

**ORALIDADES Y ESCRITURAS EN EL AMAZONAS COLOMBIANO**

**ELSA CRISTINA POSADA RODRÍGUEZ**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**MAESTRÍA EN LITERATURA LATINOAMERICANA**

**BOGOTÁ D.C.**

**2009**

**ORALIDADES Y ESCRITURAS EN EL AMAZONAS COLOMBIANO**

**ELSA CRISTINA POSADA RODRÍGUEZ**

**Monografía para optar al título de  
Magister en Literatura Latinoamericana**

**Directora  
GRACIELA MAGLIA VERCESI  
Directora Maestría en Literatura**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
MAESTRÍA EN LITERATURA LATINOAMERICANA  
BOGOTÁ D.C.**

**2009**

**Nota de aceptación**

---

---

---

---

**Presidente del Jurado**

---

**Jurado**

---

**Jurado**

**Bogotá, \_\_, \_\_\_\_\_ de 2009**

A mi papá y a mi mamá  
a mi hija...  
y a mis amigas y amigos,  
que han creído en estas búsquedas  
de insistente soñadora

## AGRADECIMIENTOS

### **La autora expresa sus agradecimientos a:**

La familia Yukuna del Resguardo Ticuna Uitoto de Leticia, especialmente al Abuelo Agustín Yukuna (q.e.p.d.) y la abuela Bernarda Yukuna (q.e.p.d.) por acogerme en su familia y compartir conmigo su sabiduría; a Juan Carlos Yukuna por sus enseñanzas acerca del mundo tradicional indígena y por su amor y amistad; a Celso, Agustina y Jazmina Yukuna, por su colaboración; a Célamo Ramón Nejedeka Jifichiu, asesor indígena de este proyecto, de la etnia Muinane, quien trabajó conmigo con paciencia y generosidad en el proceso del trabajo de campo; a Juan Florez Padre, (q.e.p.d.) cacique de la comunidad *N+maira Na+mek+ Ibir+* (Km.11) del resguardo Ticuna Uitoto de Leticia, a su hijo Juan Florez y a su esposa Praxedes, por su disposición y amistad; al profesor Germán Vallejo, maestro en el arte de la investigación, por enseñarme las rutas del conocimiento y el aprecio por la diversidad; a Solángel Marín por su amistad y colaboración; al profesor Juan Alvaro Echeverry y a su compañera, Marta Pabón, por su contribución en el entendimiento de los mundos indígenas amazónicos, al Doctor Alvaro Velazco por compartir con amplitud sus saberes e inquietudes acerca de los procesos de investigación en las comunidades indígenas; a Pilar Valencia, por compartir conmigo su sensibilidad, experiencia y conocimiento de las comunidades indígenas de Nuestra América; a Martín Von Hildebrand, director de Gaia en Colombia por su colaboración y apoyo; a Hugo Armando Camacho, escritor e investigador de la cultura Ticuna, por su generosidad al compartir su conocimiento y su amistad; a Federico y Sergio Ramos por compartir conmigo su sabiduría y entendimiento de la cultura Ticuna; a Rogelio Carihuasari y a su familia, por su amistad y apoyo incondicional, y a todas las personas indígenas de las diferentes etnias que habitan la ciudad de Leticia y sus alrededores, que colaboraron de distintas maneras en el proceso de esta investigación. A la Doctora Graciela Maglia Vercesi, Directora de esta tesis, por su ayuda invaluable en la elaboración del documento final; a Mauricio Contreras Hernández, amigo poeta con quien compartí la elaboración del primer trabajo teórico que fue fundamento de esta investigación; a José Fernando Cortés, por su amable colaboración en la investigación bibliográfica; a Jairo Hernán Uribe, a Julio Martínez y a Juan Martín Gutiérrez por ser lectores generosos, que ampliaron con su mirada y conocimiento, el producto de esta investigación y a todas las personas, que desde su óptica y sus posibilidades, contribuyeron a la elaboración de este trabajo.

## CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	8
MARCO TEÓRICO	15
Hacia una lectura palimpsestosa de la historia	22
Historias y ficciones	29
MARCO REFERENCIAL	32
Proyección social de la investigación	34
1. YURUPARI O LOS MUNDOS INVISIBLES	36
1.1. Trás las huellas de yurupary	46
1.2. El nacimiento de la noche	53
2. DIVERSOS CONTEXTOS DE LA PALABRA EN EL AMAZONAS COLOMBIANO	69
2.1. El Canasto: técnica de conversación y de memoria	70
2.2. Diálogos rituales en las ceremonias sagradas de maloka	72
2.3. Usos de la palabra en los mundos indígenas	75
3. PALABRAS QUE CURAN: RELACIÓN DE LA MEMORIA CON LA SALUD DE LA CULTURA	88
4. CONCLUSIONES	104
5. EPÍLOGO	
5.1. Apuntes para un estatuto ético para los investigadores en culturas indígenas	110
5.2. La investigación como árbol	113
ANEXOS	116
BIBLIOGRAFÍA	148

## LISTA DE ANEXOS

	pág
Anexo A. El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética	116
Anexo B. Conversación con Cecilia Caicedo de Cajigas sobre los estudios acerca del Yurupary	119
Anexo C. Conversación con Carlos Franky	121
Anexo D. Entrevista con Juan Alvaro Echeverry sobre el trasvase de los textos orales a la escritura alfabética	122
Anexo E. Conversación con Hernán Moreno	124
Anexo F. Maguta, la gente pescada por Yoi: en torno a la educación y la memoria	124
Anexo G. Origen de la palabra y la palabra hablada	132
Anexo H. Versión oral del Cacique Juan Florez	133
Anexo J. Conversación-Canasto con Nelson y Célimo Ramón	134
Anexo K. Conversación-Canasto con Alvaro César Velasco	136
Anexo L. Conversación-Canasto con Alvaro César y Célimo Ramón	137
Anexo M. Entrevista con Martín Von Hildebrand	140
Anexo N. La serpiente cósmica, el A.D.N. y los orígenes del saber	141
Anexo Ñ. Necesidad e importancia de la investigación literaria en América Latina	144

## ORALIDADES Y ESCRITURAS EN EL AMAZONAS COLOMBIANO

*“He de hacer que la voz vuelva a fluir por los huesos...  
Y haré que vuelva a encarnarse el habla...  
Después que se pierda este tiempo  
Y un nuevo tiempo amanezca...”*

*Himno de los muertos de los Guaraníes*

### INTRODUCCIÓN

Sobre el gran palimpsesto de la memoria, muchas palabras han dejado sus huellas sobre las huellas de otras, ya borradas... sobre las cachiveras\* de los ríos y la inmensa variedad de voces animales y vegetales, otras escrituras y expresiones se han fraguado, en medio de violencias directas o sutiles, como el desconocimiento.

Sobre las huellas de las mitologías amerindias encontramos las historias cotidianas de hombres y mujeres que poblaron y pueblan estas tierras. ¿Qué se deja ver por transparencia detrás de esos textos escritos acerca la gente, los animales, las plantas, la arquitectura, las ideologías y los dioses, desde la mirada atónita del conquistador, asombrado y con excusa e imposibilidad epistémica para entender la novedad?

Se escuchan antiguas canciones en las lenguas de la selva amazónica ... se ven los ojos rasgados y la piel morena de niños y niñas que nadan al lado de un gran pez en el Gran Río Amazonas...

---

\* Remolino del río debido a una formación rocosa en su cauce.



ellos, conocen por antiguas leyendas narradas en el idioma natal, las rutas de los peces, las corrientes del río, las advertencias del viento.

Se ven los rituales de cosecha y a los hombres y mujeres con adornos de plumas en los cuerpos, pensamientos sensibles y canciones que salen de las sombras del silencio y del miedo ... los ecos de las palabras que quedan, siguen retumbando a través de los siglos para espantar el olvido.

Mi relación con el tema de esta investigación comenzó con la búsqueda de razones para reevaluar nuestra tradición mítica y de pensamiento al cumplirse los quinientos años de la llegada de los conquistadores europeos a estos territorios, momento en el cual adquirió mucha importancia la reflexión en torno al descubrimiento de América. Por este motivo surgió la inquietud de cursar la Maestría en Literatura Latinoamericana, para cuyo fin, escribí un ensayo corto que era requisito de postulación y cuyo tema fue “La importancia de la investigación literaria en América Latina” (Anexo Ñ). A partir de ese momento la investigación acerca de los diferentes imaginarios que han nutrido nuestro acervo común, fue un tema de primera línea que motivó la elección, dentro de las posibilidades del pensum de la maestría, de las materias relacionadas con el tema.

El proyecto de la monografía que es requisito parcial para optar al título fue presentado al concurso “Becas de investigación para promover procesos de construcción de identidad”, promovido por el Ministerio de Cultura de nuestro país. Al obtener la beca y gracias a esos recursos fue posible viajar al Departamento del Amazonas, con el propósito y la financiación necesaria para concluir el proyecto. Después de una larga estancia de casi cinco años en el Amazonas, donde realicé el trabajo de campo que me permitió compartir importantes momentos

con muchas de las personas que son el fundamento y la razón de este ensayo, retorné a las aulas y comencé último tramo de la investigación hasta lograr la conclusión de la monografía que hoy se presenta.

Las motivaciones principales de este trabajo de investigación están asociadas a la necesidad de cuestionar los elementos constitutivos de nuestras múltiples identidades, en la búsqueda de armonizar nuestras diferencias y desarrollar la tolerancia que está en la base de toda sociedad y persona democrática. Espero sea una ayuda en la construcción del mapa fragmentado de nuestra identidad y aporte elementos de reflexión, desde las filosofías propias de los pueblos de América del Sur, para contribuir al diálogo global.

El presente trabajo tiene como objetivo general realizar un acercamiento a algunas manifestaciones de la oralidad indígena en el Amazonas Colombiano y a las diferentes situaciones que suscita el tránsito de la expresión oral a la expresión escrita. Analizaremos para ello diferentes versiones del Mito de Yurupary, el cual ha sido largamente estudiado por investigadores e investigadoras de las ciencias humanas y nos acercaremos al estudio comparado, de carácter descriptivo, entre el mito en algunas de sus versiones escritas y la realidad cultural que actualmente viven muchas comunidades indígenas en relación con él.

