explica pequeñas cosas de su lengua, imágenes de dónde viven y otros textos que hacen parte de diferentes rafue. A veces los contenidos en Facebook están en minika y español y otras veces solo en minika. Aquí hay mayor interactividad: personas interesadas les preguntan sobre sus costumbres o los felicitan por lo que están construyendo. Según los comentarios y el perfil de sus seguidores, la gente más interesada es la comunidad académica, sobre todo estudiantes universitarios. Además, como se informa en el desarrollo del proyecto, también hay una participación muy activa de parte del profesorado ligado a estas temáticas.

Generalidades y breve recorrido histórico del grupo etnolingüístico uitoto

Las iniciativas que hoy en día nacen dentro de las mismas comunidades, basadas en repensar quiénes son, cómo se pueden autodeterminar, cómo están siendo mirados por otras poblaciones, etc., son influenciadas de muchas maneras por aquellos contactos coloniales, casi siempre violentos, que han tenido en su historia y que aún hoy siguen apareciendo. Por tal razón, antes de entrar a interactuar con las costumbres y conocimientos del mundo uitoto, es importante saber los hitos históricos que afectaron directamente a las comunidades indígenas de la zona.

El suceso más conocido y que ocasionaría más daños en el área y en la población fue el auge del caucho. Como lo dice Roberto Pineda Camacho en su artículo “La Casa Arana en el Putumayo” para la *Revista Credencial Historia*, los caucheros encontraron entre los ríos Caquetá y Putumayo una “tierra de promisión”: “Allí no sólo existían grandes existencias de cierto tipo de cauchos, hasta la fecha inexplorados, sino un gran número de comunidades indígenas con un mínimo lazo con la ‘civilización’, que podían ser enganchadas en la explotación del látex” (2003, párr. 13). Sucesivo a esto, empieza el empoderamiento de la Casa Arana⁹ con la compra de las instalaciones que había en La Chorrera en 1903. Esta fue una de las empresas con mayor poder sobre el mercado del caucho. Esta acción etnocida de las empresas fue una de las culpables de que a comienzos del siglo XX la etnia contara con alrededor de treinta mil personas y al finalizar el primer tercio del siglo pasado no existieran más de tres mil (Urbina, 2010).

Hacia el final de la primera mitad del siglo XX, se hizo más frecuente la actividad de las misiones religiosas. Las misiones Capuchinas extendieron su presencia hacia el interfluvio Caquetá-Putumayo. En 1933 fundaron un orfanatorio en La Chorrera, que fue el principal campamento cauchero que tuvo la Casa Arana; años después crearon otros dos en puntos álgidos de la Amazonía. Por otro lado, el gobierno colombiano creó puestos de control y vigilancia sobre asentamientos creados durante la explotación de la quina y del caucho. Muchos de estos grupos se

⁹ La Casa Arana fue fundada por el empresario peruano Julio César Arana del Águila en 1881. Llegó al país en 1899. Luego de convertirse en una compañía británica, la Peruvian Amazon Rubber Company, fue la principal causante de uno de los genocidios de indígenas más grandes en Colombia (según las comunidades indígenas de la zona, durante esta época, fueron asesinados más de 100 mil indígenas, pero según estadísticas oficiales se reportan solo 32 mil víctimas). La compañía esclavizó y asesinó a miles de indígenas mientras sacaba caucho para suplir la gigantesca demanda mundial. El edificio en La Chorrera, Amazonas, que también se conoce como Casa Arana, sirvió de oficina y residencia para los empleados de la compañía que victimizaron a miles de indígenas de la región. [Tomado de: <http://www.revistaarcadia.com/impresia/especial/articulo/nueve-la-casa-arana-la-chorrera-amazonas/39012> 30/06/2016).

reasentaron alrededor de las escuelas capuchinas, donde crearon comunidades pluriclánicas y multiétnicas (Ministerio del Interior, 2012, p.15).

Aún con todo esto, los territorios amazónicos siguieron siendo desconocidos para el gobierno central. Esta situación llegó hasta tal punto que se negó la presencia histórica de pueblos indígenas en el territorio, por lo que la propuesta de realizar una colonia penal en el Araracuara, ubicado en el alto y medio Caquetá, fue aceptada y se pretendió “dar tierras a los penados que cumplieran sus condenas para que se establecieran en la región” (Ministerio del Interior, 2012, p.16). Además de esto, la explotación del territorio no se detuvo nunca; luego de superarse el auge del caucho, en las décadas de 1970, 1980 y 1990 se vivió el furor coquero, que hoy en día está siendo reemplazado por la explotación de hidrocarburos, entre otros recursos minerales y de servicios ambientales (Ministerio del Interior, 2012).

Identidad y acercamiento cultural a la comunidad uitoto

El estigma de ser un territorio lejano, exótico y peligroso es vigente hoy en día. Aún con todas las iniciativas realizadas para llamar la atención que merece este lugar, no se han logrado romper este tipo de visiones creadas hacia la Amazonía. La problemática llega a tal punto que algunos servicios básicos, que son responsabilidad del Estado, siguen siendo delegados a la Iglesia Católica.

Uno de los puntos más importantes que ha obstruido un exitoso acercamiento a esta área es que los gobiernos centrales no han sabido cómo tratar la Amazonía. No se entiende aún que es un área diferente del resto del territorio nacional (se debate entre reserva forestal y área de resguardos indígenas) y que, por tanto, requiere un tratamiento distinto. Este problema reflejado a nivel político influye de manera irremediable en las costumbres y la cultura de los pueblos, puesto que el territorio y los frutos que este da son la base de la cosmovisión de las comunidades ubicadas en el sur de país. Para ellos, el respeto es el principio de la convivencia armónica entre el hombre y la naturaleza; es con este pensamiento que los jefes de cada clan junto con los espíritus deben administrar su territorio:

El territorio de los hijos del tabaco, la coca y la yuca siempre ha estado bajo la guardia y protección del padre creador *moo uai*, quien desde el origen encomendó la misión de

cuidar, respetar la naturaleza y las criaturas existentes en ella. Cada territorio tiene su espíritu protector y cada ser que la habita tiene una madre protectora (Azicatch, 2004, p.10).

Estos pueblos indígenas se encuentran distribuidos por las riberas de los ríos Caquetá, Caraparaná, Putumayo, Igaraparaná y Amazonas (Leticia e Iquitos). Estas comunidades comparten rasgos tradiciones que giran en torno a un eje cultural representado por la coca (mambe), el tabaco (ambil) y la yuca dulce (manicuera) (Acosta, García & Mendoza, 2008, p.162). Los pueblos que pertenecen a la cultura del tabaco, la coca y la yuca dulce dicen que:

Toda la sabiduría fue entregada al primer hombre con el tabaco y en “aire del tabaco” quedó toda la sabiduría del creador para sus hijos. Todo el quehacer individual y colectivo de los cuatro grupos étnicos gira alrededor del poder de esa palabra, que debe estar bien monitoreada por los sabedores, cuya misión es transmitirla, mediante la tradición oral, a las nuevas generaciones en los mambeaderos (Azicatch, 2006, p.16).

Dentro de estos pueblos indígenas la figura del sabedor es indispensable. También llamados autoridades tradicionales, abuelos, ancianos, entre otros, son ellos los poseedores del conocimiento de la tierra y de su pueblo, como Van der Hammen lo dijo: “[...] gracias a un cumulo de conocimientos empíricos sobre su pueblo, el medio ambiente y sus recursos, [el sabedor] está capacitado no sólo para administrar la energía, sino para apreciar y valorar la capacidad de carga del territorio” (Citado en Acosta *et al.*, 2011, p.23). En otras palabras, como dice Vengoechea (2012): “El chamán es un ecólogo que logra equilibrar las relaciones con los espíritus de las plantas y de los animales” (p.39).

Los chamanes enseñan a las generaciones venideras que no hay ruptura entre el ser humano y la naturaleza; juntas forman parte de un mundo. Esta relación que se establece con la naturaleza es un “hecho de supervivencia espiritual y material, pues dependen y son parte esencial de ella, viven de y con ella” (Escobar, 2012, p.23). Todos los conocimientos acerca de la buena interrelación hombre-naturaleza son adquiridos y compartidos de diversos modos. Las malocas igual que los “mambeaderos” y el establecimiento de la chagra son algunos de ellos. La chagra, por ejemplo, que es técnicamente el sistema básico de producción del hombre indígena amazónico,

es en términos de Yuver Ortiz Andoque (2016)¹⁰, líder indígena del resguardo Puerto Zábalo, la chagra es vida, armonía, entendimiento y colectividad. En palabras del profesor Van der Hammen:

[...] Este es un sistema [...] que ostenta una representación de abundancia y respeto que garantiza la permanencia de un grupo e implica un amplio concepto sociocultural sobre manejo del territorio con cualidades mágico- religiosas regidas por la cosmovisión de cada pueblo (Citado en Acosta, García & Mendoza, 2008, p.158).

Otro lugar primordial para estas comunidades es el mambeadero. Allí se planifican los trabajos diarios, se ofrecen y adquieren conocimientos, se da el contacto con el creador y otros dueños de la naturaleza. Este lugar es el centro del sistema ritual, en horas de la noche se reúnen los hombres a planificar las actividades diarias para “hacerlas amanecer”, allí también se solicita el permiso a los dueños de los recursos que van a ser utilizados en las actividades del siguiente día mientras se mambea la preparación de la coca (Acosta, García & Mendoza, 2008, p.162). Acosta, García & Mendoza (2008) afirman que: “‘Mambear coca’ consiste en llevar ‘la palabra del tabaco’ a la realidad. Una ‘palabra’ ritual que habla de la búsqueda de la ‘abundancia’ basándose en la unidad y la sabiduría del pensamiento que reposa en los ancianos y autoridades tradicionales” (p.164).

La revalorización de los saberes locales se ha estado trabajando en dos líneas. Por un lado, en los últimos años ha habido una mayor vinculación de los pueblos indígenas en la sociedad nacional, pero si investigamos cuál es el verdadero incentivo de esta mayor inserción de la zona en las investigaciones y proyectos del Gobierno, podemos encontrar que su importancia nace en los problemas del mercado. Un ejemplo de ello es lo que está pasando con el uso del mercurio en la explotación de oro en el Amazonas, este procedimiento tiene consecuencias de salud pública pero es tomado en cuenta debido a que el bagre, de alto comercio en el país, está alimentándose de esos residuos de mercurio que quedan en el río.

Por otro lado, están las iniciativas que vienen desde las mismas comunidades. Crean espacios donde discuten y proponen ideas que protejan sus modos vida. Para esto, devuelven su mirada hacia ellos mismos, puesto que compilan sus conocimientos, reflexionan sobre las problemáticas y los puntos primordiales de su cultura. Al reflexionar específicamente sobre la zona

¹⁰ Esta información fue sacado del registro filmico del Ciclo de conversatorios sobre economía en resguardos indígenas al sur de Chiribiquete y Llanos del Yará, en el marco del proyecto GEF Corazón de la Amazonía.

que estamos investigando en este trabajo, se debe mencionar AZICATCH que es la Asociación de cabildos y autoridades tradicionales de la Chorrera. AZICATCH realizó una publicación en 2006, titulada *Plan de vida de los hijos de tabaco, la coca y la yuca dulce y plan de abundancia Zona Chorrera*. La publicación empieza con un texto escrito por ellos, llamado “Es nuestro deber estar alertas”. Allí describen la situación tanto actual como histórica de los pueblos indígenas de la zona y llaman la atención hacia ellos mismos para tomar las riendas sobre la opresión que ejerció y aún está ejerciendo la cultura dominante contra ellos:

En medio del caos,
los abuelos guiados por las
plantas del Tabaco, Coca y la Yuca Dulce
buscaban el principio del caos,
el principio de la crisis,
el principio de la tristeza,
el principio de la muerte.

Allí fue donde ellos miraron
Del espíritu de la ilusión
Aparecía el hombre blanco,
aparecía la ambición,
aparecía la esclavitud y la explotación.
Aparecían muchas cosas,
aparecía la televisión,
la radio... el computador.
Aparecían los proyectos,
las instituciones, los investigadores...
Aparecían muchas cosas bonitas
y su corazón se dormía,
el pensamiento se dañaba
y el alma se confundía (2006, p.4).

Al comienzo el texto habla del caos, un caos que suscita a hacer este acto reflexivo. Se encuentra que las herramientas e invenciones del “hombre blanco” fueron las que crearon

confusiones dentro de su modo de vida. Más adelante en el texto, se explica cómo la inserción de las ideas del hombre diferente y sus instrumentos fueron los que hicieron caer en un sueño profundo a los grandes sabedores. Pero es este caos el que exige una vuelta hacia ellos, para mirar sus conocimientos y reencontrar su experticia en la cura de las enfermedades del mundo y de su comunidad. Este texto nos enfrenta a una serie de preguntas, debido a que por la historia de colonización de estas comunidades se han desarrollado rechazos hacia cualquier creación o herramienta del sujeto no indígena. La ilusión de la que se habla en el texto, la aparición de cosas bonitas tiene que ser absorbida para poder en realidad estar alertas. Es decir, hay que recoger todas las herramientas importantes de ese sujeto blanco para su propio bien, poder entenderlas y saber manipularlas para también ponerlas a su servicio y no que estas tomen poder sobre ellos.

El autoreconocimiento de sus falencias y la exaltación de sus conocimientos es ese bejuco (conocimiento) que se hila a la par que las historia de las plantas de poder. El texto habla de aquella conexión que sufrió una ruptura. Como explica Vivas (2015): “lo que da origen a la necesidad humana de la poesía son las preguntas fundamentales de la existencia en su búsqueda de la reconexión con la naturaleza” (p.76).

Vivas (2015) aclara que hablamos de poesía en tanto acto liberador del sometimiento voluntario a lo impuesto. Por tanto, es anterior a cualquier tipo de escritura: “la escritura es incapaz de abarcar la poesía, aunque le sirva de medio; la poesía emerge antes de la letra” (Vivas, 2015, p.75). Lo importante para estas comunidades es esa palabra que habla. Eduardo Paki (2016)¹¹, autoridad tradicional muinane, nos habla desde su experiencia: “El conocimiento uno lo tiene es en la cabeza, lo que habla uno es lo que va a entender el otro. El libro que está ahí acostado pues no lo va entender nadie, el que lo hizo lo entiende y el que lo lee lo va a entender. Si no está hablando nadie lo va a entender, si no lo está informando nadie lo va a entender”. Esto, más allá del plano semántico, nos muestra la importancia de la multiplicidad de formas de adquirir el conocimiento. Los textos sí son entendidos, pero la producción de conocimiento en el habla es lo que germina esos aprendizajes, la realización de un canto o de un baile reafirman esa construcción:

[...] la capacidad para almacenar conocimiento va de la mano de las elaboraciones verbales. Los conceptos son ramas, cogollos de un mismo árbol. El saber milenario está

¹¹ Esta información fue sacado del registro filmico del Ciclo de conversatorios sobre economía en resguardos indígenas al sur de Chiribiquete y Llanos del Yará, en el marco del proyecto GEF Corazón de la Amazonía.

consignado en los numerosos géneros expresivos y basta cantarlos y danzarlos para que se actualice y se pueda aplicar en cada momento de la vida práctica. Cantar y danzar dan sentido y constitución a la colectividad. La experiencia ritual facilita el recuerdo de las reglas que regulan la denominación del mundo, sus seres y su saberes” (Vivas, 2015, p.113).