Además abordaremos algunos temas que influyen en la reflexión sobre las oralidades y las escrituras en las culturas indígenas amazónicas: las relaciones entre mito y lenguaje, las formas y contenidos de la palabra de poder de los chamanes y algunas de las cuestiones que plantea la oralidad expresada en lengua indígena en su trasvase a la escritura alfabética y al idioma español;

tema extenso, complejo y profundo que debemos limitar a la mirada sobre algunos procesos investigativos y pedagógicos que se llevan a cabo en la región y a las opiniones en torno a los impactos sociales y culturales que genera la escritura o las diferentes formas de escritura y sus contenidos éticos y relacionales.

Para la realización de los objetivos específicos partimos de análisis de diferentes versiones del Mito de Yurupary, expuestas por Héctor H. Orjuela, Antonio Guzmán y Ariel José James, Luis Cayón y Gerardo Reichel Dolmatoff y para realizar el acercamiento a la oralidad de los chamanes, estudiamos apartes del texto “Tabaco Frío, Coca Dulce” de Hipólito Candre y Juan Alvaro Echeverry, y las opiniones expresadas en forma oral por muchos conocedores del tema de la oralidad en el Amazonas, para concluir con algunas consideraciones acerca de los diferentes usos y contextos de la palabra hablada y de la eficacia de la oralidad de los chamanes, en alusión a los mitos primigenios.

El corpus de nuestra investigación, en alguna medida contenido en los anexos, está compuesto por entrevistas y versiones orales de personas indígenas y no indígenas interesadas en los temas de la oralidad y la escritura en el Amazonas colombiano. En el ensayo hemos intercalado en medio del análisis, fragmentos de textos académicos que refuerzan o son ejemplos de lo que afirmamos, porque al utilizar las herramientas de la literatura comparada, la transcripción de fragmentos de otros textos y opiniones se hace indispensable.

Alguna de las versiones orales que escuché en mi larga estancia en el Amazonas colombiano, acerca de Yurupary, narra la persecución de éste, por parte de las Ñamatu (mujeres que tenían el

poder político en la tribu), después que aquel les robara las flautas sagradas. Como ellas, en el curso de este ensayo, iremos tras la pista de Yurupary, y de las palabras de poder de los chamanes de la selva, aún sabiendo que esta persecución es inútil y que a lo sumo, escucharemos sus ecos, veremos los rastros dejados en el camino y accederemos tan sólo a sus resonancias.

Consideramos que la importancia de este ejercicio con las herramientas de la literatura comparada, la lectura palimpsestosa y la crítica poscolonial, está en que aporta elementos de juicio para encontrar puntos comunes y diferencias significativas en los mitos fundacionales, desde su enunciación oral y escrita y además nos permite develar algunas de las múltiples facetas no resueltas de nuestra personalidad colectiva, a partir del cuestionamiento de los contenidos de nuestras memorias y de la historia llamada “oficial”.

Se trata de un escrito introductorio al tema de las oralidades en la región amazónica, que es un tema extenso y complejo acerca del cual presentamos consideraciones generales y algunas cuestiones que pueden interesar al descifrar, describir y escribir la oralidad, forma de comunicación que subsiste en algunas expresiones culturales indígenas del Amazonas.

Es importante resaltar el “no-espacio” entre la literatura y la etnografía, entre la descripción y la interpretación en cuyo ámbito puede caber este ensayo. La idea es proponer una mirada honesta y en la medida de lo posible desinteresada en torno a los delicados temas a que éste se refiere. Debo reconocer que mi formación ha estado más influenciada por la poesía que por el conocimiento del método científico, aún así, las intuiciones que se desarrollan, las conjeturas, paradojas y otros “hallazgos” que no son fruto exclusivo de la imaginación sino más bien resultados de conjugar la

información, con la emoción y con el azar, pueden ser útiles para quienes estén re-pensando el mundo contemporáneo, para quienes estén trabajando campos relacionales que involucren los mundos indígenas u otros mundos tradicionales, para quienes estén reflexionando, desarrollando trabajos o planificando la educación o las pedagogías y también para quienes estén interesadas o interesados en considerar las relaciones con el otro-otra, desde un sentido vital de la diversidad.

El punto de vista que he querido elegir es el de una escritora de literatura incluso de una enamorada de la palabra que vislumbra las posibilidades incalculables de su poder y eficacia. Parto de la conciencia acerca de la responsabilidad y la trascendencia de este rol, ya que los productos de la inteligencia no deben servir a la transmisión de lo vacío sino de aquello que es o puede ser fundamento de la cultura o las culturas humanas, dentro de una concepción y una búsqueda ética y estética de mejorar las relaciones entre población y naturaleza.

## **EL TEMA**

Las palabras acerca del origen de los seres que habitan los mundos que coexisten en los diferentes territorios, es la gran riqueza que muchos pueblos indígenas amazónicos han heredado de sus ancestros. Ahí está su fuerza, su razón de ser: en los mambaderos, en las fiestas rituales, en los cantos y los bailes que son tan antiguos como sus cosmogonías y en los consejos que portan la sabiduría ancestral y enseñan a vivir en armonía con las demás formas de la existencia que habitan el mundo de arriba, el mundo de abajo, el mundo del agua, el mundo de los seres espirituales... el de la primera gente y el de la gente de ahora.

El conocimiento del mito y del ritual que lo anuncia, lo transmiten los ancianos y ancianas sabias de las tribus amazónicas, por lo tanto las comunidades son las dueñas de estos antiguos saberes y a ellas se debe todo producto intelectual; más, por medio del trabajo investigativo se puede lograr la representación de elementos importantes de las culturas, para aportar desde la propia formación un punto de vista dispuesto a recrear en el ejercicio bicultural, todas las gamas de los colores y los tonos de los rituales, los mitos que los fundamentan, las canciones, y el cúmulo de saberes materiales que se integran en la fiesta y en la vida cotidiana de los pueblos del Amazonas colombiano.

Si ya es compleja la representación ritual, mucho más lo es el hecho de que ella se realiza en el presente, en comunidades dinámicas, a las que el paso del tiempo ha visto cambiar e interactuar con otras culturas y con instancias institucionales o no, de otros grupos humanos.

Su riqueza y complejidad se expresa en las diferentes formas que asume la recuperación de las imágenes de otros tiempos: transparencias que representan el trasfondo selvático del paisaje amazónico... huellas de los antiguos en los rostros presentes... fragmentos que resaltan lo esencial que hace parte de la memoria... siluetas y contrastes que revelan la poesía que está presente en las labores de los días, en los afanes de la fiesta, en la renovación de mitos que tienen tantos años como el río, como la selva y como los dioses tutelares. También está cargada de significados la elección de las palabras que transmiten estos saberes en una lengua diferente de la original; por ello los productos literarios y etnográficos son fruto del conocimiento que se tiene del contexto dinámico en que se desenvuelven los pueblos indígenas del Amazonas.

Las palabras en lengua se integran en las obras como sustancia misma del ritual de la escritura, a partir del recuento de las historias que han recorrido los siglos en señal de la permanencia de estos pueblos que guardan su fuerza en los atributos del lenguaje: esencia, poesía y destreza para comunicar el mundo espiritual que alienta su expresión cultural.

## MARCO TEÓRICO

*“El paisaje es lo que crea cultura”  
José Lezama Lima*

*“Pues aquí cada uno interpretaba  
según el cual deseo que llevaba”.  
Elegía de varones ilustres de Indias.  
Juan de Castellanos*

Una vasta y profunda tradición de pensamiento y arte latinoamericanos sustenta la mayoría de edad de nuestro continente; sin embargo el silencio alrededor de los procesos de la conquista y la colonia y la manera como continúa operando la colonización en el ámbito del pensamiento y la memoria, luchan contra la posibilidad de mirarnos en el espejo fragmentario de nuestro pasado.

Memorias discontinuas, relatos de ficción contruidos bajo las letras de oro de la historia, jerarquías sociales fundadas sobre la ilegitimidad y el despojo progresivo y violento de los territorios de Nuestra América, enmarcan las luchas de resistencia de las comunidades locales, que viven sus fragmentos de identidad bajo el rótulo común del multiculturalismo.

A partir de un sistema de pensamiento fundado sobre los grandes relatos del vencedor con el fin de afianzar su superioridad, el lenguaje, también mestizo, sigue buscando encontrar bases a nuestra entrecortada identidad.

Hace más de quinientos años América sufrió una dolorosa y definitiva crisis: gracias a la dinámica de una historia fundamentada en la idea eurocentrista de civilización, las culturas de este lado del hemisferio debieron someterse bajo el poder de las armas a la suplantación de los mitos, rituales y maneras cotidianas, lo mismo que al cambio de las estructuras de los estados, las leyes y todas las instituciones públicas; la historia de ese adecuamiento a las nuevas condiciones históricas, marca la génesis del “nuevo mundo”.

No se trata del descubrimiento de un repertorio iconográfico inédito, sino de la imposición de lo que occidente entiende por persona, divinidad, naturaleza, causalidad, espacio e historia. De hecho, bajo las redes estilística y perceptuales operan otras redes que componen una armadura conceptual y afectiva, la cual organiza inconscientemente todas las categorías de nuestra relación con la realidad.<sup>1</sup>

Es muy común comprobar que el sentimiento general de identidad en nuestro país se fundamenta en la creencia de que somos occidentales y que compartimos con la civilización europea dos mil años de historia; pero basta dar un paso en el análisis para comprobar que sólo compartimos con Europa estos últimos quinientos años de “civilización” y que antes de ello quince mil y más años habían edificado pensamiento, territorio y religiosidad.

---

<sup>1</sup> GRUZINSKI, Serge. La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner 1492-2019. Fondo de Cultura Económica. México, 1990.



Los tesoros que nos legaron y que aún guardan las culturas nativas que habitan el continente son universos desde los cuales podemos emprender el viaje al pasado y ello prefigura una posibilidad inédita de futuro, un punto de vista diferente, colmado de magia y amor por la naturaleza.