Con esto, no nos referimos a que la palabra sea estática o inamovible, todo lo contrario. La palabra está en constante configuración, por eso se pone en espacios donde todos puedan hacer parte de ella, contribuir con su expansión o adquirir los conocimientos que se brindan a través de esta. La visión de “mambear la palabra” muestra el dinamismo en la forma de crear conocimiento, algo que también se facilita por el mismo medio oral. Asimismo, la expresión de “hacer amanecer” tiene todo que ver. La palabra, los proyectos, deben “hacerlos amanecer”, ponerlos en la realidad, por ello la planeación realizada en las noches de las actividades del día siguiente, siempre se deben hacer amanecer. Es una necesidad de materialización de lo que se propone, de lo que se dice, la palabra tiene tanto valor para ellos porque en su percepción toda palabra deben ponerla en marcha –hacerla amanecer.

Acotaciones a la literatura del grupo etnolingüística uitoto

En los primeros acercamientos registrados a los uitoto y las recopilaciones literarias realizadas hasta la fecha, se hace especial referencia a la relación de esta comunidad con su territorio. Lo cual se puede notar en lo que es para Jitoma Fairinama y Jirekuango Monayatofe, abuelos del clan Jitomagaro (descendientes del sol), los *kirigaiai* “pueden ser concebidos como partos de la tierra, es decir, que su evolución y constitución son el resultado de la interacción entre el territorio y los seres que lo habitan y cultivan” (Vivas, 2013, p.94).

Los textos que se encuentran en las recopilaciones realizadas son mitos o cantos rituales tomados de la experiencia con la comunidad (luego traducidos para poder volverlos accesibles a un público no indígena). Así es como encontramos en el libro *Literatura de Colombia aborigen* (1978) el capítulo sobre los uitoto o *murui* a cargo de Fernando Urbina Rangel, donde encontramos textos mitad narración prosaica y mitad construcciones poéticas cantados en los ritos que se narran. Como también ocurre en el compendio *Las palabras del origen* (2010), igualmente a su cargo, los textos están en español e indican el relator, el lugar donde fue escuchado y el traductor.

Hoy en día, al ver el creciente peligro de extinción de decenas de lenguas, se ha intentado luchar por la conservación de las lenguas. La iniciativa de Kuiru y Areiza que se investiga en este trabajo y los nuevos movimientos de las comunidades que se encuentran alrededor de La chorrera, buscan que la divulgación de su cultura vaya de la mano con la de su lengua, puesto que es la fuente, en muchos sentidos, del desarrollo de sus costumbres. Al adelantarse investigaciones en las que la lengua tiene un papel activo, se ha encontrado que en la traducción de sus rituales se pierde el sentido interno de los cantos, debido a que son creados en esa lengua.

El grupo etnolingüístico uitoto está a su vez está constituido por cuatro dialectos: *minika*, *mika*, *búe*, *nipode*. Los miembros del clan Jitomagaro de Puerto Milán, cabildo del corregimiento La chorrera, son hablantes del dialecto *minika*. Los hablantes de este dialecto son conscientes de que su lengua sirve para el conocimiento. La traducción literal de la palabra *minika* es “qué es”. El origen de esa palabra está asociado al momento en que los hijos salieron de la madre, brotaron, germinaron de la tierra. Los humanos se alzaron siguiendo los árboles; el árbol es la fuente del saber, imagen del proceso de humanización (Vivas, 2015, p.113).

Dentro de la crítica que Selnich Vivas hace a la invisibilización de las formas del conocimiento tradicional por parte de la academia, propone una teoría muy útil para darnos entrada al centro de las costumbres y creencias de la cultura *minika*. Vivas (2013) identifica que dentro de esta cultura hay una infinidad de “géneros poéticos y discursivos con otros nombres, estructuras, estilos y funciones cognitivas, que por su grado de elaboración y por su factura estética serían dignas de ser enseñadas como grandes conquistas de la imaginación humana” (p.93). De allí surge la teoría de los canastos del conocimiento o *kirigaiai*, que son “el hilo sembrado y visionado”, según le explica Jitoma Fairinama a Vivas. Un lugar de conexiones con diferentes formas expresivas en las que se muestran sus prácticas rituales y sus saberes ancestrales, de acuerdo con la propuesta de Kuiru y Areiza. Por ello, las dinámicas de Internet pueden prestar un canal que ayude a mostrar de manera más asertiva esos saberes ancestrales. Se asemeja en su uso a través de aquellos hilos o *links*¹², además presta una multiplicidad de formatos para mostrar contenidos (audios, audiovisuales, fotografía, texto, conexiones directas para buscar en otras páginas, etc.). La traducción de la palabra *kirigaiai* es de manera literal canasto, pero está colmada de significaciones que se van formando en la experiencia colectiva, lo cual nos lleva más a

¹² El *link* es un recurso que permite dirigir a un usuario de Internet de un documento electrónico a otro documento electrónico.

experimentar en un campo que brinda la oportunidad de crear, en términos de Lèvy, inteligencias colectivas. Lèvy (2004) nos habla de crear “una especie de ágora virtual integrada dentro de la comunidad y que permite el análisis de problemas, intercambio de conocimientos y toma de decisión colectiva” (p.7). Siguiendo la línea de los *kirigaiai* y cotejándola con el modelo de la inteligencia colectiva, debe entenderse inteligencia en su sentido etimológico *inter legere*, como punto de unión no solo de ideas sino también de personas, “construyendo la sociedad” (Lèvy, 2004)¹³.

En relación con la investigación de Vivas, el autor nos muestra cómo estos canastos del conocimiento son géneros poéticos y entiende género poético como una materialidad física que porta su existencia social particular, por su carácter social, se rige bajo una época determinada, por lo que puede ser cambiante o modificable (Benjamin citado en Vivas, 2013). Los *kirigaiai* son la principal fuente de educación. Las reflexiones desarrolladas allí siempre están prestas al cambio. Las nuevas problemáticas los llevan a mirarse a ellos mismos de maneras distintas. De ahí que hoy en día, los abuelos consideren que “tejer el canasto del pensamiento, [...] en la práctica actual, pasó al uso del costal de plástico, que metafóricamente corresponde al tejido del ‘blanco’ en un proceso de asimilación sociocultural” (Rodríguez & Van Der Hammen, 2012, p.34).

Análisis de contenidos y editorial

La diversidad de posiciones respecto a este tipo de iniciativas sobresalen, puesto que tanto dentro de la comunidad como fuera de ella existen opiniones a favor y en contra de la función que puede llegar a ejercer el blog. Este es un blog de difícil acceso. Por un lado, la primera vista de la página principal es un poco desconcertante, puesto que es un texto sin introducción. Se nos cuenta una anécdota sobre la dificultad de encontrar los cantos de sus abuelos y padre que fueron grabados hace un tiempo, pero es difícil entender por qué son importantes los cantos del padre o el abuelo de la persona que habla en el blog. Además, el otro párrafo consignado parece ser parte de uno de los objetivos que se plantearon en la planeación del blog, pero al ser leído desde unos ojos lejanos

¹³ Para expandir: El problema de la inteligencia colectiva es descubrir o inventar un más allá de la escritura, un más allá del lenguaje de tal manera que el tratamiento de la información sea distribuido y coordinado por todas partes, de manera que no sea más privativo de órganos sociales separados, sino que se integre, por el contrario, de manera natural, a todas las actividades humanas y regrese a las manos de todos. Esta nueva dimensión de la comunicación debería evidentemente permitirnos poner en común nuestros conocimientos y mostrárnoslos recíprocamente, condición elemental de la inteligencia colectiva (Levy, 2004, p.12).

a todo lo que rodea la cultura, y al proyecto de conservación de lenguas indígenas, no es atrayente por esa misma dificultad de navegación dentro de los contenidos. Se nombra el clan, se nombra la lengua, pero no se da pie a que este es un portal que contiene conocimiento tradicional de una comunidad indígena específica.

Además, aquí es importante otro aspecto y es la fotografía que acompaña los dos párrafos de la página principal. Esta tiene un significado no expandido, ni explicado dentro del blog. Las dos personas que salen en ella son los futuros herederos de los conocimientos. Kuiru explica en el primer Encuentro de Activistas Digitales (2015) en lenguas indígenas que quien tiene el color azul (que es él en la foto) es el que va encaminado a recibir el cargo del mayor. Por otro lado, el verde es el ayudante, quien podrá reemplazar a quien va a recibir este cargo, dado el caso que este no pueda (Ilustración 3). Esta parte tiene ideas relevantes e interesantes, pero en esta primera mirada no hay una puerta abierta. Se necesita ser alguien interesado, o más o menos conocedor de la cultura, para sentirse atrapado en el blog.

Ilustración 3: Ever Kuiru y su primo en un rafue (2015).



Tomado de: <https://yadikoJitomagaro.wordpress.com/>

Sin embargo, al bajar y pasar este primer pantallazo, sí nos encontramos con un texto, una fotografía que convoca a una introducción y a una historia de cómo nació el blog y el contexto en el que se da (Ilustración 4). Además, debajo está la ubicación en Google Maps de su cabildo, con una breve descripción sobre ellos, la cual también se encuentra en la página “Acerca de”.

Ilustración 4: Captura de pantalla de la parte inferior de la página principal (2016).

El Proyecto



Nuestro clan Jitomagaro a través del **beneficio otorgado por Rising Voices**, armado con grabadoras de voz y cámaras digitales, hemos decidido utilizar estos medios con el fin de mostrarle al mundo nuestras maneras particulares de pensar. A pesar de la humedad de la selva amazónica, de la falta de medios económicos, del alto costo de la gasolina, de los pasajes aéreos sin subsidio del gobierno o de la falta de destreza en el uso de equipos; queremos promover nuestro arte nativo sin ánimo de lucro.

Tejemos un gran canasto del conocimiento grabando, transcribiendo y traduciendo la tradición oral y registrando algunas de nuestras actividades en el territorio ancestral que nos fue otorgado. (Milán, La chorrera, Amazonas, Colombia).

Aurelio Kuiru (iz.) y Augusto Kuiru (der.), padre y abuelo de Ever Kuiru.
Foto: aprox. 1969

Tomado de: <https://vadikoJitomagaro.wordpress.com/>

La página “Acerca de” muestra que en el punto de partido hubo una preponderancia por mostrar la lengua, puesto que explica que ellos pertenecen al grupo lingüístico uitoto quienes hacen parte de los hijos del tabaco, la yuca y la coca dulce, junto con otros seis grupos lingüísticos: Ocaina, Nonuya, Bora, Miraña, Muinane, Andoque. Además, nos explica que el grupo etnolingüístico uitoto tiene cuatro dialectos: minika, mika, búa y nipode; y finalmente aclara que el que ellos usan es el minika y da una breve explicación sobre lo que significa esta palabra y de lo que significa la palabra uitoto. Sin embargo, en la navegación del resto del blog se pierde un poco este primer tema de la lengua. Más allá de la presentación bilingüe de los cantos, no hay una profundización de términos que no se pueden traducir o de acotaciones propiamente a sus formas lingüísticas. Por ejemplo, en todo el contenido solo hay una nota a pie para explicar un término, pero hay muchas palabras que por su carácter intraducible persisten igual en la traducción y se vuelve muchas veces necesario que sean contextualizadas.

La siguiente página es “Kai uai”, ello significa nuestra palabra. Para ellos es muy importante el concepto de colectividad y conexión como un todo. En español decir “nuestra palabra” se refiere a un todo: Si es mi palabra es tu palabra, si es mi casa es tu casa (Kuiru, 2015). El siguiente canto es una reflexión construida por los abuelos según las leyes de origen, en el marco de la casa madre, anáneko. Se necesita proteger y cuidar este espacio donde van a crecer los futuros

niños, herederos del conocimiento. A continuación está el canto como es mostrado en el blog. Este no tiene ningún audio:

Birui mei kai ua bimona kai iya,
ua enie jagiyi
be kai iya jae iya izoiñede.

Hoy en día en nuestra actualidad,
el verdadero aliento de la tierra
hoy no es como en era antes.

Jae mei uafuena jiibie duga,
jae einamaki raiide,
jae jaienizaido kakareiya,
jae yetarafue yoga,
jae inoga.

Antes de verdad el jiibie se mambeaba,
antes los abuelos se sentaban, 5
antes a los huérfanos se les escuchaba,
antes yetarafue se enseñaban,
antes se agradecía.

Ie mei birui ua einamaki
ja mei ua dionamo iñede
yetaarafuena yoñedimaki.
Ja bu fimona uaina uriñena,
ja ua jibibirimo yaguerofuena jonega,
meita mei feide.

Y ahora es cierto que los abuelos
con el verdadero diona ya no están, 10
yetaarafue ya no instruyen.
Ya nadie la palabra del verano avisa,
Ya en el jibibiri la palabra de broma es puesta,
pues se ha olvidado.

Ie emodomo kai tainona jakai
'iedikai' daidikai.
Jae mei ua itino onodino,
ie mei birui kai ua jae iya izoi iñena.
Birui kai bigimadikai
daidikai:
'Ire baitadikai'.
Birui bu mei iena ra daiñena.
meita aiyo kai ua uai feide.

Por encima de esto en vano 15
decimos 'sabemos'.
Antes los que existían sí sabían,
por eso hoy no vivimos como antes.
Ahora, nosotros, esta generación,
decimos: 20
'Mucho sabemos'.
Ahora quién a eso le da importancia,
por eso mucha palabra hemos olvidado.

Tainomo eroidikai,
tainodo jaikaidikai.

En vano estamos mirando,
en vano discurrimos. 25

Iedo jī ja tainona uiritikai,
ja mei birui dīga namaki baitadino iya.
Jae, bai batinori,
Jaienizai baitañedino iya,
ie mei birui nana baitaja.
le ua iya
anamo mei ua bie izoide.

Por eso si ya mentiras hablamos
ya pues ahora muchos sabios hay.
Antes, en el pasado,
los huérfanos sabios no eran,
ahora ya todos son sabios.
Así en verdad estamos
y en consecuencia todo es así.

30

La palabra es la esencia de vida y de abundancia. Para ellos narrar no es solo el acto de narrar sino que, en este caso, todo el descubrimiento y la reflexión sobre las enfermedades que están consumiendo a la comunidad son experimentadas, celebradas, discutidas y padecidas en el acto de la narración. “Narrar es limpiarse de impurezas, de furias y resentimientos” (Vivas, 2015, p.118). Es un canto construido para la curación de las enfermedades, un *jagagi*. El *jagagi* es el narrar curativo. Este se teje a varias voces, es una reunión de conocimientos en los que se tiene que ser capaz de pensar los problemas y socializar las posibles soluciones. Como lo nombramos anteriormente, los *jagagiai* se socializan en la construcción multifamiliar, anáneko. En algunos casos sirve como antesala a las grandes ceremonias. Aquí es importante analizar cómo, al ser el primer contenido expuesto en el blog, es el comienzo de lo que viene después. Más allá de una ceremonia estrictamente en los términos que se han estudiado, sí es la apertura de un espacio que contiene conocimiento tradicional, que contiene rua, palabras de sanación. El blog, desde esta mirada, tiene un enfoque hacia la curación y eso es uno de los fuertes de la página.

Este texto habla sobre la actualidad. Es bien importante observar que hace una crítica a que hoy en día la forma de adquirir conocimiento es amplia: todo el mundo puede ser sabio. Pero la plataforma en la que está publicado hace parte de esa expansión del conocimiento, es un elemento que permitió la pérdida de la práctica educativa del *yetarafue*, que son *kirigaiai* empleados principalmente para la educación. Nos recuerda la banalidad de lo que ahora significa decir que “sabemos” o “mucho sabemos”, y esta banalidad funciona en dos líneas. La primera, lo que en realidad significa decir eso, si lo que “se sabe” en realidad sí está en una concordancia con un todo. La otra línea, indica que ya no importa:

Ahora, nosotros, esta generación,
decimos:

‘Mucho sabemos’.
Ahora quién a eso le da importancia,
por eso mucha palabra hemos olvidado.

Esta problematización del papel o de la importancia del sabio en un espacio como Internet es muy importante para encontrar los límites de este proyecto en específico. Los *youtubers*, la multiplicidad de blogs, de páginas de Facebook, hicieron que el conocimiento perdiera el valor que antes tenía. Por ello, empieza diciéndonos: “Hoy en día en nuestra actualidad,/el verdadero aliento de la tierra/hoy no es como en era antes”. No son tan lejanos los planteamientos y textos presentados en el *Plan de vida de los hijos de tabaco, la coca y la yuca dulce y plan de abundancia Zona Chorrera*. En este sentido, al relativizarse esa imagen de *sabedor* (de vital importancia en la comunidad uitoto) es otro el alcance y el valor que cobran las enseñanzas expuestas en este espacio (Internet). Es un lugar como Laura Areiza¹⁴ lo dice: para divulgar, hacer presencia, puesto que reflexiona acerca de los niveles de marginación de nuestra sociedad colombiana y afirma que mucha de esta marginación tiene como origen el desconocimiento; por lo que difundir estos conocimientos es un primer paso indispensable para mayores metas.

La siguiente página se llama “Rua”, allí se encuentran tres rua. Para esta parte hay una introducción a estos cantos que se titula “Mai ro: a cantar yadiko”. Mai ro significa “ya, cante” y es la expresión más alegre que puede brindar un cuerpo para las demás personas o para sí mismo. A partir de la alegría y la canción de dulzura de la madre abundancia, él empieza a cantar, así suelta la tristeza y quita todo el cansancio que está en el cuerpo para expresar y poder compartir esto con los hermanos de la naturaleza (las plantas, los animales), son ellos también los que ayudan a calmar ese cansancio. Puesto que la sanación y la curación de la humanidad están en la misma creación, esa misma creación en la que fueron concebidos todos los seres vivos por lo que su reunión forma esa cura o antídoto para los males que estén sufriendo. Cuando se dice “mai ro” se manifiesta que debe cantar porque va a ser escuchado.

El primer rua que se encuentra se llama “Ñuera yadikoza”. Los rua son cantos que tienen funciones distintas según el momento y contexto en el que son cantados. El ruaki no tiene mucha dificultad en su construcción; es uno de los más usados aún hoy en día puesto que es el método de enseñanza empleado por los minika: se aprende cantando (Vivas, 2013). En cada uno de los rua es

¹⁴ Conversación entre Laura Areiza y yo vía Skype, el día 16 de julio de 2016.

posible admirar la verdadera unión de todos los seres que atraviesa a la comunidad; es el momento y el lugar donde se confirman las correspondencias entre seres, órdenes y conocimientos. El siguiente es un canto para celebrar su misma carrera ceremonial, la de la anacoda o yadiko, es la palabra con la que hacen amanecer la alegría, la abundancia y la sanación.

ikobe ñuera yadikoza	Qué hermoso yadiko	
ikobe figura yadikoza	Qué buen yadiko	
Bie izai	Cómo este	
Kairi monai taka a bii	en nosotros amanece	
Jiyakiai dinema ari	De allá del principio arriba	5
Ameona biti okaina	Del viento vino el animal	
Kairi monai taka a bi	en nosotros amanece	
Jiyakiai dine ari	De allá del principio, de arriba	
Jairifona biti okaina	Qué hermoso yadiko	
Kairi monai takabi	Qué buen yadiko	10
Bie izai	Como éste	
Kairi monai takabi	en nosotros amanece	
ikobe ñuera yadikoza	Qué hermoso yadiko	
ikobe figura yadikoza	Qué buen yadiko	
Bie izai	Como éste	15
Kairi monai taka a bi	en nosotros amanece	
Jiyakiai dinena	De allá del principio	
Ameona biti okaina	De trueno vino el animal	
Kairi monai takabi bie izai	en nosotros amanece	20
Bie izai	Como este	
Kairi monai taka a bi	en nosotros amanece	
Jiyakiai dinena	De allá del principio	

Amenoa biti okaina	Del viento vino el animal	
Kaïri monai tabaki	en nosotros amanece	25
Bie izai	cómo este	
Kaïri monai taka a bi	en nosotros amanece	
Ekobe ñuera yadikoza	Qué hermoso yadiko	
Ekobe ñgora yadikoza	Qué buen yadiko	
Bie izai	Cómo este	30
Kaïri monai taka a bi	A nosotros amanece	

El ruaki tiene una parte para comenzar, en la mayoría de ocasiones se repite varias veces por el cantante principal (de este modo se llama *tainia*). Esa parte inicial puede ser repetida también por el coro (en este caso es *meine rañoka*). Además, esta primera parte suele ser la misma con la que se cierra el ruaki (Vivas, 2013). Al leer, pero sobre todo al escuchar este canto es posible encontrar aquella alegría de la que habla Kuiru y que caracteriza al clan. Nunca se canta a la naturaleza desgarrada, siempre la visualización de esta naturaleza es positiva y expresa más vida. El tema central de sus ruas es la presencia viva de la naturaleza en los humanos.

En este ruak se hace referencia al origen, a todo lo que se les brinda, aquello que amanece en ellos mismos. El siguiente es otro texto que no se encuentra en el blog pero que también fue recopilado por Kuiru. Lleva por título “¿Qué es yadiko?”:

Yadiko es ceremonia, danza, alegría, comida, amistad.
Palabra del padre, no tiene principio ni fin.
Yadiko es aquí, en nuestro medio, de las ceremonias la más grande.
Es la primera.
Todas las ceremonias tienen el mismo valor.
[...]
La ceremonia de yadiko es palabra del padre, alegría.
Abundancia, sanación.
Por eso en la ceremonia todos se alegran.
La conciencia del padre, la conciencia de la madre, es esencia de vida.
Así es.

Hay mucha información, pero hasta aquí cuento.

Se sabe que el yadiko fue entregado con la conciencia de que todos los que existen en esta tierra estén contentos, por el bien de la gente. Los clanes se pueden distinguir por la carrera en la que estén especializados, el clan Jitomágaro tiene la del yadiko, “carrera ceremonial para sanar la humanidad” (Kuiru, 2015). Tanto para un público indígena como para uno más distanciado, es posible mirar cómo desde la palabra ancestral *minika* y su especialidad, parte de la esencia está en ayudar a sanar las enfermedades contemporáneas de la humanidad.

Aquí es posible preguntarse ¿qué tanto podemos beneficiarnos nosotros, como público no indígena, de la finalidad ritual uitoto y de lo que brinda el blog? Al encontrarlo en esta plataforma cualquier día, en cualquier lugar y a cualquier hora nos hace perder de alguna forma lo que se brinda al experimentarlo en su estado originario. Es cierto que una canción no se canta en cualquier momento. Solo se canta durante un ritual; en un momento definido del ritual y por cierta persona. Por ello, los mismos ancianos de los uitoto piensan que esta herramienta solo es una forma de mostrar el conocimiento pero no es una forma de interactuar con el conocimiento.

Podemos problematizar cómo funcionan sus dinámicas de “hacer amanecer” la palabra en el espacio web. Hablamos de un lugar que tiene disponibilidad las veinticuatro horas del día. Se puede acceder al contenido en cualquier orden y tiene una posibilidad polisémica amplia, debido al público. Es cierto que el blog aún tiene muchos vacíos que pueden desorientar a cualquier público que se enfrente a él. Es difícil de desglosar. Pero aquí es cuando se vuelve un ejercicio colectivo con el público que lo atiende. El público externo y que desconoce todo esto indirectamente demanda unas explicaciones y guías más amplias para poder interactuar con todos esos contenido de manera más cercana, lo cual repercute en la reflexión de ellos mismos hacia cómo mostrarse y cómo explicar sus conocimientos.

Como Kuiru lo señala, el desafío más grande está relacionado con la autonomía. Para ello, el primer paso es encontrarse a sí mismo, “organizar la casa, luego la comunidad, después una comunidad más grande y así el mundo” (Kuiru, 2015). Basarse en la ley de origen, lo que les brindaron sus ancestros. Todo nace de allí. La propuesta de recuperación de la cultura a partir del blog vino de una preocupación creciente hacia la falta de interés de los niños en seguir los conocimientos de su comunidad. Pero en esta búsqueda también se encontraron con muchas dificultades que llevaron a hacer una revisión introspectiva sobre sus limitaciones y fortalezas.

Como lo comentaba Laura Areiza¹⁵, algunos abuelos aún sienten desconfianza hacia el hurto de sus conocimientos y sus recursos, por lo que el proyecto se vio detenido al estar Areiza constantemente bajo los ojos de varios integrantes de la comunidad. Asimismo, la creación de contenidos (por su presentación bilingüe, por las explicaciones de elementos importantes dentro de la cultura y la lengua) es larga y requiere de mucho trabajo, lo cual también repercute en que no se retroalimenten las redes continuamente. Aquí es importante mirar que este tipo de iniciativas no solo son exitosas si los objetivos propuestos en un comienzo se cumplen, sino por todos estos procesos que conlleva hacerlas realidad.

Antes de ganar con su proyecto en la iniciativa de *Rising Voices*, operador de *Global Voices*, Kuiru fue a su comunidad e hizo los videos y algunos contenidos, más allá de saber que su proyecto iba a ser escogido. En el proceso de recolección del contenido que había sido grabado, habló con Juan Álvaro Echeverri, Selnich Vivas y la coproductora del blog Laura Areiza Serna para realizar las traducciones conjuntamente. El blog brinda enlaces a diversos documentos técnicos y teórico sobre su cultura, y cada uno de ellos es una ayuda a comprenderlo. Allí, se evidencia esta demanda de la que hablábamos al principio del capítulo sobre la realización de una relectura de los sabedores para llevar a cabo el blog.

A partir de lo revisado en el presente capítulo es posible observar cómo aún hay un largo camino por recorrer en cuanto a la creación de un espacio de divulgación de su cultura creado por ellos mismos con colaboraciones de personas que los puedan capacitar en el uso de las herramientas que brinda Internet. Tuve la oportunidad de hablar con Jitomaña Monayatofe¹⁶, perteneciente al clan Jitomagaro y poseedor de una maloka, quien reflexionaba sobre el trabajo que aún está por construirse, puesto que su comunidad aún no ha logrado hacer parte de manera predominante en el diálogo intercultural que se está dando, donde ya están muy bien posicionadas culturas indígenas como los camëntsá, los wayuu, los nasa, etc.

Aun así, cada vez hay nuevas iniciativas y el trabajo colaborativo es el primer gran logro cumplido en esta nueva etapa. Debido a que es solo desde allí donde puede destruirse la marginalización de estas comunidades que reclaman hacer parte de las negociaciones a nivel nacional y mundial. Así como también, es un punto de partida para poder trascender de la zona de

¹⁵ Conversación entre Laura Areiza y yo vía Skype, el día 16 de julio de 2016.

¹⁶ Conversación entre Jitomaña Monayatofe y yo vía telefónica, el día 16 de julio de 2016.

contacto que connotaba negociaciones injustas y dolorosas. Se busca de diversos modos difundir su palabra y puede ser que al penetrar de manera importante en una sociedad mediatizada se logre *hacer amanecer la palabra* en la masificación de esta misma.

Capítulo 4. Estercilia Simanca Pushaina, Ruptura del imaginario purista del indígena

Estercilia Simanca Pushaina nació en El Paraíso, ranchería ubicada en Baja Guajira, su madre es wayuu y su padre arijuna, no wayuu. Simanca se autoreconoce como escritora y abogada; a lo largo de su vida ha trabajado y desarrollado estos dos aspectos. Por un lado, su obra escrita está centrada en cuentos y ensayos y, por otro, su lucha durante muchos años ha sido en boga del cumplimiento de los derechos que le pertenecen a su comunidad. Sin embargo, no se debe pensar que los objetivos de estas dos *profesiones* están alejados, puesto que tanto en su escritura, como en su lucha judicial demuestra su criterio y disposición para mejorar la situación actual de la comunidad wayuu.

Para contextualizar su trabajo literario, vamos hacer un breve recorrido por los premios, participaciones y publicaciones más importantes de Simanca. En el 2002 obtiene uno de sus primeros reconocimientos con *Caminemos juntos por las sombras de la sabana*, poemario inédito de la autora, en el marco del concurso nacional de poesía (CUC). Fue finalista del XI Premio de Literatura Comfamiliar de Atlántico en el 2003 y estuvo en la Lista de Honor de IBBY 2006 con el cuento “El encierro de una pequeña doncella”. También fue reconocida por su cuento “Manifiesta no saber firmar: Nacido el 31 de diciembre”, con el que gana la única mención de honor en el Concurso Nacional de Cuento Metropolitano, organizado por la Universidad Metropolitana de Barranquilla. En 2007 participó en el VI Encuentro Nacional de Mujeres Creadoras de Sueños y Realidades, Las Mujeres Indígenas en el Arte, en Hermosillo, México. Participó en el Congreso LASA 2007, realizado en Montreal, Canadá, con la ponencia: “Los wayuu en la literatura” (Rocha, 2013).

Estercilia Simanca es una autora que ha construido paso a paso un camino que combina elementos occidentales con discursos y búsquedas wayuu. Como dice Juan Duchesne Winter en el prólogo a la antología de literatura wayuu *Hermosos invisibles que nos protegen* (2015), Simanca ha recibido un reconocimiento en cierta medida más sobresaliente al de otros autores wayuu puesto que reúne el arte de escribir con un lenguaje moderno sintonizado con la sensibilidad de su tiempo

y con una buena visibilización en medios, logrado por su blog. De acuerdo con Miguel Rocha Vivas (2010),

[sus] trabajos literarios estimulan una autoconciencia crítica wayuu, a la vez que promueven uno de los roles centrales en la literatura indígena contemporánea: el diálogo intercultural. El diálogo se genera desde las nuevas posibilidades que tenemos de comprendernos y sensibilizarnos a partir de entornos, historias, imágenes y reflexiones que operan como espejos entre culturas (Rocha, 2010, p.34).

Acerca del blog y sus generalidades

Sin lugar a duda, Estercilia Simanca Pushaina es uno de los referentes principales de la inserción de la cultura indígena a Internet en Colombia. Fue pionera en la creación de un blog que tuvo como objetivo, desde su comienzo, la visibilización de su trabajo en todos los aspectos. El blog fue creado el 19 de junio de 2007 y su título es el mismo que el de su cuento: *“Manifiesta no saber firmar”* *Nacido: 31 de diciembre*. Como ella misma lo describe, es su bitácora personal donde coloca sus viajes, sus intereses y sus escritos: “‘Manifiesta no saber firmar’ es mi bitácora personal, aquí encontrarás las visitas que realizo a instituciones educativas de Colombia y otros lugares del mundo. Además de mi cuento insigne ‘Manifiesta no saber firmar Nacido 31 de diciembre y otros’”.

El blog tiene alrededor de 36 *entradas*¹⁷ que rotan entre sus escritos, sus visitas a distintos lugares, artículos que hablan sobre ella o sobre la problemática cultural y literaria de las comunidades indígenas y también se encuentran fotografías de eventos a los que asiste. En cuanto a las generalidades del blog: la estructura del blog sigue la plantilla predeterminada de blogger (servidor donde reside “Manifiesta no saber firmar”); tiene fondo negro el cual contrasta con su tipografía blanca; las publicaciones no tienen una periodicidad establecida; utiliza los *gadgets*¹⁸ en su beneficio: para mostrar el movimiento de su página, los blogs de su interés o con los que está relacionada, así como fotos de momentos y personas importantes para ella.