Nuestro continente, crisol de culturas y cosmovisiones diferentes, ha visto hacerse su historia sobre el desconocimiento de lo más autóctono: esquematizado por una visión del mundo occidental y un idioma superpuesto al paisaje natural y humano que nombra con dificultad el trópico que hierve y los andes tan altos como profundos, necesita volver la mirada hacia lo desconocido: lenguaje donde la poesía es alquimia pura, música que viaja por el aire llena de pensamientos, ríos que castigan o protegen a los caminantes, tierra que respira. “... así como las montañas y los ríos tienen poder sobre todos los seres vivos, y ellos mismos son seres vivos, todo lo que hay en el mundo está animado a la manera del ser humano”.<sup>2</sup>

Muchas veces se ha afirmado que la drástica sustitución de los mitos y los imaginarios nativos está en la base de nuestra cultura de ambigüedades y violencias: tendemos a considerar las formas y elementos propios de nuestras culturas como inferiores a lo extranjero; tenemos tendencia nacional a separar los pensamientos de los actos y a dividir el territorio de las formalidades exteriores de la vivencia interior; tendemos a exagerar los atributos de la ley a la vez que desconocemos su legitimidad: vestigios de una mirada impuesta por el colonizador, que nos encargamos de interiorizar desde los tiempos de la conquista y la colonia y que hasta ahora descubrimos que configuran nuestro “pathos” social: la manera como fueron vistas las culturas

---

<sup>2</sup> ARGUEDAS, José María. Algunas observaciones sobre el niño actual. Lima. Consejo Nacional de Menores. 1996.

americanas autóctonas por parte de los conquistadores es el fundamento de la visión que tenemos de nosotros mismos.

La conquista española y la configuración posterior de las naciones americanas partió de la base de una suplantación mayor determinada por el cambio de lo más originario de una cultura: su lengua. Que aquí no se reduce a las palabras que nombran el mundo circundante sino que significa espiritualidad, entendida como punto de vista, conciencia del sí mismo y del colectivo y relación -más allá de lo racional- con los esquemas de aprehensión del mundo.

El mismo Fuentes en su obra “El Naranja o los círculos del tiempo”<sup>3</sup>, refiriéndose al cacique Moctezuma, dice que es vencido porque pierde el dominio sobre las palabras más que sobre los hombres.

“La verdadera cuestión es si puede existir una representación verdadera de algo, de alguna o de todas las representaciones, ya que están empotradas, primero en el lenguaje, y por lo tanto en la cultura, en las instituciones y en el ambiente político del representador”<sup>4</sup>.

La sustitución de lenguas, mitologías y sistemas sociales y políticos está en la base de nuestro “nacimiento como nación”; por esta razón, la nueva crítica poscolonial ha puesto sus ojos en ese territorio donde se comenzaron a hilvanar los distintos imaginarios, hasta configurarse en un

---

<sup>3</sup> FUENTES, Carlos. El naranja o los círculos del tiempo. Alfaguara. México, 1993.

<sup>4</sup> SAID, Edward W. Orientalism. Londres. Penguin, 1985. En: Imperialismo y Cultura de Madan Sarup. Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Santiago Castro-Gómez y otros. Instituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1999.

complejo mestizaje los múltiples sentidos que constituyen el aquí y el ahora de nuestro ser social, los cambios de conciencia y retórica que hemos experimentado como resultado de una multiplicidad babélica en constante transformación, las discontinuidades de nuestras memorias fragmentadas y el gran palimpsesto que constituye nuestra producción textual, oral y escrita. Rescatar nuestra identidad híbrida a través de los grandes relatos de los orígenes, volver la mirada hacia las distintas formas de resistencia de las comunidades locales y construir con base en ellas, contrarrelatos que equilibren la omnipresencia del discurso eurocentrista y civilizador. “Pienso que la crítica colonial ahora debería tratar de desarrollar una forma de discurso que intente limpiar las imágenes negativas y despectivas pintadas por la literatura europea, valorizar las tradiciones nativas y afirmar el potencial radical de la memoria histórica”<sup>5</sup>.

Los mundos indígenas, aún los contemporáneos, han sido interpretados con las herramientas de análisis heredadas del colonizador: discursos y paradigmas que traen inscritas la condición de imperio; esta interpretación está limitada por la imposibilidad de realizar contextualizaciones sin prejuicios y lograr una mirada de la alteridad que no reduzca al otro/otra a las semejanzas con el observador.

¿Cómo analizar desde la lengua y la mentalidad colonizadora el mundo precolonial? ¿Cómo construir una mirada sobre las culturas indígenas que han resistido el paso de los siglos en el ejercicio de una asombrosa resistencia cultural, que nos permita divisar la otredad en plena conciencia acerca de las imposiciones epistémicas del lenguaje y la cosmovisión colonizadora?

---

<sup>5</sup> SARUP, Madan. Imperialismo y Cultura. En: Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Santiago Castro-Gómez y otros. Op. Cit.

“La mayoría de discusiones, tanto de los colonizadores como de los colonizados, tienden a girar en torno a términos contruidos por los colonizadores. Invertir una oposición de este tipo, es quedarse atrapado entre los mismos términos que se están discutiendo”<sup>6</sup>.

Considero que muchos elementos de la crítica poscolonial nos permiten replantear y releer el pasado partiendo de deconstruir el discurso colonizador, de reconocer la discontinuidad de las memorias que nos habitan y develar la hibridación que está en la base de nuestra mirada mestiza, para elaborar discursos y textos conscientes de sus propios límites y de los esquemas superpuestos a que están abocados.

Existen muchos posibles puntos de partida: a manera de ejemplo, podemos tomar los testimonios de la vida precolombina contenidas en los objetos de arte: una de las maravillosas piezas de cerámica o de orfebrería de las que aún existen en los museos de Europa y América es portadora de memoria, si lo que pretendemos extraer de ella es una visión acerca de la vida y la cosmogonía indígenas; la misma pieza observada como objeto artístico cumple su cometido de versión intemporal ya que está desligada de su significación sagrada o su uso cotidiano y tiene en sí misma el valor de elaboración y abstracción que comporta el objeto de arte.

De la literatura podemos decir algo similar: sin proponerse ser histórica una obra puede contener, gracias a la posibilidad infinita de la creación, retazos de memoria no necesariamente extraídos de la historia y puede plantear la elaboración de un pasado ficcionado que muy posiblemente no lo sería más que la *verdadera historia*.

La investigación literaria y los estudios culturales en nuestro país pueden suplir ese gran vacío que deja la historiografía y rastrear las huellas del pasado en las imágenes de los artistas y escritores, originadas en acervos míticos desconocidos pero arraigados en lo profundo del inconsciente, allí donde nuestra conciencia, no sólo no puede llegar sino que muchas veces se constituye en obstáculo, pues nuestra racionalidad está construida sobre la base del desconocimiento de lo propio y la impostura.

Es posible extraer de ese claroscuro donde resaltan cada vez diferentes elementos y configuraciones nuevas de esos elementos, las múltiples memorias que nos habitan, cosmovisiones lúcidas y mágicas... intersticios por los que se cuelean relatos trasvasados sucesivamente de una lengua a otra, de un contexto a otro... palimpsestos.

Nuestras historias están por inventarse: cada nuevo punto de vista replantea viejas visiones, con la posibilidad de elaboración que hemos acumulado en muchos años de sincretismo y aprendizaje.

Digamos solamente que el arte de hacer 'lo nuevo con lo viejo' tiene la ventaja de producir objetos más complejos y más sabrosos que los productos 'hechos ex profeso'. Una función nueva se superpone y se encabalga a una estructura antigua, y la disonancia entre estos dos elementos copresentes, da su sabor al conjunto<sup>7</sup>.

El análisis de las particularidades en el sistema global del saber/poder nos permite indagar sobre importancia del pensamiento indígena -no antropocéntrico- en la subversión del orden hegemónico que tiende a universalizar una mirada.

---

<sup>6</sup> Sobre Gayatri Spivak. En: Imperialismo y Cultura. Ibidem.

<sup>7</sup> GENETTE, Gerard. Palimpsestos la literatura en segundo grado. Madrid, Taurus, 1989.

Las oralidades en el Amazonas expresan maneras de ser, de estar, de ver y nombrar el mundo y categorizarlo desde un punto de vista que no es el YO que habla en el pensamiento occidental. Los seres animados e inanimados, los árboles, las aguas, los animales, están en relación directa, mítica, energética, con los humanos de una manera que resulta difícil desintegrarlos.

Encantamientos, fórmulas rituales para llamar la fertilidad, saberes antiguos narrados por las abuelas y abuelos indígenas, cantos de cuna y de curación, tecnologías de la cultura material y la cultura alimentaria que son el resultado de siglos y siglos de prácticas cotidianas, aportan claves de conexión con la naturaleza, muy útiles en un momento en que el planeta se encuentra amenazado por serios signos de degradación asociados a un manejo equivocado de los recursos naturales de flora, fauna, agua, recursos del subsuelo y al desconocimiento de los vínculos que desde lo más íntimo de nosotros mismos nos ligan con los órdenes y los ritmos de la naturaleza.

América Nativa necesita y merece filosofías y literaturas que se ocupen de lo que subyace en el territorio de la memoria: cosmogonías ancestrales y saberes materiales que son transmitidos por los sobrevivientes a tantos años de discriminación y olvido. No necesitamos ser indígenas para sentir las sugerencias, los rastros de un pasado lleno de símbolos, de objetos, de leyendas, de cosmologías y mitos antiguos, de alimentos y sembrados y decir NO al olvido, a los ocultamientos y a las historias de vencedores que dejaron un rastro de sangre que ni aún hoy podemos encubrir.

## HACIA UNA LECTURA PALIMPSESTUOSA DE LA HISTORIA

La metáfora del palimpsesto que alude a la posibilidad de descifrar un texto que ha sido borrado para escribir otro sobre el supuesto vacío dejado (decimos supuesto porque las huellas han quedado sin embargo), nos sirve como método para hacer una lectura del pasado. Se puede poner en diálogo un texto contemporáneo con las huellas que el mismo posee de tradiciones, mitos, costumbres y otros textos, descubriendo en esas huellas no sólo el testimonio del pasado, sino también los posibles contextos en que se inscribieron dichas huellas, es decir, interpretando.

Realizar una lectura palimpsestuosa implica que un texto presupone la existencia de otro y ese a su vez la de otro y así hasta el infinito, entendiendo por texto el testimonio de la realidad o la fantasía, cualquiera que sea la forma que asuma: imagen, canción, leyenda escrita, versión oral, etc.

Las maneras cómo se ha ido tejiendo nuestra identidad a partir de imaginarios superpuestos y memorias discontinuas, determinan la necesidad de ser muy creativos en el análisis de los discursos acerca de nuestra “nacionalidad”, incluso acerca del multiculturalismo que es uno de nuestros rasgos preponderantes y de las historias nativas remotas y contemporáneas, precisamente porque nuestra mirada está influenciada por los esquemas y paradigmas del conquistador y por los supuestos del discurso eurocentrista y civilizador.