¹⁷ Nombre que se le da a las publicaciones periódicas dentro del blog.

¹⁸ Dentro de Internet, *gadget* es un pequeño software, herramienta o servicio que se agrega a una plataforma mayor, para mostrar, informar, publicitar, etc. algo.

Para acercarnos de manera profunda al blog vamos a desglosarlo y analizar cada parte de este¹⁹. Pero, primero, hay que profundizar en la herramienta del blog. Técnicamente, el blog es una bitácora web (viene de *web blog*) que sirve como publicación en línea de historias con una periodicidad. Lo publicado más reciente es mostrado en la primera parte de la página, por lo que al final aparecen las primeras publicaciones realizadas. Normalmente, es usado como diario personal del autor, donde muestra contenidos de su interés y en el que tiene una interactividad directa con sus lectores. Tomando la definición de Carlos Arturo Gamboa (2015), el blog es un artefacto de estructura compleja que se adecúa a los usuarios. Es importante resaltar esta última parte porque el blog es una herramienta de fácil acceso, que deja en las manos de su usuario lo que se quiere resaltar, cómo se quiere organizar y a lo que se quiere dar prioridad.

Los blogs tienen partes que siempre están visibles, las cuales aparecen ya sea en la parte superior, inferior o lateral (derecha o izquierda), ello es escogencia del autor. En el blog de Simanca estos son los elementos: Primero, el título del blog: “Manifiesta no saber firmar”; segundo, el encabezado del blog que contiene el título completo: “‘Manifiesta No Saber Firmar’ Nacido: 31 de diciembre”, la descripción antes citada y una cita de su cuento llamado igual; tercero, su perfil, que consta del nombramiento de sus oficios y una foto de ella; cuarto, en la parte inferior, se encuentra citado el primer párrafo de su cuento, seguido por fotos de ella y de sus actividades (en esta enumeración no están contemplados los enlaces y los gadgets que, igualmente, siempre están visible) (Ilustración 5). La visibilización continua de estos elementos muestra que el blog hace referencia directa al cuento. El título y las citas nos dejan ver esto. Esta estrategia fue y aún es muy importante para su difusión, puesto que fue un cuento que le trajo reconocimiento nacional e internacional, y ella lo publica gratuitamente en su blog, tres años después de haber sido escrito como una ventana para abrir el espectro de su trabajo y visibilizar todos sus otros propósitos.

¹⁹ En Anexo está la taxonomía de este blog.

Ilustración 5: Encabezado del blog, perfil y parte inferior del blog *Manifiesta no saber firmar* (2016).

"Manifiesta No Saber Firmar" Nacido: 31 de diciembre

"Manifiesta no saber firmar" Es mi bitácora personal, aquí encontrarás las visitas que realizo a instituciones educativas de Colombia y otros lugares del mundo. Además de mi cuento insigne "Manifiesta no saber firmar Nacido 31 de diciembre y otros.

"La casa del señor Candidato también tiene nombre, se llama Gobernación. Pero creo que no es de él, porque cuando pasaron tres veranos ya no vivía ahí. Después vivía otro que se llamaba igual, pero cambian de nombre cuando llegan a vivir a esa casa porque la mayoría termina llamándose "Señor Gobernador". Hay otra casa que se llama Alcaldía y el que vive ahí se llama Alcalde, pero al principio también se llamó igual que el otro... Candidato. ¿No saben ellos que tantos nombres pueden causar confusión? Pero prefiero a Candidato porque es bueno. Él regala comida y cuando nos lleva al hospital nos atienden; caso contrario cuando se cambian el nombre por el de Gobernador, Alcalde o Senador, ya no nos conocen. Siento que no sólo cambian el nombre, sino también el alma."

ESTERCILIA SIMANCA PUSHAINA



Abogada y Escritora Wayuu

¿Por qué manifiesta no saber firmar?

Desde pequeña siempre me llamó la atención el que la mayoría de los miembros de mi familia materna manifestaran en sus documentos de identidad "*no saber firmar*" y que además, todos hayan nacido un 31 de diciembre, por lo que un tiempo creí que todos los Pushainas nacían en esa fecha, les prometí a todos que cuando yo creciera haría una fiesta de cumpleaños a todos los Pushainas que hablan en la península de La Guajira, porque todos habían nacido un 31 de diciembre. Pero celebrar el cumpleaños a un grupo considerable de Pushainas, (teniendo en cuenta que es uno de los clanes más numerosos de la península) sería relativamente realizable, mas enseñarlos a firmar, eso sí que sería difícil, por lo que empecé con mi abuelo Valencia Pushaina (Colenshi) de la región de Paradero (Media Guajira). Tenía mi abuelo 70 años de edad, aproximadamente y yo, 7 años, cuando amados de papel y lápiz le di sus primeras lecciones. Mis pequeñas manos trataban de llevar las manos grandes, callosas y arrugadas de mi abuelo por el sendero de las letras cursivas, pero al ver lo tenaz que sería mi empresa, decidí mejor enseñarle a firmar en letra de "palito". Mi abuelo se dejaba llevar pero al poco tiempo se dormía. Fue por aquella época cuando llegaron unos cachacos a llevarla un diploma que lo acreditaba como un campesino colombiano, en el día nacional del campesino. Escuché que mi abuelo debía firmar un recibo que constatará que él había recibido dicho diploma. Me puse en primera fila, estábamos todos en la enramada de la casa de mi tío Ramón (Paraiso, Resguardo Caicemapá, Baja Guajira). De todos yo era la única que esperaba que mi abuelo firmara. Por fin todos se daban cuenta que mi abuelo ya sabía escribir su nombre, pero no le entregaron un lapicero, le tomaron la mano derecha y humedecieron su dedo índice en un huellero y estamparon su huella digital en el recibo. Todos aplaudieron, menos yo, que el viejo Vale hubiese recibido un diploma. Mi abuelo miraba el diploma y hacía como si lo estuviera leyendo, pero no sabía que lo tenía al revés. Como era muy niña el suceso se me olvidó al poco tiempo, dejé de darle clases a mi abuelo y me fui a jugar con mis primas. Transcurrió mucho tiempo cuando lo pregunté a mi abuelo por qué no había firmado el papel que lo dieron los cachacos y me dijo que *él ya estaba muy viejo para hablar con el papel (escribir) y tampoco el papel quería hablar con él (leer)*. Hoy que él ya no está y siento que tengo muchas cosas por hacer quiero, celebrarles el cumpleaños a todos los Pushainas y a todos los wayúus nacidos el 31 de diciembre.



Tomado de: <http://manifiestanosaberfirmar.blogspot.com/co/>

De las 36 entradas del blog, solo seis son escritos literarios de su autoría (en realidad cinco, debido a que el cuento “‘Manifiesta no saber firmar’ Nacido: 31 de diciembre” está dos veces), a continuación los nombro: “‘Manifiesta no saber firmar’ Nacido: 31 de diciembre”, “El encierro de una pequeña doncella”, “Daño emergente, lucro cesante”, “¿De dónde son las princesas?”, “Pulowi de Uuchimüin”. Lo cual representa el 16% del contenido total del blog. Como lo señala Simanca en la descripción de su blog, las visitas a lugares, las personas especiales para ella, los lanzamientos de libros, que hacen parte de su bitácora personal, representan el 27.7% del contenido total del blog. Pero es importante resaltar que lo que más tiene cabida en su blog son los textos, fotografías, perfiles escritos por otros autores que hablan sobre ella (con casi un 31% del contenido total del blog).

El registro fotográfico del blog es muy extenso. Casi en todas las entradas hay fotografías (de 36 entradas, 31 contienen fotografías) que muestran en ocasiones pruebas o acompañamientos a lo que se encuentra específicamente en el *post*²⁰, pero también la predominancia de las fotografías de ella es indiscutible. Algunas de las fotografías no tiene una relación tan directa con lo que se está hablando y se siente que es más una reiteración de su imagen propia que una construcción texto-imagen. La construcción es, entonces, hacia ella misma. Por ejemplo, los artículos sobre su trabajo y carrera, recopilados por la autora ya sea en sus lugares de publicación o directamente con el mismo autor del texto, no suelen tener en su presentación original una fotografía de ella, es su elección individual colocarla (Ilustración 6).

²⁰ Un *post* es una publicación realizada en Internet, en espacios como foros, blogs o redes sociales.

Ilustración 6: Publicación en *Manifiesta no saber firmar* de los artículos “Buena por Estercilia” y “Las cuentistas de hoy en la Guajira, San Andrés y Providencia y el Chocó” (2016).

¡BUENA POR ESTERCILIA!

BUENA POR ESTERCILIA,
Por Jesús Iguarán

Engañar a los hombres uno a uno es mucho más difícil que engañarlos de mil en mil: por esta razón el político tiene menos mérito que el abogado o el palabrero. Jesús Iguarán

Hace poco tuve el gran placer de leer el relato "Manifiesta No Saber Firmar. Nacido: 31 de Diciembre" de la Doctora guayú Estercilia Simanca Pushaina. Cuando este gran folleto fue lanzado, fui uno de los agraciados para que asistiera a tal evento, desgraciadamente recibí el mensaje tarde y no pude ser favorecido para enriquecer mi lectura. Sin embargo el título que maneja esta joven me quedó en mente, hice el esfuerzo para obtener el librito de este ensayo literario y en el pasado encuentro Binacional de



Las cuentistas de hoy en La Guajira, San Andres y Providencia y El Choco.



Resumen: Este ensayo reseña brevemente el cuento que en la actualidad escriben las mujeres en La Guajira, en San Andrés y Providencia y en El Chocó. Sugiere, así mismo, el nombre de tres narradoras que merecen la atención de lectores dentro y fuera de sus regiones y dentro y fuera del país: Lolía Pomare, Vicenta Siosi y Estercilia Simanca.

Tomado de: <http://manifiestanosaberfirmar.blogspot.com.co/>

La interactividad del blog hoy en día es muy baja. Se encuentran comentarios en las entradas, pero ninguno tiene respuesta por parte de la autora. Además, se reconoció que al haber un lapso de tiempo prolongado en el que no hubo publicaciones, los comentarios disminuyeron y el blog dejó de tener una rotación alta. Después del 2012 el blog deja de tener movimiento. Desde ese año solo hay cuatro publicaciones, tres realizadas en 2014 y una en 2016. Es bien interesante comparar este bajo movimiento con la fuerza que adquirió su *fan page* de Facebook, que fue creado el 10 de noviembre de 2012. Esta página es alimentada cada dos o tres días, normalmente. Hasta el día de hoy tiene una circulación alta, los comentarios a sus publicaciones son contestados casi en su mayoría, se indica que el nivel de respuesta a los mensajes internos es alto. Aquí es relevante subrayar que lo que publica en Facebook casi nunca son escritos de ella, ni creaciones de ella. Siempre son artículos que hablan sobre lo que sucede con las problemáticas del pueblo wayuu, sobre el territorio, etc. Sigue existiendo una gran predominancia de información sobre ella, de textos publicados en diferentes lugares que hablan sobre su obra o su trabajo social.

En la parte de información de la página de Facebook dice que es: “Abogada, Empresaria y Escritora perteneciente al Pueblo Indígena Wayuu” y su biografía es un párrafo construido a partir de fragmentos de una pequeña biografía realizada en la antología *Pütchi Biyá Uai Puntos aparte* (Volumen 2) por Miguel Rocha Vivas para Libro al viento. Aquí también se muestra el *link* que dirige a su blog, punto que no es recíproco, puesto que en el blog no hay ninguna referencia a su página de Facebook, ni tampoco a su correo de contacto, el cual sí está en Facebook.

Más allá de todo esto, Simanca nos brinda un blog que nos recibe con las puertas abiertas: es sencillo en su navegación, la forma de mostrar los contenidos y los contenidos mismos parecen apelar a un lector web común. Simanca a través de su blog se convierte en vocera de su pueblo, se compromete a manejar un canal de protesta y difusión de problemáticas y necesidades de su comunidad. Este canal, aparte de lograr reconocimiento para sí misma, da a conocer a la cultura wayuu en el mundo. En los términos de Maximilian Christian Forte (2010), Simanca es una indígena cosmopolita, él dice que la imagen creada de los indígenas como comunidades atrapadas en ellos mismos, que viven y se encuentran solo entre ellos tiene que ser reconsiderada al tener en cuenta que el mundo en el que vivimos y en el que ellos viven ha cambiado sustancialmente. Por lo que menciona lo siguiente, muy acorde con el caso de Simanca: “indigeneity is reengaged with wider fields, finding newer ways of being established and proyected, and acquiring new representational facets” (p.3).

Acerca de las influencias individuales de la autora

La influencia y el apoyo de sus estudios en derecho y en literatura hacen a Simanca una escritora muy juiciosa tanto en su escritura creativa como en la formal. Simanca nos cuenta transparentemente que su inspiración nació de la literatura que leía de pequeña, de la seducción que le causaban la narraciones de Gabriel García Márquez y Juan Rulfo. Acepta que el encuentro y desencuentro con el mundo indígena siempre estuvo presente en su vida y ello la lleva a sostener que no se puede hablar de pureza, de lengua madre (Duchesne, 2015, p.321). Simanca nos ofrece en sus cuentos un argumento que nace de su origen, una trama llena de artilugios y dobles sentidos, escoge una forma literaria occidental y desde ahí le da la voz a su cultura.

El desarrollo que ha tenido la obra de esta escritora nos remite a la posición y propuesta de Jorge Cocom Pech en su artículo “Estética y poética en la literatura indígena contemporánea”, el cual se encuentra publicado en el blog:

No concibo que la literatura indígena contemporánea, que recién se escribe en México y en América, y que empieza a admirarse por lectores del mundo occidental, sólo sea fecundada por la inspiración de las musas y otras tonterías que heredamos de la bohemia del romanticismo. Particularmente, y puede que me equivoque, creo en el estudio de la teoría literaria y otras disciplinas relacionadas con la producción de textos literarios, porque ésta nos permite reencontrar en lo nuestro, la potencialidad y la exuberancia de sus recursos expresivos, léxicos y semánticos que sí existen en nuestras lenguas nativas, pero que hay que hacer un esfuerzo de localizarlas y trabajar con ellas en los momentos de la creación. De ahí que, no pienso que no debemos descartar el estudio de las poéticas ajenas a la producción de nuestra poesía en lenguas indígenas (párr.16).

Al Simanca declararse como escritora de literatura, nos da, desde antes de empezar, una pauta que nos permite modificar los paradigmas de discurso desde donde se puede mirar su obra. Es importante mirar cómo su obra puede acomodarse al concepto planteado por Lienhard, *literaturas escritas alternativas*, este autor dice que:

En los textos «alternativos», la yuxtaposición o interpenetración de lenguajes, de formas poéticas y concepciones cosmológicas de ascendencia indo-mestiza o europea, remite al

traslado contradictorio, realizado en medio de un contexto abierta u ocultamente «colonial», de los universos orales de ciertos sectores populares o marginados (p.13).

El caso de Simanca es interesante puesto que tiene ascendencia wayuu, pero también parte de su familia es arijuna (su padre, como ella lo comenta en la entrevista que le realiza Duchesne para la antología, es afrodescendiente). Desde pequeña fue a un colegio con educación colombiana, la cual está basada en gran parte en enseñanzas traídas de culturas dominantes. Hizo una carrera profesional en la Universidad, con la que apoyó sus proyectos para su comunidad. Simanca hace presente la diferencia entre lo que ella hace, literatura, y el movimiento oralitor, desarrollado por otras personas pertenecientes a comunidades indígenas. Esta distinción se encuentra en varios puntos, la categoría de autor es uno de ellos y es de vital importancia en el marco de este trabajo. Fredy Chikangana en su artículo “Oralitura indígena como una viaje a la memoria” habla de lo que es la autoría:

[...] en el mundo occidental el autor es uno y hay reconocimiento de tipo individual; en cambio en las literatura indígenas lo oral es colectivo, la creación en el arte y la belleza de la palabra es un acto que solo puede entenderse desde lo colectivo (2014, p.79).

Esto es totalmente contrario a lo que plantea Simanca. Ella, por un lado, crea su literatura para un público mundial. Si en su territorio es leída es un punto a favor, mas esa no es su principal meta. Por otro lado, después de hacer el recorrido por el manejo de su blog fue posible mirar la exaltación de su proyecto como un proyecto desarrollado desde la individualidad. En su concepción no está la de pensar que ella pueda ser una autora colectiva de su comunidad. De hecho, ella misma tiene un carácter crítico hacia su cultura, piensa que no hace parte de ella como lo hacen otros individuos (por ejemplo mujeres que sí pasaron por el encierro). Su próximo proyecto es una novela llamada *Soy venado*. Venado es una expresión que se usa para discriminar a una mujer que no ha pasado por el encierro, lo que significa que son rebeldes y eternamente infantiles, de acuerdo con su cultura. Así mismo, ella no habla la lengua, y aunque los oralitores más conocidos en Colombia (Chikangana y Jamioy) tampoco lo hacían plenamente, quisieron aprenderlo para empezar a retribuir a su comunidad desde sus conocimientos en la escritura, pero ella se opone a esa propuesta. Piensa que si no aprendió de niña no va a hacerlo ahora. Además, su público siempre ha sido primordialmente los arijunas, debido a que la mayoría de la población wayuu es analfabeta y se vuelve muy difícil el acceso a su obra.

Esto nos demuestra que la literatura de Simanca sigue apuntando al concepto de Lienhard, *literaturas escritas alternativas*. Simanca escoge un género que no proviene de su cultura originaria, pero lo resignifica para tratar problemáticas que sí nacen de su pueblo, y además lo brinda en el medio de comunicación de masas más grande, Internet. Debido a la cantidad de usuarios que tiene, a la expansión diaria y al acceso ahora permitido en casi todo el mundo de Internet, se dificulta reconocer a un público específico. Así mismo al ser su medio los cuentos y en especial la escritura alfabética, su obra se ve constantemente enfrentada a un público *incierto*, como dice Lienhard: “los autores se ven obligados, pues, a reinventarla con cada texto que ellos ofrecen a la atención de un público todavía incierto” (Lienhard, 2003, p.52).

Me parece importante aquí introducir la crítica que le hace Lienhard a García Canclini sobre las culturas híbridas, puesto que apela al caso de Simanca y da pie al siguiente punto análisis. Lienhard (2003), al hablar del término culturas híbridas de García Canclini, nos explica cómo nunca se está separado de las condiciones de cada contexto, por lo que la libertad de escoger y combinar las culturas a la preferencia propia es de algún modo inexistente:

[...] prácticas literarias alternativas constituyen un caso flagrante de combinatoria de prácticas de origen diverso. Ahora, en la medida en que el sistema de dominación, pese al continuo cambio de máscaras, se reproduce o se reconstruye constantemente, esa «combinatoria» resulta todo menos libre (p.16).

Por ello, la escogencia de un género literario como el cuento, de Internet como medio de comunicación y su misma construcción ideológica, no es una construcción emancipada, es dependiente de una prácticas y costumbres en las que vivió durante su vida o bajo las que se rigió su modo de vivir. Esto mismo ocurre, con cualquier otra comunidad indígena o no, puesto que se desarrollan iniciativas respecto a lo que fue predominante en su educación, su crianza, su desarrollo personal, etc.

Acerca de la comunidad indígena wayuu y su espacio hoy en día

Para relacionarnos con el contexto de Simanca, además del ya presentado, falta profundizar en lo que significa ser un wayuu hoy en día. En Colombia se encuentra la península de la Guajira, zona desértica donde viven los wayuu, la comunidad indígena más numerosa del país. Su territorio

comprende a Colombia y a Venezuela. Siguiendo a Duchesne (2015), en el prólogo a la antología wayuu *Los hermosos invisible que nos protegen*, los wayuu, en muy poco tiempo, apropiaron una economía pastoril y de contrabando desde la llegada de los primeros europeos, “estableciendo alianzas y nexos comerciales con actores internacionales del mar Caribe como los ingleses, franceses y holandeses, además de los españoles, lo que según algunos estudiosos les ayudó a resistir exitosamente la conquista y derrotar a los españoles” (p.12).

La comunidad indígena wayuu ha estado ubicada en un lugar estratégico para el intercambio y la salida de productos del país hacia Venezuela, además, siempre ha sido un territorio rico en carbón y sal, por ello y muchas otras cosas fue este uno de los lugares con mayor convergencia de sociedades colonizadoras. Esto ocasionó que la cultura estuviera fuertemente influenciada en lo económico, lo cultural, lo político y lo social:

[...] Durante el siglo veinte y veintiuno ha habido un gradual desplazamiento a la economía asalariada de la sociedad wayuu o arijuna, que incluye alguna agricultura intensiva, importante minería, y el comercio-contrabando incrementado en la Guajira y zonas aledañas, todo lo cual ha conllevado migración y cambios en la propia sociedad wayuu, que de una estructura matrilineal y matrilocal centrada en la madre y el tío materno y basado en el prestigio de la poligamia multiterritorial, se está desplazada a la familia nuclear centrada en el padre (Duchesne citando a Picón, 2015, p.21).

La cercanía de otras culturas constituye un intercambio y una mezcla de visiones del mundo. Los misioneros de diversas religiones llegaron a brindarles una educación basada en sus creencias, les prohibieron en la mayoría de casos hablar en wayuunaiki, por lo que el español se apoderó del sector educativo y el wayuunaiki pasó a un espacio más familiar. Al suceder esto comenzaron a fusionarse los sistemas de pensamiento que están contenidos en la lengua. Mas, de acuerdo con lo que dice Mary Louise Pratt, nunca se va a lograr una total colonización de las creencias y sistemas simbólicos: “En la zonas de contacto es común que actúen al mismo tiempo múltiples códigos y el colonizador nunca controla los sistemas de significado que emplea o tiene que emplear para decir lo que quiere decir” (Pratt, p.13).

Hoy en día, hay aún más conexiones y posibles zonas de contacto, por ello sentirse wayuu hoy en día significa algo distinto a lo que vivieron las comunidades a principios de siglo o antes.

Citando la entrevista que le hacen Cristina Rincón y Janeth Chaparro, juntas editoras, son reconocidas por hacer procesos de clasificación de literatura infantil:

¿Qué significa ser una wayuu en el siglo XXI? Para mí significa oportunidades y privilegios. Ser indígena hoy, cuando la globalización nos toca a todos, nos emparenta, es de una importancia total, ¿en qué sentido?, en el de nuestra identidad. A pesar de los cambios que ha traído este siglo nuestra identidad se reafirma; hoy al indígena le gusta ser indígena, ese es el indígena del siglo XXI.

Sentirse wayuu implica actualmente, de alguna forma, un orgullo identitario consciente y construido. Las preocupaciones y sentimientos de los abuelos han sido superados en cierta medida los de la generación presente. Los problemas acarreados por la falta de aceptación de su cultura han disminuido y es evidente que en un sector más amplio de la población hay más orgullo por sí mismos. La discriminación aún existe, pero las iniciativas para que la población no se sienta discriminada crecen. La influencia cultural que tuvo la cultura wayuu llevó a que se adoptaron muchas costumbres, palabras y formas de pensar extranjeras, pero parte de lo primordial de su cultura pervive, la importancia de los sueños, la importancia de su lengua, sus tejidos y las relaciones con sus ancestros.

En términos de Duchesne, son un pueblo no convencional. La relación de la comunidad wayuu con la cultura occidental desde un principio creó un vínculo distinto al que pudo haber con otras comunidades del país. La amplia publicación de antologías de literatura wayuu ya nos dice algo.

El acto de expresar la experiencia indígena en la literatura convencional, en el escenario de las letras llamadas occidentales, no se reduce a un paso hacia la presunta modernidad o la ‘civilización’, sino más que nada es una estrategia afirmativa de una manera autónoma y diferente de vivir. Y es esta afirmación lo que emerge con la incursión de la nueva literatura wayuu en el ámbito que hemos llamado la cultura convencional, como en otras literaturas indígenas del continente. El modo de simbolización diferencial se introduce así como un caballo de Troya, en una de las ciudadelas más densas del modo simbólico convencional, que es la literatura alfabética. Ello promueve una heterogeneidad o contrapunteo que enriquece a ambos modos (Duchesne, 2015, p.15).

La postura de Duchesne en cuanto al contexto wayuu es muy acertada, pero hay que mirarla a profundidad, la incursión de los autores wayuu a la literatura convencional tiene unas causas y fue esta la estrategia tomada por ellos para hacer resistencia, pero esta no es la única, es la que el contexto les brindó. Por ello, es muy adecuada la posición de Lienhard al decir que en este momento de multiplicidad de herramientas y tecnologías, no es tan libre la elección de cuáles herramientas y tecnologías escogemos. Es decir, así como Simanca coge este camino hay muchos otros caminos que se han cogido por parte de indígenas de diferentes comunidades para lograr sus objetivos; ejemplo de ello la gran producción audiovisual que producen los Nasa o los variados casos de radios comunitarias el Valle de Sibundoy.

Simanca es una *autogestora*, es una autora que asume una época de transición y vuelve a su identidad para valerse de ella en el mundo occidental: “[...] una literatura no es necesariamente una confirmación de una identidad, sino la articulación de perspectivas, diferencias y relaciones, y en medio de todo ello, se potencia la expresión de una autonomía del pensar y el vivir en la diferencia” (Duchesne, 2015, p.18). Es exactamente esto lo que sucede con Simanca, ella es una wayuu urbana:

Soy una wayuu urbana, y lo sostengo, aunque a muchos de mi comunidad no les guste el término “urbana”. Quieran o no, esa categorización, por decirlo así, existe, y no soy la única. La diferencia es que a mí me gusta la ciudad pero no olvido mi monte, [...]. Mi monte es mi monte pero me gusta la ciudad: Barranquilla, Bogotá, Cali, en fin, me gusta lo urbano.

Ello la diferencia de muchos otros proyectos indígenas que crean sus ideas a partir del desarraigo. Es solo cuando salen de sus comunidades y entran en un ambiente que pertenece a unas dinámicas diferentes a las de ellos, que empiezan a tomar conciencia sobre la perdurabilidad de su cultura y todo el conocimiento que allí se guarda. Por ejemplo, esto hace parte del proyecto de la oralitura, la oralitura da cuenta de una nostalgia de hogar:

De ahí que el florecimiento de cantores indígenas –oralitores– en México, Chile, Perú, Ecuador, Bolivia y Colombia se encuentra circunscrita a la experiencia y dureza de lo urbano, que en la soledad el individuo haga una retrospectiva sobre su propio entorno y lo que representa. [...]. Se canta desde esa nostalgia individual pero con la mirada y el corazón danzando entre lo colectivo (Chikangana, 2014, p.81).

En Simanca no hay desarraigo. Ella realmente se empieza a forjar como wayuu cuando lo externo la señala como tal, la consciencia hacia su cultura se desarrolla en mayor medida en ese enfrentamiento con el otro, así lo cuenta en la entrevista con Duchesne:

Cuando fui a Barranquilla [a estudiar] yo sabía que era wayuu, pero de sentirlo así, como muchos dicen que lo sienten desde el nacimiento, no sé, eso lo pongo en duda [...]. Y ya en la universidad empiezan los profesores a preguntar ‘Ay, ese apellido Pushaina, ¿eso es un clan, es indígena, es una casta?’ y entonces ahí fue que se me fue afianzando el arraigo. Y le pregunto a mi mamá y ella me empieza a contar de los palabreros, de cómo se solucionan los conflictos familiares entre clanes y otros temas (p.457).

En la literatura de Simanca es evidente que no hay un dolor por el desprendimiento, ni un conflicto con la identidad, que son características del desarraigo según lo señala Luz Mary Giraldo. En este caso específico, más allá de un choque hay un encuentro. Esto nace, sin lugar dudas, del nivel de hibridez de la misma cultura a la que hace parte, por ello no se debe caer en la creencia de que las culturas indígenas poseen una cosmovisión de puras bondades (Duchesne, 2015).

Caracterización social y literaria de su obra en el blog

Debemos aprehender que un medio masivo de comunicación tiene la capacidad de reconfigurar el espectro cultural de una sociedad, mas ello no siempre es positivo, debido a que así como da voz puede quitarla. La enseñanza de Umberto Eco (1984) nos detiene y recuerda que la comunicación no es plana y estática, sino dinámica y llena de matices.

Comencemos por las entradas acerca de ella. En su mayoría son artículos, ensayos o trabajos artísticos en los que se exalta su labor, su obra y se elogia la trayectoria de sus logros. Los textos son modificados por la autora para resaltar o indicar las partes en las que se habla específicamente de ella. Este es el caso del ensayo: “Las cuentistas de hoy en la Guajira, San Andrés y Providencia y Chocó” de Ana Mercedes Patiño, Ph.D. de la Universidad de California, el texto se puede encontrar en la web, pero Simanca lo edita y solo expone el fragmento en el que se habla de ella y de su territorio. Importante resaltar que en este artículo se señalan otras dos autoras que también han luchado política y literariamente por la reivindicación de las expresiones culturales tradicionales de su lugar de origen, entre ellas está Vicenta Siosi, paisana de Estercilia

Simanca. Vicenta Siosi es una escritora wayuu muy reconocida, que también trabaja con las problemáticas actuales y anteriores de su pueblo a través de sus cuentos. La elección del fragmento del texto que hace Simanca, sí nos demuestra una exaltación de la individualidad de su proyecto.

Mas esto no es algo que no sepamos puesto que Simanca ha declarado en varias ocasiones que con su trabajo no está representando a nadie, que esa no es su misión. Habla de una responsabilidad con respecto a acallar las burlas cometidas en contra de los wayuu, pero más allá de eso, ella no cree ser ejemplo de la cultura wayuu: “Veo que ponen [en publicaciones]: ‘Simanca, buen ejemplo de la cultura wayuu’, pero no creo que yo pueda ser un buen ejemplo, porque de pronto puede estar dando un mal ejemplo. [...] No asumo [mi escritura] como una misión sino más bien como algo muy mío, que sí lo quiero compartir pero no como una dádiva, ni como una bondad mía” (Duchesne, 2015, p.458).

Otro punto importante para el análisis y que ha sido tratado anteriormente es su lector. Este es un tema primordial para acercarnos no solo a Simanca sino al blog ¿Para quién es dirigido? Iniciemos con los lectores provenientes de su comunidad (me baso en los comentarios contenidos en el blog) que podemos dividirlos en dos tipos. Primero, un lector que ya la conoce, ha leído sus textos y sabe las luchas por las que pelea; segundo, un lector que tiene ascendencia wayuu y se topa con un blog que evoca a su cultura. A los dos tipos de lector les brinda un autoreconocimiento. Ahora, los lectores arijunas, que es la mayoría del público del blog, son personas que por una búsqueda en la web o por recomendación han encontrado el blog. Un lugar con sus contenidos en español, el cual tiene cuentos, peticiones, ensayos, fotografías; elementos que hacen parte de la cotidianidad occidental.