Por estas razones se asumen como base del análisis las herramientas teóricas de los enunciados poscoloniales\* y la crítica del imperialismo discursivo y filosófico que de muchas maneras está en la base de los estudios culturales y se proponen miradas, conjeturas y deducciones nacidas de la observación, la reflexión y muy especialmente, del intercambio de ideas con los sabios indígenas y los estudiosos de las culturas nativas de nuestro país.

Como se compartieron experiencias rituales y cotidianas con las comunidades amazónicas en una especie de juego de espejos, las experiencias textuales remitieron a las experiencias personales, configurando un amplio panorama que hizo posible una manera diferente de valorar nuestra tradición.

Elegimos el *método etnográfico* mediante el cual, durante el proceso de investigación, el investigador y las personas que colaboran en su propósito negocian una visión compartida de realidad<sup>\*8</sup>; por esta razón el corpus textual que hace parte de los anexos de este documento, está integrado por conversaciones, entrevistas y versiones orales transvasadas a la letra, tanto de los conocedores indígenas como de los profesores, profesoras e investigadores del mundo amazónico.

---

\* CASTRO-GÓMEZ, Santiago et al. Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Instituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1999.

\* La etnografía se establece en un proceso de diálogo, en “el que los interlocutores negocian una visión compartida de la realidad” (Clifford, 1991: 160). En: Antropología, posmodernidad y diferencia. Alejandro Castillejo Cuellar. Instituto de Investigación Signos & Imágenes. Sí Editores. Bogotá, 1997.



Al ser la oralidad el tema de investigación era necesario definir desde ambas partes los límites de la interpretación, en relación con los usos de la palabra. Dada esta superposición de subjetividades, se buscó todo el tiempo encontrar recepción para el punto de vista del otro; recepción de todas maneras alterada por la discontinuidad y la fragmentariedad de las memorias y la superposición de sistemas de miradas y de conocimiento. Los sistemas de conocimiento, por cierto, constituyeron siempre el punto álgido y más interesante de todos los diálogos.

Entre dos sistemas de mundo en diálogo y el amplio panorama de síntesis y sincretismos, tratamos de desentrañar los aportes y prejuicios de uno sobre el otro. No elaboramos conclusiones definitivas; quedan como huellas de esta búsqueda, las sucesivas conversaciones y versiones orales relacionadas con la importancia y los contextos de la palabra hablada en la actualidad en algunas comunidades indígenas amazónicas.

No existe pues una línea continua que relacione la oralidad en tránsito hacia la escritura: múltiples problemas: el diálogo interracial, la interculturalidad, la diferencia con las lenguas en que muchas veces se expresa la oralidad en el Amazonas, las cosmovisiones diferentes, los criterios para el estudio de las ciencias y los criterios investigativos de unas y otras culturas, se mezclan en un formato interrumpido de pensamientos y palabras que dan cuenta mejor de lo imposible. Como resultado tenemos un *collage* de voces indígenas y mestizas, ambas en movimiento desde y hacia diversos grados de transculturación, que nos dan idea de las grandes tareas que debemos emprender para entender y construir la otredad.

Otros autores proponen formas novedosas de autoría: la experiencial, que mostraría aspectos personales y vitales de la experiencia con el otro. La dialógica, que buscaría representar mejor esa “realidad compartida” entre

el etnógrafo y el “nativo”. Y la más utópica, la polifónica, donde no hay voz central, sino que todas son voces centrales. Esta sucesión tiende a una mayor multiplicación de lecturas y a la vez centralización. No hay lectura planificada (...) La etnografía como una actividad ingobernable y multisubjetiva (Clifford, 1990: 162)<sup>9</sup>.

Si la realidad es polifónica según la voz de Bajtín<sup>10</sup>, lo es aún más esta realidad pletórica de realidades superpuestas, lenguas diferentes y diálogos suspendidos en el devenir de la memoria. Nos asomamos a este territorio aún inexplorado de las voces en su viaje por los tiempos y sucesos del pasado y el presente, con las propuestas de la crítica contemporánea que desvirtúan la necesidad de predominancia de un solo punto de vista y una única disciplina, en el ejercicio del develamiento.

América Latina, como todos los países del mapa poscolonial, está siendo analizada por la crítica contemporánea dentro de un proceso de cambio de los paradigmas de la época que compete a la generalidad de lo humano; digamos que las visiones americanistas y nacionalistas que buscaban afanosamente dar cuenta de los elementos comunes en que pudieran basarse las identidades nacionales, han cedido el paso a la crítica del nacionalismo como una consecuencia del imperialismo y han puesto sus ojos en los movimientos y textos que son expresiones de la resistencia a este discurso. “El nacionalismo es un producto del imperialismo y frecuentemente su triunfo se limita a cambiar la situación del imperialismo territorial, por neocolonialismo”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> CASTILLEJO CUELLAR, Alejandro. Antropología, posmodernidad y diferencia. Instituto de Investigación Signos & Imágenes. Sí Editores. Bogotá, 1997.

<sup>10</sup> BUBNOVA, Tatiana. Voz, sentido y diálogo en Bajtín. Página Web.

<sup>11</sup> Sobre Gayatri Spivak. En: Imperialismo y Cultura. Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Op. Cit.

En el pasado fue la sustitución de mitos, imaginarios, formas de organización y lenguaje; hoy nos preguntamos si la lengua que nos delimita y nombra tiene la posibilidad de contenernos, si se adecua a otras cosmovisiones que no corresponden al esquema de las culturas dominantes.

Diferentes manifestaciones del arte y la literatura latinoamericana son fruto de esta búsqueda: ecos de pasados míticos desconocidos, memorias de las luchas de resistencia de grupos sociales contra crueles poderes hegemónicos y también derrotados de pueblos marcados por la incompreensión y la violencia, se hallan en las reflexiones y las letras suramericanas... también reflexiones sobre el desarraigo, la alineación y la soledad de los seres que pueblan nuestras megaciudades en crecimiento.

Las minorías étnicas, los indígenas, los negros, las mujeres y las mayorías marginadas, nos miramos en el espejo de un lenguaje que ha servido a la reproducción de una lógica hegemónica, logocéntrica y patriarcal, intentando caber en símbolos y signos cargados de contenidos ideológicos que llevan en sí mismos la dificultad de trascender gastados esquemas unidimensionales.

El lenguaje, que tiene inscritas en su propia memoria, huellas de la búsqueda de adaptación de estos pueblos antiguos a los modelos dominantes, es a la vez el camino hacia el redescubrimiento de tradiciones y saberes desechados, sumergidos en ríos subterráneos de memoria, tradiciones orales, culturas paralelas, grupos marginales, cosmovisiones alternativas.

Huellas de textos borrados y reescritos de sugestivas maneras fueron apareciendo durante el proceso de investigación: el resultado es el testimonio de ese seguimiento. Al estudiar el mito de Yurupary por ejemplo, descubrimos que al tiempo que se celebra el ritual que actualiza el mito en algunas comunidades indígenas amazónicas, existen las interpretaciones que se hacen y se han hecho de él en los textos escritos, a partir de sucesivas versiones de la leyenda, en muchos idiomas y por hablantes de diferentes lenguas: palimpsestos.

¿Qué disciplina metodológica dentro de la gran geografía de las ciencias humanas podría acceder a la complejidad de este gigantesco panorama multitextual? ¿La etnografía? ¿El análisis literario?

La superposición de las miradas sobre los acontecimientos pasados, en diálogo con el presente, exigía la “indisciplinabilidad” como método. Nuevas formas para conjugar de maneras inéditas los múltiples textos... paratextos... hipertextos, escritos sobre el gran papiro de la memoria, acerca del ambiente socio-cultural y de los estratégicos bancos de biodiversidad presentes en los mundos vegetal y animal que de manera exuberante pueblan la selva amazónica.

## HISTORIAS Y FICCIONES

*“Por el simple hecho de transformar la oralidad indígena en textos así fijados o establecidos se altera radicalmente lo que se recitaba o cantaba. La oralidad, siempre abierta a enriquecimientos y adaptaciones en las diversas circunstancias, no puede ser encapsulada, constreñida a escritura alfabética, convertida en algo totalmente extraño a la cultura original. Tal transformación no coincide con los procedimientos mentales asociados a la visión indígena del mundo (Grusinsky, 1988). Además, durante el proceso de conversión de la tradición oral en “textos” escritos, se producen muchas contaminaciones culturales”.*

*“El destino de la palabra”. Miguel León Portilla.<sup>12</sup>*

Mucho se ha hablado de la violencia endémica que se expresa en nuestros territorios; se han relacionado como posibles causas, la crueldad con que se sigue llevando a cabo el proceso colonizador, el despojo a que se ha sometido a las comunidades americanas de sus tierras, dioses, lenguas, riquezas, culturas, cosmovisiones y la huella que ese despojo ha inscrito en la memoria colectiva.

Por ello es importante reevaluar nuestras miradas sobre el pasado, ya que “Nuestra Historia” ha sido escrita en función del establecimiento y el fortalecimiento de estructuras de poder que se manifiestan tanto en las tendencias ideológicas como en la manera de ejercer la autoridad del conocimiento. “Utilizar los métodos de análisis literario, es demostrar la indeterminación de la distinción entre verdad y ficción en las historias imperialistas, así como construir contrarrelatos”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. El destino de la palabra. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

<sup>13</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago y otros. Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Sobre Gayatri Spivak. En: Imperialismo y Cultura. Madan Sarup. Instituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1999.

Es fundamental llamar la atención sobre las propiedades de verdad y de realidad que se han atribuido a la historia. La idea de que hay una historia verdadera, que accede al pasado de manera unívoca, es controvertible si tenemos en cuenta que el historiador es un intérprete de los juicios y prejuicios de su contemporaneidad y que además ejerce su oficio desde un personal punto de vista, limitado por sus objetivos personales, sus contenidos discursivos y sus propias vivencias.

Es por ello que puede haber tanta ficción en un texto histórico, como historia en un texto de ficción. El límite entre realidad y ficción, tratándose de historia y tratándose de literatura, cada vez más es un espacio abierto donde se intercambian elementos y se diluyen fronteras. Cada mirada realiza su ficción: el pensamiento individual es un esquema formado ciertamente sobre patrones generales, culturales, sobre construcciones que “valen para todos”, pero que siempre albergan la posibilidad de tergiversarse, de inaugurar una interpretación individual, de añadir un elemento nuevo.