Aunque sus escritos puedan ayudar en el proceso de autoreconocimiento por parte de la población wayuu, somos nosotros, un público externo a su comunidad, a quienes nos está hablando. No solo por su escritura muy juiciosa y las herramientas que usa dentro de sus cuentos para contar sus historias, sino por la plataforma en la que se está publicando y la intención de visibilización en el mundo que ella nos reitera: “[...] Yo he concebido que mi literatura es para el mundo, no solo para los wayuu” (Duchesne, 2015, p.321). La expansión que se logra por la distribución de información de manera masiva y gratuita es mucho mayor a la que puede tener una publicación impresa. Además, la utilización del blog para su beneficio y la potestad sobre sus publicaciones nos muestra la existencia de sobresaltar su trabajo, publicaciones como “¡Buena por

Estercilia!”, “Historia de una doncella” y el tratamiento del ensayo “Las cuentistas de hoy en la Guajira, San Andrés y Providencia y Chocó” nos demuestran que detrás de todo esto hay una concepción de autor y que detrás de esta siempre hay una persona que exige reconocimiento por lo que está realizando.

Desde mi primera experiencia visitando el blog de Simanca siempre me llamó la atención la facilidad con que podía navegar su blog y acercarme al punto de vista desde donde ella presentaba su cultura wayuu. Los cuentos y escritos de ella tienen sus respectivos glosarios, y aparte de aquellas palabras que se nos escapan por limitaciones de lengua, son textos que no nos presentan barreras en el campo cultural, es decir, puede el público no conocer la práctica del encierro de las niñas wayuu y la importancia de esta para la perduración de las costumbres, y aun así el cuento “El encierro de una pequeña doncella” nos relata de un modo tierno y al mismo tiempo crítico el aprendizaje durante esos tres años, entendemos cercanamente las sensaciones y sueños de la pequeña. La problematización de Simanca nace desde la misma combinación de voces que hay en el cuento, combina los recuerdos de una mujer con los de la niña que está pasando por eso en el momento del cuento.

Algo similar sentimos con el cuento “Manifiesta no saber firmar...”. Conforme lo vamos leyendo, nos encontramos con una mirada crítica, expuesta desde los ojos de una joven. La autora nos muestra la corrupción política en la Guajira, sin tener que decirnos explícitamente que está hablando de ello. Nos desnaturaliza un mundo conocido por nosotros al hacer semejanzas en cuanto a las formas en que se desarrolla su cotidianidad dentro de su rancharía:

“Los sentimos llegar en caravanas de carros. Así como cuando nosotros vamos a comprar maíz al mercado de Uribia o cuando vamos a comprar alguna ofensa. La diferencia es que ellos llegaron en unos carros que parecían de cristal, todos nuevos [...]; y nosotros vamos en el camión viejo de mi tío, en la parte de atrás, de pie y apiñados como las vacas” (p.304).

Ocurre esto mismo en distintos momentos del cuento. La manera en que nos presenta las acciones políticas, la casa de los dirigentes, etc., es incisiva. Los ojos que miran demuestran desconocimiento y al mismo tiempo hay una voz, proveniente de un tiempo después al tiempo del relato, que analiza, critica y cuestiona aquellos momentos:

La casa del señor Candidato también tiene nombre, se llama “Gobernación”. Pero creo que no es de él, porque cuando pasaron tres veranos ya no vivía ahí. Después vivía otro que se

llamaba igual, pero cambian de nombre cuando llegan a vivir a esa casa porque la mayoría termina llamándose “Señor Gobernador”. Hay otra casa que se llama Alcaldía y el que vive ahí se llama “Alcalde”, pero al principio también se llamó igual que el otro... Candidato. ¿No saben ellos que tantos nombres pueden causar confusión? Pero prefiero a Candidato porque es bueno. Él regala comida y cuando nos lleva al hospital nos atienden; caso contrario cuando se cambian el nombre por el de Gobernador, Alcalde o Senador, ya no nos conocen. Siento que no sólo cambian el nombre, sino también el alma (p.306).

Este mismo sentimiento que anuncia al final lo volvemos a sentir en el comportamiento de los candidatos hacia las mujeres indígenas. Luego de ser besada la narradora por un candidato cerca de la boca, se provocan una serie de ilusiones en ella sobre casarse y estar con él. Estas expectativas quebradas de Coleima Pushaina, narradora y protagonista del cuento, reflejan este sentimiento de desesperanza de la comunidad wayuu hacia las promesas incumplidas por diferentes políticos. Es bien interesante mirar cómo el recurso usado en las primeras tres partes del cuento: “Aquel mes de octubre fue como los octubres anteriores que llegaron a nuestra ranchería”, hace también alusión a ese sentimiento de repetición de una desilusión.

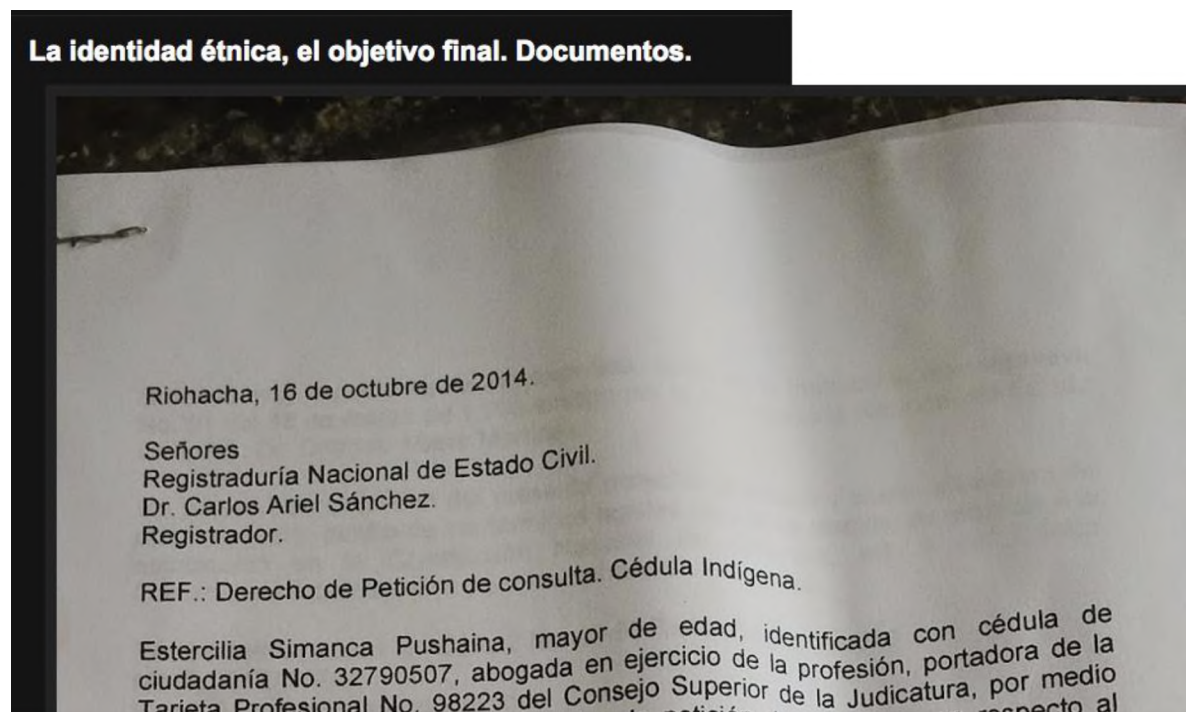
Desde mi opinión personal, este cuento cobra más sentido en el modo que es expuesto dentro del blog. Desde la apertura del blog con este cuento hasta casi las últimas publicaciones, podemos ver cómo la documentación de las acusaciones puestas en el cuento atraviesa todo el *timeline* del blog y le da un sustento más fuerte. Nos encontramos con fotografías de cédulas de integrantes de la comunidad wayuu registrados con nombres en ocasiones ofensivos, con fecha de nacimiento el 31 de diciembre y todos manifiestan no saber firmar. También, hay un artículo sobre una exposición de arte que se basó en la denuncia del cuento de Simanca, se llama: “La denuncia es arte: ‘Póngale la firma’”, y esto que dice el título es lo que ocurre con la literatura de Simanca.

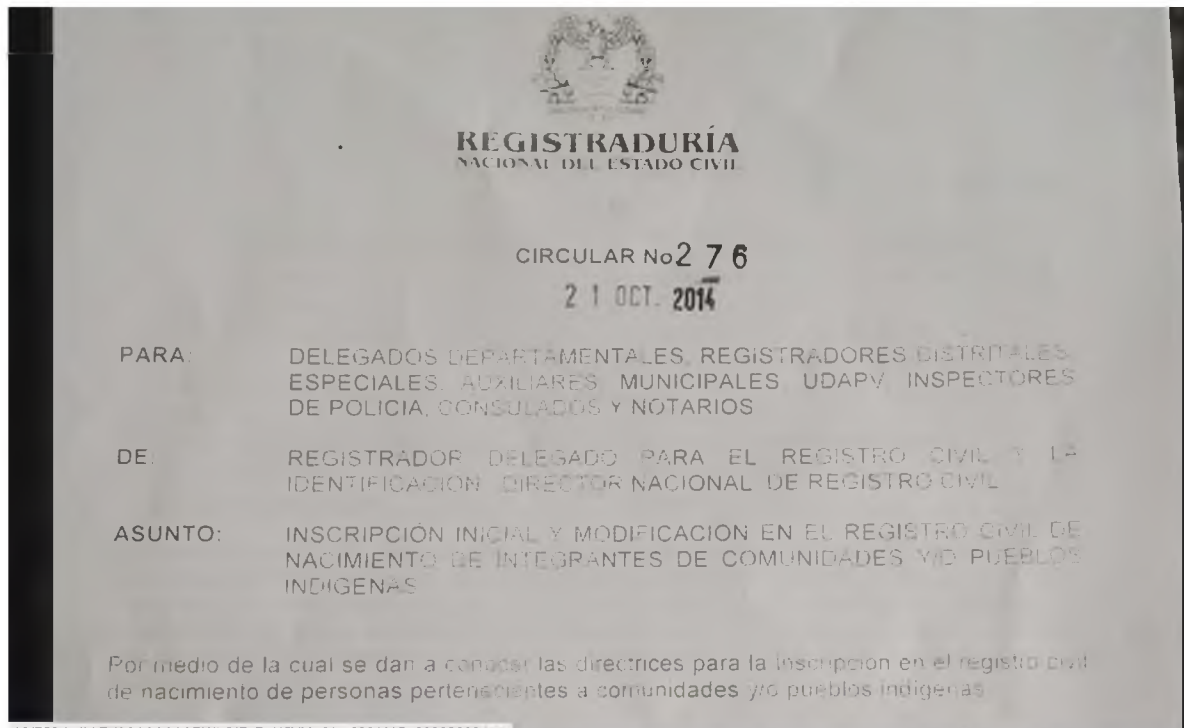
Al ver los alcances que ha obtenido el cuento hasta el día de hoy, podemos darnos cuenta que al convertir esta denuncia en un producto literario no logró que se ficcionalizara una realidad wayuu. Por el contrario, llenó de sentido una causa que era imperceptible por la mayoría de la población colombiana. Como lo decía anteriormente, una de las causas de movimiento del cuento fue el modo de mostrarlo. Puesto que ella publica hacia el 2005, una edición del cuento ilustrada que contiene fotografías de las cédulas de sus paisanos; además, en 2007, saca su propio blog

ambientado todo a partir de su denuncia; y, en 2011, sale la película *Nacimos el 31 de diciembre* dirigida por Priscila Padilla Farfán y narrada en parte por Estercilia Simanca.

Casi todos los medios por los que fue difundido hacen parte de las innovaciones y facilidades que brinda un mundo exterior del siglo XXI. La autora aprovechó esto y supo cómo sustentar su petición ante un público mundial y ante un país que se negaba a abrir los ojos. Unas de las últimas publicaciones culminan, en cierto sentido toda la travesía de esta denuncia. Primero nos encontramos con un documento escrito por Simanca, en el que nos demuestra su felicidad acerca de que obtuvo respuesta a su derecho de petición con la resolución No. 276, "Inscripción inicial y modificación en el registro civil de nacimiento de integrantes de las comunidades y/o Pueblos indígenas". Luego ya nos encontramos la documentación jurídica de lo que se hizo, la respuesta y la solución: la Registraduría pone a rotar la circular donde están las indicaciones que deben seguir los funcionarios para el proceso de registro y expedición (Ilustración 7).

Ilustración 7: Derecho de petición de Estercilia Simanca a la Registraduría y respuesta de la Registraduría sobre su petición.





Tomado de: <http://manifestanosaberfirmar.blogspot.com.co/>

Simanca, lucha por que la etnicidad sea civil. Esta es su visión, ella encuentra y acepta unas dinámicas ya establecidas que no pueden alterarse drásticamente, piensa que las comunidades indígenas aun así hacen parte de un país, por ello batalla con las herramientas del derecho tradicional colombiano. No es idealista. Ella misma no es del todo aceptada por la sociedad wayuu, por lo que coge otra línea, fuera de las evocaciones que hacen algunos escritores indígenas hacia sus lugares de origen. Habla de la realidad social de lo wayuu en la Guajira, por esto, aunque tiene un componente wayuu fuerte, está rompiendo y más allá de representar a esa sociedad, quiere mostrar sus dificultades para así poder ayudar.

Toda su literatura y todo lo que supone el proyecto “Manifiesta no saber firmar...” no es un proyecto tradicionalista. Es individual. El siguiente tema a tratar muestra ese carácter individual de los proyectos de Simanca. Este tema lo nombra en la descripción de su blog: la bitácora. Realmente, sus fotografías de las Ferias del libro a las que es invitada, los lugares que visitó en el fin de semana, sus primeros viajes fuera del país, hacen parte de diario un diario de viajes, hacen parte de los apuntes para que nosotros conozcamos su dirección, su velocidad, la maniobras y los accidentes en el camino (definición RAE de bitácora). Para ello se utilizó desde un comienzo el

cuaderno de bitácora, para que supieran qué era lo que había pasado, cómo se habían resuelto los problemas, etc.

Sin embargo, siento que su página de Facebook se presta mucho más como bitácora que el mismo blog. Tiene mayor facilidad de previsualización del contenido que quiere mostrar, lo cual no ocurre en el blog. La interactividad de alguna forma anima y apoya sus rumbos. Pero aquí nuevamente caemos en un tema también de reconocimiento. Porque las dinámicas de Facebook, siempre están en función de ello, por las herramientas de *me gusta*, seguidores, comentarios, número de veces que compartido, etc. La misma empresa de Simanca de mantas wayuu nos muestra el relacionamiento de la autora con la comunidad, su intención es innovar desde los elementos propios de su comunidad. Desde 2013 tiene en Riohacha una empresa de modas, llamada Julirü, que, en sus propias palabras, “es una empresa cultural colombiana dedicada al diseño y confección de ropa étnica inspirada en la cultura Wayuu”. Como lo decíamos anteriormente, su línea es la innovación, hay un sentido de pertenencia pero así mismo hay un criterio independiente de lo que se puede hacer desde la misma cultura:

Nosotras las wayuu, tenemos dos opciones, vestirnos tradicional con las mantas innovadas. A las mujeres arijuna les gustan más las mantas innovadas. Yo estoy vistiendo a las mujeres arijuna, no a ninguna majayura, y ahí sí tengo una misión: convertir la manta en símbolo de la mujer Caribe (461).