A manera de ejemplo, las noticias de la conquista fueron narradas por los cronistas que traía el colonizador, desde sus puntos de vista y sus esquemas mentales. El evento en que el pasaje fuera escrito por un nativo nos sitúa frente al problema de la censura, en el caso de que la escritura no sirviera a las necesidades de los relatos dominantes.

La Historia debe ser objeto de diversas relecturas que develen las necesidades de dominación que están en la base de los grandes relatos; por otro lado la “historia de la humanidad” parece haber olvidado la existencia y la búsqueda de las sociedades arcaicas que no parecen integrarse a esta mirada historicista, sino que celebran la eterna repetición de sus mitos y arquetipos.

En consecuencia, resulta más probable que el deseo que experimenta el hombre de las sociedades tradicionales de rechazar la “historia” y de unirse a una imitación indefinida de los arquetipos, delata su sed de realidad y su terror a “perderse” si se dejan invadir por la insignificancia de la existencia profana<sup>14</sup>.

La idea de progreso que parece indicar que cada generación es mejor que la anterior y que las sociedades humanas se desarrollan, desde épocas arcaicas, en una carrera de expansión y de evolución es controvertible, si miramos los efectos que esta mirada lineal y antropocéntrica ha generado sobre los ecosistemas del planeta y evaluamos los logros humanos, en la búsqueda de ese mundo feliz e igualitario que parecía iluminar la conciencia humanista de la modernidad.

Además, la influencia del positivismo en la historia ha dado lugar a que se considere histórico sólo aquello que consta en documentos o en textos que de cualquier manera sean selecciones previas de una autoridad. Sin embargo nuevas miradas se abren paso entre el “Gran Relato de la Historia” que cuentan los vencedores: las luchas de resistencia, los relatos marginales, las tradiciones orales, aparecen intercalando sus textos en el tejido híbrido de nuestras múltiples memorias.

---

<sup>14</sup> ELIADE, Mircea. El Mito del Eterno Retorno. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

## MARCO REFERENCIAL

La larga historia de la transculturación en las diferentes regiones del país ha determinado una gran gama de procesos, cada uno con su propia historia, sus determinantes geográficas, étnicas y sociopolíticas, que le dan dimensiones específicas a los procesos investigativos.

En el Amazonas el proceso de transculturación cuenta con referencias importantes y poco gratas: la presencia de las caucherías y de otras empresas de extracción y comercio de las riquezas de la selva y las diferentes empresas de evangelización, entre otros acontecimientos, han generado procesos de re-poblamiento y éxodo de muchas familias indígenas.

El mapa actual del Amazonas es el resultado de la necesidad de las comunidades de sobrevivir al despojo y a la esclavitud y a la vez, de la dinámica generada por el establecimiento de puntos de referencia del comercio de animales y plantas de la selva. La complejidad de estos espacios está marcada por el hecho de constituir focos extensivos del tráfico legal e ilegal, y lugares donde el indígena canjea su fuerza de trabajo por implementos, herramientas, víveres y objetos que lentamente le han sumido en la dinámica irreversible del consumo.

Los corregimientos y municipios nacieron como testimonio de estos intercambios casi siempre desiguales, que han dado como resultado la paulatina institucionalización de las comunidades indígenas y la inserción en nuevos modelos educativos que son extensión de la necesidad de las



diferentes iglesias de “civilizar” lo que queda de auténtico en estos rincones remotos de las indias occidentales.

La transformación de las costumbres de las comunidades raizales ha sido consecuencia de esta interacción y de la falta de reconocimiento y valoración de las diferencias culturales por parte de funcionarios, evangelizadores, traficantes de los productos de la selva, etc. lo cual describe un panorama complejo de interacción de elementos culturales que no parece haberse dado en términos de igualdad.

La selva ha ejercido durante siglos una atracción irresistible, pero también ha sido una barrera, un océano inmenso en el que han desaparecido miles de personas tragadas por la manigua. Los colonos han intentado desentrañar su riqueza en diversas oleadas o “fiebres” (quina, caucho, oro, coca...) y los misioneros (católicos o del Instituto Lingüístico de Verano) ganar adeptos. Los únicos accesos a la región, son los peligrosos ríos y, en los últimos tiempos el costoso transporte aéreo. Todas estas circunstancias han permitido que culturas milenarias hayan continuado su proceso sin el impacto avasallador de la cultura occidental. Los indígenas de esta vasta región son poco numerosos en cifras absolutas, pues las condiciones selváticas no fueron propicias para el mantenimiento de grandes civilizaciones como las Incas, Aztecas o Muiscas, pero son “muchos” en cuanto a la diversidad. Por ejemplo, en la relativamente pequeña región amazónica que corresponde a Colombia, se conocen hasta ahora unos treinta idiomas indígenas, cada uno correspondiente a una cultura o grupo humano diferente...\*

---

\* Una cifra reciente, habla de doce lenguas que se hablan actualmente en el Amazonas colombiano; esto nos da una idea de la rapidez con que, en los últimos años, se ha ido menguando esta riqueza.

## PROYECCIÓN SOCIAL DE LA INVESTIGACIÓN

Habíamos previsto como actividad de proyección social del proyecto de investigación, la realización de un ensamblaje de diferentes lenguajes artísticos de manera que se representara en una especie de palimpsesto, la complejidad de las relaciones que se entretienen en la selva entre diversas imágenes, lenguajes gestuales, orales, escritos, musicales, animales, vegetales, etc. y el mundo espiritual que es el cimiento de las leyes de origen en el mundo indígena.

Ningún montaje resultaba apropiado y original como un baile tradicional indígena, por lo que el proyecto de investigación apoyó, como actividad final, la realización de un baile de Puupurá en la Maloca Yukuna situada en las cercanías de Leticia.

No fue necesario realizar ningún artificio ya que las tradiciones están vivas; de esta manera pudimos asistir a una muestra de la riqueza de la oralidad, la gestualidad, la tradición, la cultura alimentaria y material y la música Yukuna. La invitación a esta ceremonia se hizo extensiva a las comunidades indígenas vecinas de manera oral como es la tradición y a la comunidad académica y funcionarios relacionados con los estudios amazónicos.

El baile celebró además una alianza matrimonial entre quien esto escribe y el cacique Juan Carlos de la etnia Yukuna, a la manera de la tradición indígena. Así, el destino y no sabemos qué sutilezas del azar, se encargaron de vincular una investigación sobre las culturas indígenas, con las búsquedas más personales de sus protagonistas.

Es además importante mencionar mi participación en el Seminario sobre Tradición Oral e Historia amazónica realizado en la Universidad Nacional, sede Leticia, en calidad de alumna e investigadora.

## 1. YURUPARY O LOS MUNDOS INVISIBLES

*“¿Acaso no es la poesía  
la verdadera resonancia  
del mito original?”*

a través de los instrumentos  
la madre ancestral  
espíritu que habla y canta  
ordena... arregla... cura

para que el viaje sea fructífero

sinónimo de ordenación  
matriz del universo  
gran misterio  
de la vida

realización de la voluntad creadora

imagen tiempo  
imagen movimiento  
fuerza espiritual  
de la fertilidad del universo

todo lo que nace ha sido ensoñado \*

---

\* Texto creado a partir de la lectura del texto: *Masá Bëkë Yurupary*: mito Tukano del origen del hombre. Antonio Guzmán (Miru Púu) y Ariel José James. Ediciones Zahir. Bogotá, 2003.

Navegar por los ríos negros de la selva amazónica bajo un cielo limpio, estrellado o lunar, es sumergirse en el misterio del tiempo... Desde las riberas nos miran pasar grandes ceibas centenarias y una infinita variedad de seres vivos. Y en el mundo subacuático, los delfines que portan los secretos que fluyen en el río y sus riberas.

La variedad de la vida y la lucha por la vida se representa en las expresiones diversas de las culturas milenarias que pueblan la selva amazónica, siempre acompañadas por la presencia invisible de los espíritus o dueños de las plantas los animales y los elementos. Ellos, desde los mitos, las leyendas y las palabras cotidianas, hacen que la selva se convierta en un universo misterioso en el que se hallan las respuestas a las más antiguas preguntas de la humanidad.

Atravesamos la selva espesa, sus colores ocres en el fondo de los arroyos, respiramos día tras día, esa humedad tan proclive a la vida hasta llegar al Apaporis, río negro, río espejo, río de tiempo y desembarcar en la maloka del capitán, brujo y curador de mundo, Isaac Makuna, en el poblado de Bocas del Pirá, departamento del Amazonas.

Maloka-universo, micromundo en la selva y a la vez, fuera de ella. "... universo, maloka y cuerpo constituyen un conjunto inseparable (en distintas escalas), de modelos conceptuales de pensamiento, donde se replican todos los acontecimientos míticos y se manifiesta todo el conocimiento de la creación"<sup>15</sup>. Contemplamos en silencio la magnitud del misterio de la pervivencia de la selva y de sus pobladores que se nombran a sí mismos como guardianes de ella,

---

<sup>15</sup> CAYÓN DURÁN, Luis Abraham. En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna. Uniandes. Bogotá, 2002.

curadores de mundo, gente de paz. El que hayan sobrevivido a la depredación de sus recursos, es decir de su esencia misma, a la aniquilación de sus gentes en uno de los genocidios más graves de que se tenga noticia y al embate sin tregua de la colonización, que continúa, y que persista la fuerza de su paz, de su conocimiento y su ancestral sabiduría, es algo que tiene dimensiones inusitadas.

Allí escuchamos los mitos ancestrales y a la vez contemporáneos del origen del mundo. Historia de origen vuelta a narrar, vuelta a escuchar, de nuevo escrita, Yurupary es expresión de una filosofía amerindia que representa un ejercicio de resistencia a la devastación y al olvido; presencia y huella a la vez de la grandeza espiritual de unos pueblos que han conjugado sus saberes cosmogónicos, biológicos, ecosóficos y espirituales, en un complejo sistema de pensamiento, poseedor de sus propios ritos y símbolos.

El mito es también aquello que habla por sí mismo, aquello que transmite los mensajes más importantes sin necesidad de enunciarlos explícitamente, es también lo que no dice en ningún momento, la forma en que sus practicantes lo ven y ponen de manifiesto en la realidad, los caminos por los que se ramifica y se expande con nuevos rostros, la manera en que establece nuevos juegos de lenguaje, el modo en que es leído por los otros, es decir, por los que no estamos dentro de su ámbito de realización concreta<sup>16</sup>.