La reunión de estas características que se encuentran en el proyecto de Simanca, forman unas relaciones que son tanto peligrosas como constructivas. Si revisamos la recepción de los textos de la autora en cuanto a su comunidad, podemos ver las variadas críticas que se le hicieron. Tanto en el cuento “Manifiesta no saber firmar...” como “El encierro de una pequeño doncella” tuvieron en parte una recepción conflictiva dentro de la comunidad. Se empezó a hablar si Simanca era en realidad wayuu y muchas mujeres le dijeron, en cuanto al cuento “El encierro de una pequeña doncella”, que no podía hablar de algo que ella desconocía. Pero Simanca al contarnos estas reacciones, explica que esos cuentos no fueron hechos para ellos, fueron hechos para los arijunas, público que contrario a su comunidad recibió muy bien sus textos y apoyó el trabajo que estaba haciendo. Como lo dice Eco en *El problema de la recepción* (1986), en esta sociedad de masas, la literatura “se está convirtiendo (...) en una circulación de mensajes que se leerán con

códigos en su mayor parte desconocidos por sus autores, que no estaban al tanto de la realidad psicológica y cultural de sus receptores actuales” (17).

Cuando Estercilia Simanca se sentó a escribir, siempre pensó en poder denunciar y narrar las problemáticas de la vida social wayuu, un mensaje que estaba dirigido para los que desconocíamos esas situaciones, no para los que estaban dentro de ella. El gran punto a favor frente a un público occidentalizado y sin conocimientos fue poder descontextualizar verdades que nosotros ya teníamos impuestas. De nuevo, Eco nos reitera:

[...] el elemento por el cual la obra de arte impone un proceso activo de interpretación es el sentido de *ostrannenie* (Verfremdung), de extrañamiento, de extrañeza (ser y parecer sorprendente, no habitual) con el que los signos se imponen a nosotros y nos obligan al desafío que llamamos lectura apasionada, honesta y fiel (20).

Eso es en parte lo que logra la literatura de Simanca, mostrarnos de un modo apasionado y honesto un contexto social, una denuncia y las ganas de romper las injusticias que le han estado ocurriendo a ella misma y a su población en general. Aunque nos enfrentamos a un proyecto creado desde lo individual, es innegable hablar de que sus repercusiones (queridas o no) fueron en lo colectivo. Se logra a fin de cuentas que se retracte la Registraduría de sus hechos y se puede así brindar un bien común a los integrantes de la comunidad wayuu.

Con Simanca nos encontramos un sujeto indígena que trasciende los límites en diferentes aspectos. Por un lado, es una mujer que se apodera de la escritura para crear sus relatos que llevan a un público generalizado problemáticas de su cultura. Pero que más allá de eso, estudia y ayuda desde sus herramientas jurídicas a que sus cuentos no queden solo en denuncia sino que se encuentren soluciones a estos problemas. Por otro lado, encuentra cómo innovar desde sus oficios, desde su empresa de mantas wayuu, desde sus cuentos. Crea un sujeto emancipado de cualquier estereotipo, puesto que lucha por no caer en una absorción de lo occidental, pero también plantea puntos críticos de su comunidad y se separa de las formas propias de allí para dar una nueva mirada a sus tradiciones y costumbres.

Capítulo 5. Conclusiones

A partir de las iniciativas que se comenzaron a gestar por parte de comunidades indígenas para dar a conocer y difundir sus culturas en el mayor medio masivo que existe hoy en día – Internet–, nació el principal incentivo de mi investigación. Después del desarrollo de este trabajo fue posible encontrar que hay muchas ideas y proyectos que están generándose. Es el caso de todos los blogs o canales de Youtube que se crearon con el apoyo de Activismo Digital de Lengua Indígenas. Estas ideas y proyectos nacen desde la misma comunidad y buscan el reconocimiento y la legitimidad de los saberes de su cultura. Ya no solo somos nosotros, desde una posición académica, los que estudiamos las comunidades indígenas, sino ellos quienes nos estudian a nosotros y a nuestras herramientas para poder mostrarnos la riqueza e importancia de su cultura.

Un proyecto como el de Ever Kuiru es una clara muestra de una construcción de conocimiento de manera colaborativa con otras corrientes de pensamiento. En una iniciativa como esta se pueden desdibujar las barreras y dualidades entre el sujeto blanco y el indígena o la sociedad occidental y las sociedades ancestrales. De otra forma, presenciamos la trascendencia de las que hemos llamado zonas de contacto. Esos encuentros que fueron dolorosas, sueltan a su vez esa tensión del encuentro y acepta un no retorno a una situación original. Unas apuestas a combinar las herramientas que existen en el mundo actual y el conocimiento ancestral, mediante las cuales se buscan una revitalización de sus mismas costumbres y aperturas a públicos más amplios.

De allí partieron los primeros acercamientos teóricos al tema investigado. Los hallazgos encontrados en la realización de este trabajo fueron vitales para el desarrollo de la investigación. Con el recorrido histórico del movimiento literario indígena en Colombia de las últimas décadas fue posible encontrar que los autores y las publicaciones más destacadas tuvieron que adaptarse a las dinámicas de lo literario y publicar en español. Además, la mayoría de la producción realizada fue en escritura alfabética, por lo que las iniciativas de acoger un medio como Internet le dieron un vuelco a las posibilidades que existían para dar a conocer sus producciones. La plataforma virtual reúne una multiplicidad de registros que hacen más accesible recrear los contenidos publicados.

En el desarrollo de este trabajo fue posible observar que el enfrentamiento de estas comunidades indígenas con esas zonas de contacto obtuvo unas negociaciones en las que ellos tenían más capacidad de elección sobre los beneficios y pérdidas. Fue un nuevo paso en esa actualización de la que hablamos al comienzo de trabajo. Una actualización puesto que se le demuestra a la población tanto indígena como no indígena que no ellos son una entidad aislada. Son una entidad dinámica que puede ser influenciada o penetrada por otras culturas, pero estos proyectos señalan que ellos también pueden ser culturas adoptadas por otras comunidades lejanas. Pueden ser conocidas y tomadas por muchas otras personas no pertenecientes propiamente a sus comunidades.

Fue necesario entrar en discusiones acerca de los conceptos de cultura y literatura indígena preestablecidos para acoger y analizar a profundidad los casos escogidos en esta investigación. El objeto de estudio de esta investigación fue el blog de Ever Kuiru, *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai* y el de Esterilia Simanca, *Manifiesta no saber firmar*. En los dos blogs el objetivo principal es la visibilización: Simanca, por un lado, busca el reconocimiento de su trabajo, tanto literario como jurídico; su lucha por los derechos de la comunidad wayuu ha obtenido grandes resultados, lo cual ha ayudado a su mayor visibilización. Kuiru, por otro lado, realizó su proyecto en el marco del primer Encuentro de Activistas Digitales en lenguas indígenas (2015), donde se apoyaban ideas para la preservación de su lengua. Aun así, su incentivo siempre estuvo más ligado a reavivar el interés de su comunidad por sus costumbres.

Al identificar que cada uno de los blogs tenía objetivos diferentes, se necesitó un punto de partida teórico distinto que respondiera a cada una de sus especificidades. Uno de los temas de mayor importancia dentro del blog *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai* es el de los sabedores. En el caso de la comunidad a la que se refiere el blog (uitoto), las autoridades tradicionales o los abuelos son las únicas personas que poseen los conocimientos sobre el funcionamiento y la relación de la comunidad con la naturaleza. Estos sabedores son elegidos desde muy pequeños por otros sabedores para ser los nuevos herederos del conocimiento. Esta figura y su función se transforman en un espacio como Internet. Puesto que, como lo estudiamos al comienzo, esta plataforma relativiza la posesión del conocimiento. En esta dicotomía se pone en evidencia la contradicción existente entre los posibles contenidos del blog y la naturaleza de la plataforma misma.

Esta tensión y contradicción que existe no presenta una solución inmediata, incluso no hay un modo en el que se pueda solucionar. La creencia en los saberes de personas específicas y en los conocimientos brindados por estas personas, resulta contradictoria con la función de Internet. Pues allí la posesión del conocimiento pierde relevancia, al no crear sujetos que representen autoridad en saberes. Esta inaccesibilidad a la imagen del sabedor da cuenta de los propios límites que presenta la plataforma virtual para un blog como el de Ever Kuiru.

Para la comunidad de Kuiru no todo conocimiento o sabiduría pueda ser enunciable, debido a su carácter ritual o sagrado. Esto conlleva a que el contenido del blog no puede hacer entender a un espectador ajeno a la comunidad su propia visión de mundo. Al observar la presentación de los contenidos del blog es posible afirmar que su objetivo, más allá de dar conocer directamente su cosmovisión, es hacer visible su preocupación como comunidad: la preservación de saberes ancestrales y la estimulación de los niños por el aprendizaje de su lengua y sus conocimientos.

Yadiko Uruki: Jitómagaro uai ofrece un lugar multimedial. La variedad de herramientas (grabaciones de audio, fotografías, audiovisuales) que contiene son de vital importancia puesto que brindan un mejor acceso a la experiencia del evento que da origen a los conocimientos. Con todo, aunque nunca sea total la aprehensión de la vivencia, porque está mediada, se recrea una atmósfera que pretende dentro de lo posible transmitir el conocimiento de un modo semejante a su aprendizaje original. Sin embargo, el blog establece una distancia con un público externo. Por ejemplo, la primera vez que interactué con el blog fue difícil encontrar una guía o un modo de verlo. Asimismo, la primera vez que me enfrenté con los textos contenidos allí no era claro el mensaje y por lo tanto la asimilación de las enseñanzas encontradas allí era lejana. Se encuentra que esta es una de las razones por las que la interactividad del blog es casi nula, puesto que no es fácil encontrar un espacio de discusión. La posibilidad de un espacio en el que se pudiera dialogar sobre diferentes temas tratados en la página, sería mucho más ideal, debido a que esta cultura produce su conocimiento a partir de relaciones dialógicas.

Por otro lado, el blog *Manifiesta no saber firmar*, a diferencia del *Yadiko Uruki: Jitómagaro uai*, parte de un objetivo individual. En primer lugar, es importante aclarar que los contenidos de este blog no tienen como finalidad la presentación o exaltación de la cultura de la autora. En este sentido, no se encuentra una preocupación por preservar su lengua nativa como tampoco el registro de algunas costumbres ancestrales. Existe en este blog, de manera imperante,

una exaltación de la individualidad del yo, es decir, una percepción dominante del ser autor y una necesidad de reconocimiento y visibilización. Así, el sujeto que crea el blog y sus contenidos, se autorepresentan, enuncian y reiteran a favor de su trabajo.

La distancia que surge entre estas dos propuestas (*Yadiko Uruki: Jitomagaro uai* y *Manifiesta no saber firmar*) parte del mismo sujeto que crea el blog. Simanca es una mujer que siempre ha vivido, como ella misma lo anuncia, en el encuentro y desencuentro con el mundo indígena. Esta afirmación nos presenta otra mirada sobre la identidad indígena. Su discurso deja ver la negociación de influencias occidentales y propias de la comunidad wayuu. Es posible reconocer en su obra literaria una conjugación estratégica de formas culturalmente dominantes (cuentos, ensayos, documentos jurídicos) y contenidos específicos que problematizan a su comunidad.

Simanca afirma y reconoce aspectos como la categoría de autor, el desconocimiento de su lengua madre, la aceptación de una imposibilidad de pureza. Ello nos muestran a una mujer que rompe el imaginario del deber ser indígena. Su escritura se dirige al mundo exterior, más que propiamente a su comunidad. Los cuentos, aunque partan de problemáticas wayuu, no son textos difíciles para un lector no indígena. Son propuestos de tal modo en el que cualquier público que hable español puede acceder a ellos. Esta accesibilidad a su material hace que tanto su Facebook como su blog tengan una rotación e interactividad mucho mayor a la que puede esperar un blog como *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai*.

A través del cuento, el ensayo, la lengua y el tejido, en Simanca hay una voluntad de innovar los contenidos que presenta. Esto con el propósito de crear una imagen independiente, que no caiga en el estereotipo que se le ha otorgado al indígena, donde se espera una imagen esencialista y purista. Simanca logra visibilizar problemas de su comunidad, al tiempo que posibilita desnaturalizar verdades e imágenes creadas por el público arijuna. De igual forma, con su lucha desde el Derecho no ha dejado que sus productos literarios caigan en la ficcionalización de la realidad wayuu. En otras palabras, Simanca utiliza, al igual que con los formatos del derecho tradicional colombiano, estructuras preestablecidas para poder exponer ciertos fenómenos de su comunidad. En paralelo da cuenta de cómo un sujeto indígena puede utilizar otras formas enunciativas que se distancian de su tradición.

Esto último hace parte del punto de partida y llegada de esta investigación. En ambos casos lo que se estudia es un sujeto, proyecto e iniciativa que no dependen a totalidad de su propio lugar de origen: ambos blogs son la muestra de que las plataformas virtuales no solo son accesibles a sujetos indígenas sino útiles para preservar, difundir, narrar, cantar e iluminar a sus propias comunidades, a ellos mismos o a otros espectadores.

Existe, entonces, en los blogs una ruptura de nuestras expectativas sobre las comunidades indígenas. Se hace indispensable observar minuciosamente aquellos límites, orillas y hendiduras que se hacen posibles en los encuentros culturales, ya sea de lenguas, tradiciones y estructuras narrativas. La escisión que se produce entre el formato virtual (mediado) y el carácter vivencial contenido en las ceremonias, los tejidos, los cultivos (propios de las comunidades indígenas) se convierte en una perspectiva indispensable e inevitable en el estudio contemporáneo de las comunidades indígenas.

El tema del uso de las plataformas virtuales por parte de las comunidades indígenas no puede agotarse en este trabajo. Quedan abiertas otras posibilidades de investigación dado que es evidente que muchos escritores indígenas, que activamente publican, tienen una actividad permanente en otras redes virtuales (Facebook, Twitter, Youtube). Aunque no todos tienen sus propios blogs, sí están usando todos los medios posibles para crear espacios de diálogo. Solo resta, a manera de conclusión, entender que la creación y los motivos de ambos blogs, aunque sean diferentes, son iniciativas para tejer el conocimiento de manera colaborativa, ya no solamente mediante el diálogo interno con su comunidad sino con un comunidad mundial.

Anexos

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
1	19/07/2007	Estercilia Simanca Pushaina	“Manifiesta no saber firmar” Nacido: 31 de diciembre.	El cuento presenta diferencias con la última publicación de la antología wayuu, realizada por Juan Duchesne Winter <i>Hermosos invisibles que nos protegen</i> (2015). Contiene glosario.	Tres comentarios de perfiles no encontrados o en desuso. En los tres comentarios la felicitan por su trabajo y la apoyan para que siga en su lucha. Sin tienen respuesta.
2	19/07/2007	Estercilia Simanca Pushaina	El encierro de una pequeña doncella	El cuento contiene glosario.	Cuatro comentarios: dos son de personas cercanas a ella, en ellos se habla de su trabajo y su forma de oponerse a las adversidades. Los otros dos le agradecen por poner a su disposición esos escritos. Sin respuesta.

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
3	04/02/2008	Diego Guerrero	La denuncia es arte: 'Póngale la firma'	Artículo publicado en El Tiempo sobre una artista llamada Alis Bonilla, quien está exponiendo una obra sobre lo que relata Estercilia en "Manifiesta".	Sin comentarios.
4	04/02/2008	Cristina Rincón y Janeth Chaparro. Juntas editoras, son reconocidas por hacer procesos de de clasificación de literatura infantil.	Estercilia Simanca Pushaina, Teeya, una wayuu urbana	Entrevista para la Revista Hojas Nuevas de Lectura, de Fundalectura. La entrevista se hace en el marco del reconocimiento que le hacen al cuento de Estercilia "El encierro de una pequeña doncella" (Lista IBBY). Contiene foto de ella, se desconoce si fue decisión de ella o esté en el original.	Cuatro comentarios en total: dos personas la quieren contactar por intereses académicos y laborales. Hay un comentario que es totalmente el mismo que le dejaron en su primera publicación y uno reconociendo su trabajo. Sin respuesta.
5	17/02/2008	Claudia Cuello	Historia de una doncella	Artículo para la revista El Heraldito, fue publicado en 2006 allí. Habla sobre lo que hace	Dos comentarios: Una persona felicitándola y otro ofreciendo su trabajo de traductor.

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
				Estercilia y se enmarca sobre todo en su cuento “El encierro de una pequeña doncella”. Contiene foto de ella, se desconoce si fue decisión de ella o esté en el original.	Sin respuesta.
6	17/02/2008	Jesús Iguarán	¡Buena por Estercilia!	Se hace un enaltecimiento de su trabajo y lo que ha logrado con sus luchas. Contiene foto de ella, se desconoce si fue decisión de ella o esté en el original.	Un comentario que la invita a visitar una página sobre la Guajira, blog en desuso. Sin respuesta.
7	17/02/2008	Estercilia Simanca Pushaina	Estercilia en Montreal (Canadá) Sep. 2007	Fotografías de su viaje a Montreal con pies de foto explicativos de cada una.	Un comentario de felicitaciones, tono cercano en el post. Sin respuesta.
8	22/02/2008	Estercilia Simanca Pushaina	El príncipe de Ipapure	Tres fotografías de Jissis Ed. Pallares Iguarán, cada una con pie de foto explicativo. Al final hay comentario en voz de él,	Un comentario sobre una persona que conoció Ipapure y lo recuerda mucho.

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
				diciendo quién es y lo mucho que le gustan los autores como Estercilia.	Sin respuesta.
9	10/03/2008	International Board On Books for Young People Ibbv. Red internacional de personas que se compromete a mantener juntos a los niños y los libros.	The Confinement of a Little Maiden (El encierro de una pequeña doncella) Lista de Honor IBBY 2.006	Resumen de su cuento “El encierro de una pequeña doncella”, una pequeña reseña de ella. Todo el contenido en inglés. Enlace a la lista de honor donde está su cuento. Contiene foto de ella, se desconoce si fue decisión de ella o esté en el original.	Sin comentarios.
10	21/03/2008	Estercilia Simanca Pushaina	En el barrio Mareyguá de Maicao, vive un artista plástico que pinta doncellas wayuu	Hay tres fotografías en las que muestra la obra de un autor que pinta doncellas wayuu, última foto de ella en un lugar que dice fue el espacio de inspiración del artista.	Un comentario repetido tres veces, invitación a seguir su página, actualmente en desuso. Sin respuesta.

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
11	03/04/2008	Estercilia Simanca Pushaina	Raspahierro Pushaina	Foto de la cédula de una autoridad tradicional wayuu, Estercilia coloca el cree llamarse Rafael, pero en su cédula sale Raspahierro. Manifiesta no saber firmar.	Sin comentarios.
12	09/04/2008	Estercilia Simanca Pushaina	Karen Paulina Pushaina Hernandez. Doncella wayuu urbana	Habla del lugar de procedencia de Karen y su ascendencia; fotografía de ella.	Dos comentarios: uno sobre la preocupación de que se pierda la cultura wayuu, el otro es acerca de lo bueno de que alguien escriba sobre los wayuu (perfil activo, dos blogs). Sin respuesta.
13	21/08/2008	Estercilia Simanca Pushaina	"Manifiestan no saber firmar", Nacidos: 31 de diciembre	Foto de ocho cédulas de personas nacidas el 31 de diciembre y manifiestan todos no saber firmar.	Cuatro comentarios: 1) Alguien que se preocupa porque tantas madres tengas hijas ese día. 2) Recomendación del documental sobre Miguel Ángel Jusayuu. 3) Quisiera encontrar su cuento

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
					completo. 4) Habla de la resistencia que debe tener su cultura. Sin respuesta.
14	28/10/2008	Jorge Miguel Cocom Pech	Estética y poética en la literatura indígena contemporánea	Artículo para Web Prometeo. Sobre las literaturas indígenas contemporáneas, la aceptación de las reglas y normas estéticas de occidente. Estercilia resalta cuando es nombrada en el artículo.	Un comentario invitándola a una página de México, sin actualizaciones desde el 2009. Sin respuesta.
15	01/04/2009	Ana Mercedes Patiño Mejía	Las cuentistas de hoy en la Guajira, San Andrés y Providencia y Chocó	Ensayo para Estudios de literatura colombiana de la Universidad de Antioquia. En el ensayo completo, Ana Mercedes pone una escritora por zona, Estercilia solo coloca cuando habla de ella y de su zona.	Un comentario alagando a Estercilia. Sin respuesta.

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
16	02/06/2009	Estercilia Simanca Pushaina	En Uribia 2009	Fotografía de Estercilia entre mochilas wayuu, sin pie de foto.	Sin comentarios.
17	02/06/2009	Estercilia Simanca Pushaina	En Uribia 2.009	Fotografía de Estercilia, con una mujer tejiendo al lado. Juntas con batas guajiras.	Sin comentarios.
18	02/01/2010	Estercilia Simanca Pushaina	Feria del libro Guadalajara 2009	El post muestra una foto tomado de un video, que tiene el enlace para verlo. En este ella lee “Manifiesta”, subido por un usuario de youtube.	Un comentario de una persona que estudia literatura en el Cauca y quiero tener contacto con ella. Sin respuesta.
19	07/06/2010	Estercilia Simanca Pushaina	Sin título	Fotos con las etiquetas de las personas que la acompañan en estas.	Sin comentarios.
20	10/10/2010	Estercilia Simanca Pushaina	II Encuentro de crítica literaria Universidad Nacional	Cuatro fotografías sobre el encuentro, presentes: Roberto Burgos Cantor, José Zuleta Ortiz, Marta Orrantia, Julio	Un comentario de alguien que participó en el encuentro y quedó en contacto con ella. Sin respuesta.

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
			2010. Los escritores como críticos.	Paredes, Alejandra Jaramillo. Hay un resumen del encuentro.	
21	13/10/2010	Estercilia Simanca Pushaina	Lanzamiento de la Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia.	Dos fotografías: una de ella en primer plano y otra en la que aparece con Berichá, Miguel Rocha y Fredy Chikangana.	Sin comentarios.
22	20/10/2010	Nallibe Gutiérrez Vanegas, estudiante de la Javeriana.	Manifiesta que sí sabe bloggear. Por Nallibe Gutiérrez Vanegas	Ensayo que abaliza la obra de Estercilia y su blog.	Un comentario que dice que le encantó el blog, una persona de Argentina. Sin respuesta.
23	04/02/2011	Carlos Barreiro, investigador, gestor y productor discográfico.	Libro / Palabras vivas	Artículo de El Tiempo, hace una reseña del libro de Miguel Rocha <i>Palabras mayores, palabras vivas</i> , describe también el trabajo de Estercilia.	Sin comentarios.
24	07/03/2011	Estercilia Simanca Pushaina	Estercilia vista por Daniel Mordzinki	Fotografía de Estercilia con los niños y niñas del centro etnoeducativo Kamüsüchiwo.	Sin comentarios.

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
				Daniel Mordzinki, conocido como “fotógrafo de escritores”.	
25	07/03/2011	Estercilia Simanca Pushaina	Daño emergente, lucro cesante	Cuento de Estercilia sobre el tren que antes transportaba agua y ahora transporta carbón. Contiene glosario y fotografía de la carrilera.	Sin comentarios.
26	07/03/2011	Estercilia Simanca Pushaina	¿De dónde son las princesas?	Cuento de Estercilia sobre la escogencia de marido y las leyes de su cultura respecto a eso. Importante dedicatoria. Contiene fotografía de Estercilia en la playa.	Sin comentarios.
27	20/01/2012	María Auxiliadora Balladares	La formación de las esferas: sobre la construcción de los vínculos en los cuentos de Estercilia Simanca Pushaina.	Texto académico sobre cómo la literatura de Estercilia refleja símbolos de la cultura wayuu.	Sin comentarios.

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
			Por: María Auxiliadora Balladares		
28	01/04/2012	Miguel Ángel López Hernández	Señores multinacionales. Por: Miguel Ángel López- Hernández	Es una denuncia a lo que sucede en su tierra por la minería (territorio wayuu). Llama a las multinacionales: “Señores extractores de la naturaleza”.	Sin comentarios.
29	04/04/2012	Vicenta Siosi	Carta de una wayuu al presidente de Colombia. Desvío ranchería	Expone la situación del lugar donde vive y la del río que es tan importante para la cultura wayuu. Fotografía de Vicenta Siosi en un mural que refleja la situación de su comunidad.	Sin comentarios.
30	19/07/2012	Estercilia Simanca Pushaina	Con el wayuu más hermoso del mundo.	En un pequeño texto habla de que no está dispuesta ceder ese espacio donde juega el pequeño, el “río de los wayuu”. Contiene cuatro fotografías de ella con él.	Un comentario de una mujer que ha leído el blog y leyó la noticia en Semana de que ya se está poniendo atención a la

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
					afectación de los recursos hídricos. Con respuesta.
31	01/11/2012	Estercilia Simanca Pushaina	Feria del libro Bucaramanga	Habla del excelente público que tuvo allí. Contiene dos fotografías del evento.	Sin comentarios.
32	01/11/2012	Estercilia Simanca Pushaina	Manifiesta no saber firmar nacido: 31 de diciembre	Su cuento sin la primera parte, tiene algunos problemas de edición.	Sin comentarios.
33	08/11/2014	Estercilia Simanca Pushaina	La identidad étnica, el objetivo final	Habla de que la etnicidad debe ser civil. Se encuentra feliz por lo logrado puesto que se está volviendo civil y se han tenido en cuenta sus cartas. Foto de Estercilia con un celular.	Sin comentarios.
34	08/11/2014	Estercilia Simanca Pushaina	Pulowi de Uuchimüin	Texto en el que habla de su posición frente a su literatura. Problemas de edición.	Sin comentarios.

#	Fecha	Autor	Título de la publicación	Comentario	Comentarios de sus lectores
35	08/11/2014	Estercilia Simanca Pushaina	La identidad étnica, el objetivo final. Documentos.	Están escaneados tres documentos: el derecho de petición que ella envió sobre la expedición de cédulas, la respuesta de la Registraduría donde le avisan que ya está la circular que deben seguir los funcionarios para el proceso de registro y la circular con las expediciones.	Sin comentarios.
36	02/02/2016	Astergio Indalicio Pinto Apūshana, técnico en aeróbicos, maestro en artes escénicas.	5 movimientos	Habla de sus dos escritores favoritos: Estercilia y William Ospina, del trabajo de los dos en construcciones pluriculturales y conexión de lenguajes. Contiene foto de los dos escritores.	Sin comentarios.

Fuente: Elaboración propia.

Bibliografía

- Abello, G. M. (2015). *La poética del agua en la poesía de Wiñay Mallki / Fredy Chikangana: una aproximación a la Oralitura indígena del Macizo Colombiano* (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Acosta L., García O. & Mendoza D. (2008). “Hacerlo amanecer”: una experiencia participativa en la construcción de procesos de etnodesarrollo con pueblos indígenas en la amazonia colombiana. *Revista Colombia Amazónica*. (1), (pp.155-172).
- Acosta, L., Pérez, M., Juragaro, L., Nonokudo, H., Sánchez, G., Zafíama, Á., Tejada, J., Cobete, O., Efaiteke, M., Farekade, J., Giagrekudo, H., Neikase, S. (2011). *La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*. Colombia: Instituto Sinchi, Azicatch y Ministerio de Ambiente de Colombia.
- Azicatch (2006). *Plan de vida de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce y plan de abundancia zona chorrera*. Chorrera: Azicatch.
- Campos, A. (2010). Prólogo. En *En las hondonadas maternas de la piel Shiinalu'uirua shiirua ataa* de Vito Apüshana (pp.13-19). Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Ceballos, F. (2015). *Fredy Chikangana Poesía, mito y negociación* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014, septiembre). La Casas Arana. La chorrera, Amazonas. *Arcadia*. Recuperado de: <http://portales.puj.edu.co/ftpcentroescritura/Recursos%20C.E/Estudiantes/Referencia%20bibliogr%C3%A1ficas/Normas%20APA%206a%20actualizada.pdf>
- Chikangana, F. (2014). Oralitura indígena como un viaje a la memoria. *En Oralidad y escritura: experiencias desde la literatura indígena* (pp.75-98). Lepe, L. M. (Ed.). México D.F.: PRODICI.
- De Vengoechea, C. (2012). El conocimiento tradicional: retos y perspectivas. *Revista Colombia Amazónica*. (5), (pp.39-42).

- Eagleton, T. (1988). *Una introducción a la teoría literaria*. José Esteban Calderón (Trad.). Buenos Aires: FCE.
- Eco, U. (1984). *Apocalípticos e integrados*. Andrés Boglar (Trad.). España: Editorial Lumen.
- Eco, U. (1986). *El problema de la recepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Escobar, E. (2012). La sabiduría tradicional de las mujeres indígenas en su fuerte lazo con la naturaleza. *Revista Colombia Amazónica*. (5), (pp.23-26).
- Forte, M. C. (Ed.). (2010). *Indigenous Cosmopolitans: Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-first Century*. Estados Unidos: Peter lang.
- Gamboa, C. (2015). *Complicidades digitales: el blog y la literatura popular en Colombia*. Ibagué: Editorial Universidad del Tolima.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Giraldo, L. Inmigrante y desplazados en la narrativa Colombiana contemporánea. *Universitas Humanistica* (Literatura colombiana). Recuperado de: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/viewFile/9773/7998>
- Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
- Kuiru, E. (2016). *Yadiko Uruki: Jitomagaro uai* [blog]. Recuperado de: <https://yadikojitomagaro.wordpress.com/>
- Lévy, P. (2007). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Barcelona: Anthropos.
- Lévy, P. (2004). *Inteligencia colectiva: por una antropología del ciberespacio*. Felino Martínez Álvarez (Trad.). Washington D.C.: Organización Panamericana de la Salud.
- Mander, J. (1992). *En ausencia de lo sagrado el fracaso de la tecnología y la supervivencia de las naciones indias*. Palma de Mallorca: Sierra Club Books.
- Muyolema, A. (2001). De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestizaje. En Rodríguez, I. (Ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Ámsterdam; Atlanta: Rodopi.

- Pratt, M. L. (1996). Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y luchas por el poder interpretativo. En *Encuentros* (pp.1-20). Nueva York: Centro cultural del BID.
- Rocha, M. (2010). *El Sol babea jugo de piña Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Rocha, M. (2013). Oralituras y literaturas indígenas en Colombia: de la constitución de 1991 a la Ley de Lenguas de 2010. *A contracorriente*, 10(3), pp.74-107. Recuperado de: <http://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/viewFile/696/1177>
- Rocha, M. (2010). *Palabras Mayores, Palabras Vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Bogotá: Taurus.
- Rodríguez, C. & van der Hammen, M. (2012). Ese mi nieto ese soy yo: desafío del conocimiento tradicional en contextos actuales. Contar, contar y contar. *Revista Colombia Amazónica*. (5), (pp.33-35).
- Simanca, S. (2016). *Manifiesta no saber firmar* [blog]. Recuperado de: <http://manifiestanosaberfirmar.blogspot.com.co/>
- Vich, V. (2004). *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma.
- Vivas, S. (2015). *Komuya uai Poética ancestral contemporánea*. Medellín: Sílabas Editores.
- Vivas, S. (2013). Ñuera uaido: la palabra dulce o el arte verbal minika. *Devenires*. XIV(28), pp.89-120.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, XIX(48), 25-35. Recuperado de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaevp/article/view/6652/6095>
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Pablo di Masso (Trad.). Barcelona: Ediciones Península.