El ritual de Yurupary se celebra con rigor y eficacia en algunas comunidades indígenas del Amazonas colombiano, en el ámbito de los departamentos de Vaupés, Guainía y Amazonas, principalmente. Es ritual de iniciación masculina en las culturas pertenecientes a la llamada

---

<sup>16</sup> GUZMÁN, Antonio (*Miru Púu*) y JAMES, Ariel José. *Masá Bëhkë Yurupary*: mito Tukano del origen del hombre. Ediciones Zahir. Bogotá, 2003. Pág.26.

“Gran Familia Tukano” a la que pertenecen las etnias Makuna, Letuama, Yukuna, Andoke, Barasana, Tanimuka, Tukuca, Matapí, Yaúna, entre otras, mediante el cual los jóvenes aprenden las historias de sus ancestros, los orígenes de las razas y familias y adquieren el poder para curar las enfermedades.

Siguiendo un tratamiento riguroso de ayunos, dietas y pruebas de resistencia física y mental que contribuyen a elevar su fuerza, y mediante el consumo de plantas de poder que amplían sus límites perceptivos, inician su aprendizaje como chamanes.

Antonin Artaud, al referirse al Rito del Ciguri, celebrado por los Tarahumara en México<sup>17</sup>, lo describe así: “El Rito del Ciguri es un rito de creación, que explica cómo son las cosas en el Vacío y éste en el infinito y cómo salieron de él en realidad y se hicieron. Y acaba en el momento en que por orden de Dios han adquirido Ser en el cuerpo”. Así, el ritual de Yurupary...

Apenas nace el bebé, ya tiene el poder pa’ ser Payé, tiene su pensamiento, tiene su oído para grabar; él tiene como un algodón en los oídos, como un imán, entonces cuando avisa la oración entonces él graba y no pierde ninguna palabra. (Arturo Makuna en Cayón, 2002.17). Al llegar a la pubertad se les muestra Yuruparí y allí es donde el padrino de yuruparí les entrega el poder. El joven puede manipular a *jujariüjü yai* (*jaguar de rama de yugo*), *ñama sabu* (*jaguar de cacho de venado*), *gura beruamu yai* o *yaji torea*. Estos instrumentos de Yurupary le van a enseñar y los espíritus le muestran el mundo, tal como se lo enseñó el padrino en la hora del nacimiento<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> ARTAUD, Antonin. Los Tarahumara. Barral Editores. Barcelona, 1972.

<sup>18</sup> GUZMÁN, Antonio. Op. Cit. Pág. 172.

La simbología del mito, que alude a la cosmogénesis, posee todas las claves de la transformación mágica de la realidad. Del mito la palabra toma su eficacia ordenadora y curativa. En él están las claves para curar el mundo y las enfermedades pues, al recrear el mundo ordenado del principio, todo desorden de la actualidad puede ser neutralizado; además es un espacio-tiempo de consagración que asegura la renovación de las fuerzas de la naturaleza, la fertilidad y la abundancia de sus frutos. “El mensaje implícito de este mito apunta a la conservación de la estabilidad de esa mente mayor que nos envuelve, a partir de la regulación de la actividad humana de la procreación, de la ordenación de la potencia de deseo y de la delimitación de una serie de reglas biológicas, materiales y espirituales para la regeneración de la vida”<sup>19</sup>.

Relato de los orígenes y realidad cultural, Yurupary ha sido objeto de miradas desde todos los ángulos; para descifrarlo se han elaborado extensos tratados literarios e interpretaciones antropológicas.

Cada vez el palimpsesto es más rico y diverso: en él hallamos las huellas de tránsitos culturales y procesos de poblamiento, sugerentes sistemas de pensamiento y ricos manantiales para la imaginación, la magia y la memoria. Aún hoy el mito y los saberes que lo integran continúa su recorrido a través de las épocas y las generaciones, se enriquece en cada actualización y se narra de maneras nuevas cada vez, desde nuevos puntos de vista, diversos contextos y para cumplir diferentes objetivos.

---

<sup>19</sup> GUZMÁN, Antonio. Ibidem.



Sus usos, hablantes y contextos, alteran, enriqueciéndolo y dinamizándolo, su esencia y su planteamiento inicial. Ello no anuncia su desaparición, sino, contrariamente, asegura su riqueza y vitalidad. Cada generación lo interpreta desde su contexto y necesidades, asegurando su perdurabilidad en el tiempo.

Eric A. Havelock en su obra “Preface to Plato”<sup>20</sup> afirma que en las culturas orales el conocimiento acumulado tiene que ser repetido constantemente para evitar que se olvide o disipe. De ahí que las formas de pensamiento y composición y las nemotecnias, sean tan claves importantes en la preservación de la memoria colectiva.

Hemos dicho que el mito, con el paso del tiempo, se va transformando en leyenda o epopeya y tiende hacia la historia, lo cual indica que el sistema cerrado de los mitos evoluciona hacia un sistema abierto en el que se multiplican las posibilidades de interpretación, de acuerdo con los diversos grupos que comparten la misma tradición mítica. Para Levi-Strauss, este fenómeno se acentúa en las sociedades contemporáneas en las que la historia llega en realidad a suplantar el papel que tenía el mito<sup>21</sup>.

Hay que pensar la ciudad y sus productos burgueses desde la selva milenaria poblada de voces que se han repetido desde el origen, que han trasegado y traspasado todas las barreras del tiempo... y pensar la selva desde la ciudad que tiende hacia la institucionalidad, pues esa es su razón de existir.

La imagen: una maloka circular con techo de palma de Caraná en medio de la selva tropical húmeda alberga una familia indígena que ha repetido y a la vez recreado un complejo lenguaje de

---

<sup>20</sup> HAVELOCK, Eric Alfred. Prefacio a Platón. Visor. Barcelona, 1994.

signos y de voces que dialogan con las voces animales y vegetales a través del tiempo. La inmensa presencia vegetal nos advierte sobre la fuerza de esas voces de la tierra y a la vez nos recuerda el alto costo que la especie humana ha pagado por la civilización.

El tema se vuelve complejo cuando queremos enmarcar estos universos que nos advierten sobre la existencia y profundidad del pensamiento oral dentro de los marcos, aún estrechos, de la literatura.

El fenómeno literario está relacionado simbólicamente con el libro y directamente con la palabra escrita; en los universos orales lo que se escribe es lo que nació para olvidarse o sea, aquello que es transitorio. Lo realmente importante no se olvida, está presente en el cuerpo como conocimiento y en la naturaleza donde todo tiene un carácter simbólico y es interpretado de acuerdo con códigos establecidos culturalmente.

Todo fenómeno es susceptible de ser leído; toda cosa en el mundo tiene su escritura y en los sentidos que han desarrollado las culturas están las claves para interpretar estos códigos que conectan el mundo de los fenómenos con el mundo espiritual. Los puentes entre los mundos están poblados: dueños, plantas de poder, espíritus que pueblan los ámbitos de la selva, seres mitológicos y chamanes: hombres y mujeres sabias, conocedores de los misterios que cifran y hacen evidentes estas conexiones entre los mundos.

---

<sup>21</sup> LEVY-STRAUUS, Claude. *Myth and meaning*. New York, Schaken Book, 1979. En ORJUELA, Héctor. *Yuruparí, el Popol Vuh suramericano*. Editorial Kelly, Bogotá, 1993. Pág. 75.

Al considerar el tema del Yurupary vemos señales de complejidad: a finales del siglo XIX, el conde, abogado y poeta, Ermanno Stradelli se interesó por el fenómeno cultural asociado al mito y al ritual iniciático, fundamentales para algunas culturas de la selva amazónica. Su interés de hacer la crónica de este fenómeno lo condujo a traducir “La Leyenda del Yurupary”, realizándose un primer trasvase de la oralidad a la letra y de la lengua Ñecatú o Ñengatú al italiano. El Ñengatú era la lengua general en esa época en el territorio del Vaupés amazónico donde había ubicado su estudio el conde italiano.

Aquí podemos hablar de una primera ramificación de una realidad en varias realidades: la realidad del Yurupary como culto de iniciación entre las culturas aborígenes ha seguido su curso hasta el presente y ha tenido su propia evolución, en la medida en que las culturas son dinámicas y se mueven en los tiempos, ya que están vivas.

Están vivas por un milagro de resistencia de la vida ante la muerte y por un triunfo de la diversidad ante las pretensiones imperiales de la homogenización. Las culturas respiran, se alimentan y transmutan como la vida misma y esta realidad se verifica en un límite donde apenas alcanza el fenómeno literario y hace evidente la conexión con las fuentes del pensamiento oral que es diverso y complejo.

Una realidad muy diferente continuó su curso a partir de la traducción de “La Leyenda del Yurupary” por parte del conde Stradelli, ya que ésta fue luego traducida sucesivamente a otras lenguas asegurándose en su continuo trasvase, de adquirir un poco del sabor, el color y el olor de

cada lengua, ya que cada lengua posee un sistema de codificación y un esquema de interpretación del mundo diferente.

Del aliento a la letra, del ñengatú al italiano, de éste al portugués y luego al español, esta versión sucesivamente interpretada desde criterios culturales diversos, fue compilada por Hector Orjuela y publicada por el Instituto Caro y Cuervo en Colombia con el título “La leyenda del Yururpary, mito y epopeya del Vaupés”. Este texto ha sido llamado “el verdadero origen de la literatura colombiana”, fenómeno en el que observamos la compleja relación de varias realidades.

Con un poco de humor se vislumbra el tejido que los varios hilos han tramado: cada cultura, un hilo, cada idioma, cada época, cada individuo que interpreta. El resultado se puede representar con la metáfora de un palimpsesto, en el que se leen a trasluz, los efectos del fenómeno de la conquista, el etnocentrismo de la misión civilizadora y las diversas concepciones del mundo que cada cultura imprime en su interpretación del mito, conformándose de esta manera tramas equívocas; la fantasiosa idea de una literatura original oculta el hecho de que varias realidades superpuestas configuran una “antirrealidad”.

Es muy importante subrayar el hecho de que los fenómenos derivados del trasvase de la oralidad a la escritura y su posterior traducción están muy alejados de la realidad cultural actual del culto de Yuruparí. Sin embargo, la comparación entre estos fenómenos, nos coloca en un punto de observación novedoso e interesante.

Un suceso importante de mi trabajo de campo en relación con el tema del Yurupary es que dada mi condición de mujer me fue prohibido por parte de los ancianos indígenas de este ámbito cultural acercarme al tema, que se encuentra celosamente resguardado por un tabú.

El culto del Yurupary pertenece a las llamadas religiones místicas en las que el conocimiento de los dioses, de la historia y la participación en los rituales, está reservada exclusivamente a los iniciados; a las mujeres les está prohibido incluso acercarse a los lugares donde se está “mirando Yurupary”. Las palabras de Juan Carlos, médico tradicional de la etnia Yukuna en relación con este punto, fueron las siguientes:

La historia y los secretos relacionados con Yurupary, por considerarlos sagrados, no los podemos contar a todo el mundo, sino a los iniciados que han participado en el ritual. Las Ñamatu eran mujeres que manejaban el Yurupary en otro tiempo; vino un hombre llamado Canumá y se los robó. Ellas lo persiguieron durante mucho tiempo río abajo, sin ninguna suerte; desde ese tiempo se estableció la prohibición de que las mujeres tengan relación con el Yurupary. Por esta razón no pueden conocer el ritual, ni el mito y existe el peligro de enfermedad y de muerte para quienes pretendan desconocer esta prohibición<sup>22</sup>.

La paradoja surge cuando comprobamos que el secreto que rodea la leyenda es conocido y guardado por pocas personas; surge por ello el propósito de contribuir a que no se pierda este conocimiento, pero que a la vez no se quebrante el misterio entre los remolinos de la información que desdeña la espiritualidad -verdadero sentido y contenido de los mitos-.

---

<sup>22</sup> CONVERSACION con Juan Carlos Yukuna. Médico tradicional de la comunidad Yukuna. Leticia, 2000.

## 1.1. TRAS LAS HUELLAS DE YURUPARY

*“En el principio del mundo el señor de todas las cosas  
apareció sobre la tierra y dejó allí un pueblo tan feliz,  
que pasaba la vida sólo bailando, comiendo y durmiendo”  
Leyenda de Yurupar.<sup>23</sup>*

Existe una sucesión de lecturas sobre un hecho o texto que determina su tradición; es necesario basarse en esas lecturas para acceder a un nuevo lugar, a un punto de vista que reelabore esas miradas pasadas tomando en cuenta su propio contexto desde la actualidad, que relacione las interpretaciones pasadas con la interpretación actual para descubrir con esa tensión, su única e irrepetible recepción.

Es forzoso preguntarnos de qué manera la investigación en torno a la Leyenda de Yurupary, que es una expresión cultural fundamental para el conocimiento de un elemento cultural indígena, contribuiría a ampliar nuestra visión del mundo a través de las múltiples resonancias que produce en nuestra conciencia, ya que alude a un imaginario olvidado que subyace en un lugar remoto de nuestra memoria colectiva. Nuestra intención no es develar el sentido de la leyenda, pues ello implicaría el conocimiento de los valores vigentes en aquella época, como contribuir en la definición de algunos elementos para la interpretación del texto desde la actualidad.

De acuerdo con W. Iser, la obra literaria posee dos polos: el polo artístico y el polo estético; el primero describe el texto creado por el autor y el segundo la concreción realizada por el lector. El caso de la leyenda de Yurupary, un mito muy importante para algunas comunidades indígenas de

---

<sup>23</sup> ORJUELA, Héctor. Yurupary, el Popol Vuh Suramericano. Editorial Kelly. Bogotá, 1993.

la amazonía colombiana, encontramos que el polo artístico no está determinado por la intención de crear literatura ya que la función del mito era originalmente religiosa y legislativa; sin embargo hoy podemos leerlo como un texto literario; por lo tanto la recepción del lector está condicionada por varios factores: “Si la imagen despierta el sentido que no ha sido formulado en el texto, entonces se muestra la imagen como un producto del complejo de signos propios del texto y de los actos de comprensión del lector... el lector crea así las condiciones necesarias para que el texto pueda realizar su efecto”<sup>24</sup>.

Es necesario diferenciar entre el efecto y la explicación: el efecto se produce por medio de la participación en el texto, es decir la lectura de la leyenda como literatura, que produce un efecto estético. La explicación en cambio refiere el texto a su marco referencial; es decir, nos llevaría a situarnos en un contexto histórico y geográfico lejano y sus múltiples resonancias estarían relacionadas con los códigos lingüísticos y culturales en que se produjo la obra y se produce ahora nuestra recepción. Para acercarnos a la lectura y el análisis de este mito debemos considerar las diferencias que han surgido en su curso a través de diversas épocas y culturas y las sucesivas versiones e interpretaciones que se han realizado sobre él.

Nos remitimos a los elementos que menciona Claudio Guillén<sup>25</sup> sobre la codificación y el desciframiento. En relación con el **código lingüístico**, es importante tener en cuenta que existen muchas y diferentes versiones del mito, ya que éste se ha transmitido a través de los siglos de manera oral. Además de las versiones escritas en diferentes lenguas, existen muchas versiones

---

<sup>24</sup> ISER, Wolfgang. El acto de leer. Teoría del efecto estético. Madrid. Taurus, 1987.

orales, pues el mito sigue vivo como elemento esencial del patrimonio cultural de algunas comunidades indígenas, a pesar de haber permanecido oculto en el silencio, por las represalias y los desconocimientos sucesivos que son la impronta de los fenómenos de la conquista y la colonia de los territorios que hacen parte de su universo.

El cambio en el código lingüístico nos lleva a analizar las sucesivas traslaciones y traducciones de que fue objeto la primera versión escrita de la leyenda que se basó en una narración oral aprendida y contada en el idioma original, el Ñengatú. Además de haber sido escrita una versión oral de la leyenda, ésta fue sucesivamente traducida a otras lenguas, razón por la cual, las versiones que conocemos, tienen muchas diferencias entre sí, al punto de parecer historias diferentes, aunque en la estructura pueden encontrarse rastros, huellas borradas de una historia antigua que es posible de-construir y nuevamente construir con la participación de los conocedores actuales del mito.

La vida de la palabra consiste en pasar de boca en boca, de un contexto a otro, de un colectivo social a otro, de una generación a otra generación. Con ello la palabra no olvida su camino y no puede librarse plenamente de aquellos contextos concretos cuya parte había formado. Cada miembro de un colectivo de hablantes encuentra la palabra no como palabra neutral de la lengua, libre de intenciones, sin ser poblada de otras voces. No: recibe la palabra de una voz ajena y plena de voz ajena<sup>26</sup>.

Definir desde la especificidad de las herramientas lingüísticas las reglas de entonación, la gestualidad, los acentos en que es narrado el mito en la actualidad, sería ir a la caza de sus resonancias. “Es un mundo poblado de sonidos del discurso oral, con sus modulaciones, acentos

---

<sup>25</sup> GUILLÉN, Claudio. Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la Literatura Comparada. Tusquets Editores. Barcelona, España, 2005.

<sup>26</sup> BUBNOVA, Tatiana. .Voz, sentido y diálogo en Bajtín. Página Web.



y entonaciones, cada uno de los cuales es portador de los matices del sentido social y personalizado situacional. Cada voz posee su cronotopía -su arraigo espacio-temporal- que la sitúa como única, y su ideología, que la identifica como entidad social”<sup>27</sup>.

El mito es también la entonación con que se narra, las pausas, el ritmo de la voz, la música con que se acompaña, el baile que lo guía, la planta sagrada que lo alienta, el banco donde se sienta la enseñanza del abuelo de conocimiento, la maloka que cubre a los que comparten su sabiduría; es la selva, el llano o la montaña donde se ubica su territorio ancestral, los espíritus tutelares que lo conservan, la tierra que recoge sus palabras y las convierte en nuevas formas de existencia<sup>28</sup>.

Muchas de las investigaciones que han realizado estudiosos de la literatura sobre el Mito de Yurupary, tuvieron su origen en una traducción del portugués que es a la vez traducción de italiano, de una versión a la vez traducida del Ñengatú (lingua geral o lengua general en el territorio en que actualmente se encuentra en el departamento del Vaupés) y trasladada de la oralidad a la escritura por el indígena Maximiano José Roberto, luego de su largo viaje oral, de generación en generación.

La versión italiana fue publicada por primera vez en el año de 1890, con el título de *La Leggenda dell' Jurupary* en el *Bollettino de la Sociteta Geogràphica Italiana* (Serie III, Vol. III, págs. 659-689, 798-825), gracias a la compilación realizada por el Conde Ermanno Stradelli, poeta y abogado italiano.

---

<sup>27</sup> BUBNOVA, Tatiana. Op. Cit.

<sup>28</sup> GUZMÁN, Antonio (*Miru Píuu*) y JAMES, Ariel José. *Masá Bëhkë Yurupary: mito Tukano del origen del hombre*. Ediciones Zahir. Bogotá, 2003.

Un acercamiento a algunas de las circunstancias que rodearon la traslación de la leyenda desde sus fuentes orales a la primera versión escrita, por parte de Maximiano José Roberto, están narradas en el Estudio Preliminar realizado por Héctor H. Orjuela en su libro: “Yuruparí, el Popol Vuh Suramericano”<sup>29</sup>. Sobre este punto quedan muchos temas para investigar. Existen fuentes inexploradas, ya que se ha avanzado en la relación de elementos de “arqueología literaria”, pero los rastros presentes en las versiones orales, la verificación de los cambios que el mito ha operado a través de las épocas y las culturas, es tema para un estudio mucho más juicioso y elaborado.

En relación con el cambio en el **código literario** que hace relación a la manera como realizamos la recepción del texto, decimos que el mismo inicialmente tiene un sentido religioso o moral y hoy lo leemos como literatura -cuentos, leyendas, mito- y en ese sentido su recepción genera un efecto estético. Como escrito etnográfico tiene el valor de referir la tradición cultural de unas etnias específicas y en ese sentido su lectura nos remite al campo científico y nos aporta elementos para comprender la cosmovisión de un grupo humano; podemos también conocer la versión actual y oral del mito, conocer el ritual, participar por ese medio en el mundo espiritual a que alude el mito, en cuyo caso su recepción es limitada por el tabú que lo prohíbe a las mujeres.

A orillas del río negro, la flauta asegura el poder de los varones. Están escondidas las flautas sagradas, y la mujer que se asoma merece la muerte. En muy remotos tiempos, cuando las mujeres poseían las flautas sagradas, los hombres acarreaban la leña y el agua y preparaban el pan de mandioca. Cuentan los hombres que el sol se indignó al ver que las mujeres reinaban en el mundo. El sol bajó a la selva y fecundó a una virgen, deslizándole jugos de hojas entre las piernas. Así nace Jurupari. Jurupari robó las flautas sagradas y las entregó a los hombres. Les enseñó a ocultarlas y a defenderlas y a celebrar fiestas rituales sin mujeres. Les contó, además, los secretos que debían transmitir al oído de sus hijos varones. Cuando la

---

<sup>29</sup> ORJUELA, Héctor H. Yuruparí, el *Popol Vuh* Suramericano. Editorial Kelly. Bogotá, 1993.

madre de Jurupari descubrió el escondite de las flautas sagradas, él la condenó a muerte y de sus pedacitos hizo las estrellas del cielo<sup>30</sup>.

Sobre la diferenciación entre *mito* y *leyenda*, en la Gran Enciclopedia Espasa (Volúmen 12) aparece el siguiente significado de la palabra **Leyenda**: (Del lat. *Legenda*, neutro plural del gerundivo de *legere*, leer). 1. Narración de sucesos imaginarios o fantásticos transmitidos por la tradición, en la que los hechos históricos están deformados. Por su parte, el significado de la palabra **Mito**, nos permite concluir que el Yurupary posee todos los elementos para ser calificado como tal:

**Mito**: narración anónima, más o menos fabulosa y con un contenido religioso, de algo acontecido en un tiempo pasado, remoto e impreciso, caracterizada por su naturaleza explicativa y en la que generalmente se refieren hazañas de dioses y héroes. *Mit*. El mito es el relato de un acontecimiento ocurrido, no en la historia, sino en una época anterior que podríamos calificar como primigenia, exterior al tiempo en que vivimos. Dicha narración se caracteriza por ofrecer una explicación sobre algún aspecto de la realidad. Los mitos constituyen un esfuerzo intelectual por dar una respuesta al misterio, a todos los interrogantes que se le plantean al hombre en su existencia, desde le origen del Universo y de su propia vida, hasta los fenómenos naturales, la conducta humana, la muerte y la vida tras la muerte. Así mismo sirven para establecer los fundamentos de la sociedad, así como para justificar su modo de vida, sus instituciones, sus ritos religiosos y sus costumbres. El relato mítico refleja un mundo en el que los hombres son impulsados a actuar por fuerzas superiores e incontrolables. Sus protagonistas, dependiendo de los casos, pueden ser seres naturales (hombres, animales) o sobrenaturales (dioses, semidioses). Este tipo de narración no se originó en forma escrita; fueron historias anónimas, desarrolladas por la tradición oral y perpetuadas a lo largo de generaciones.

Todos los elementos constitutivos de esta definición los encontramos presentes en las diferentes expresiones del Yurupary. Este mito fundador de tradición y cultura ha sido repetido,

---

<sup>30</sup> GALEANO, Eduardo. Memorias del Fuego. I. Los Nacimientos. Siglo XXI Editores.

memorizado y guardado de generación en generación; las huellas de su continuo trasvase pueden seguirse en los textos escritos a que han dado lugar algunas de sus versiones. El mito y el tabú que lo acompaña han seguido su curso en el transcurrir de las culturas; por otra parte, muchas y variadas leyendas se han formado alrededor y en relación con él. Algunas referencias culturales de los indígenas del ámbito de Yurupary, referidas al mundo animal y vegetal, están influenciadas por leyendas que se han originado en el mito inicial, pero que se desprendieron de él y ya hacen parte del acervo de historias que se utilizan en la educación de los jóvenes y en la transmisión de elementos de la cultura.

Durante mi estancia en el Amazonas tuve el privilegio de escuchar muchas narraciones en las noches de maloka, referidas a los tiempos de los orígenes. En algunas de ellas los protagonistas, llamados los Karipulakena, eran cuatro hermanos que fueron artífices, testigos y protagonistas del nacimiento de las razas, del nacimiento de la noche, de *Kery*, la luna y de muchas especies de animales y plantas. Estas historias, trenzadas en complejas mitologías las he visto hacer parte integral de algunos textos referidos al Yurupary.

Así escuché la historia del nacimiento de la noche:

## 1.2. EL NACIMIENTO DE LA NOCHE\*

Tapuinaima era el dueño de la noche en el tiempo en que los humanos aún no tenían descanso, ni otra manera de reparar sus fuerzas; fue cuando unos héroes míticos llamados los Karipulakena, fueron donde Tapuinaima a traer la noche. Cuando llegaron, lo saludaron y le contaron el motivo de la visita; él les enseñó muchas clases de noches: había unas largas que duraban seis lunas, lo que les pareció mucho tiempo; había noches de dos lunas que seguían siendo demasiado largas y noches de tres días... ellos pensaban en el hambre que sentirían mientras reinaba la oscuridad.

Hasta que Tapuinaima les mostró una noche pequeñita como una nuez de esas que comen las ardillas; duraba sólo unas horas, las suficientes para descansar y reponer las fuerzas. Los Karipulakena eligieron esa noche. Tapuinaima les dijo:

- “Mucho cuidado, no pueden destapar la noche hasta llegar a su casa; cuidense de esto porque les puede pesar”.

Ellos agradecieron y se fueron llevando con ellos la pequeña nuez y el consejo de conservarla muy bien tapada. Pero Lamuchí el menor de ellos, que era pícaro y curioso, les dijo a los otros tres:

- ¡Qué va a ser peligrosa esta bolita tan pequeña. Abrámosla para ver!.

---

\* Historia narrada por Juan Carlos Yukuna de la Comunidad Yukuna de Mirití-Jariyé (Amazonas, Colombia). Recopilado por la autora. Leticia, Amazonas, 2002.

Y eso hicieron. Al instante la oscuridad se apoderó de todo el mundo y empezaron a salir de aquella nuez los animales ponzoñosos, los animales venenosos y otros que mordían y picaban. Tapuinaima, el dueño de la noche, entró en cólera y se arrepintió de haber hecho ese regalo a quienes no supieron manejarlo y convertido en murciélago, llegó hasta el mundo de los humanos. Comenzando por los cuatro héroes a todos les sacó los ojos ya que, por un encantamiento suyo, todos cayeron sumidos en el más profundo sueño.

Pero Lamuchí que era muy sagaz, se dio cuenta de lo que iba a pasar antes de caer dormido y se puso una babosa en el ojo. El dueño de la noche se la arrancó creyéndola un ojo, salvándose de este modo del castigo. Con uno solo emprendió la búsqueda de todos los ojos para devolvérselos a sus hermanos.

Todos los ojos: los de animales, peces y aves y los de toda la gente, estaban almacenados en un gran recipiente. Lamuchí comenzó a buscar muy juiciosamente cada par, para devolvérselo a su dueño, pero pronto se hizo un desorden y empezó a confundirse con tantos y tan distintos ojos, hasta que terminó poniendo a unos los ojos de otros. A medida que los iba poniendo, la gente se iba despertando: unos con ojos de pez, otros con ojos de águila, otros con ojos de tigre; uno que otro con ojos de distinto color y a otros les quedaban un poco mal puestos por el afán y el cansancio. Cuando terminó, los humanos agradecieron por poder ver de nuevo la luz del sol y tener además, con la noche, un tiempo reservado para el descanso y el goce.

Y así fue como nació la noche.

Así mismo está reseñada la existencia de cuatro ancianos protagonistas de los mitos fundadores en la versión recopilada por el Conde Stradelli; es preciso aclarar que en un principio eran cinco personajes, uno de los cuales era Ualry, quien fue quemado y de cuyas cenizas nació la palma de Pachuwa, de la que salieron los instrumentos para el ritual de Yurupary:

Yurupary, para evitar nuevos castigos, decidió mandar construir una casa bien lejos del lugar donde vivían, para poder celebrar allí sus reuniones. Llamó con tal propósito a cinco viejos de la tribu y les dio las órdenes y las instrucciones necesarias para que se trasladaran a la ribera del *Aiarí*.

...En ese momento oyeron un ruido espantoso que estremeció la tierra, y del vientre de Ualri salió una *passyua* (especie de palmera) que se remontó hasta tocar el cielo.

...Cuando entraron a la *Yurupary-oca*, encontraron a los cuatro viejos a punto de morir. El día siguiente de la muerte de Ualri se habían ocultado allí, dispuestos a dejarse morir de hambre, pues no encontraban una excusa para justificar la ausencia de su compañero...<sup>31</sup>.

De esta manera podemos comenzar a enunciar un mundo complejo de ramificaciones literarias que parten del relato principal. La labor de recopilar las versiones que existen sobre las gestas de dioses, semidioses, animales y plantas sobrenaturales y una gran variedad de espíritus, es el reto que tenemos enfrente, a fin de reconocer y reconstruir las complejas mitologías que constituyen los pilares de este sistema de pensamiento indígena, cuyas huellas visibles están presentes en relatos actuales y en relatos antiguos transcritos y sucesivamente traducidos.

Respecto del **Código genérico** recordemos que la leyenda de Yurupary no era en sus orígenes un texto escrito sino un mito que se narraba oralmente. Hoy las sucesivas versiones orales y escritas nos remiten unas a los estudios etnográficos, otras a la cosmogénesis de una cultura

---

<sup>31</sup> ORJUELA, Héctor. Yurupary El Popol Vuh Suramericano. Op. Cit.

contemporánea y otras se han convertido en literatura, proporcionando placer y conocimiento sin detenerse en los contextos socio-culturales en que surgieron las primeras versiones.

Sin embargo, la reflexión sobre el trasvase de una forma a otra del texto es un importante tema para los estudios culturales en nuestro país. Las versiones orales que circulan en la actualidad entre las comunidades indígenas del Amazonas han ido cambiando a través del tiempo y por lo general se mantienen en secreto, ya por estar este mito asociado a su prohibición para las mujeres, ya por efectos de la cristianización iniciada con la conquista que ha asociado las mitologías indígenas con ideas de lo diabólico o lo maléfico, resultando de esta mirada inquisitorial muchas versiones sincréticas acomodadas a las ideas de bien y mal entronizadas por el conquistador.

En un principio había en la tierra dos personas: una buena y se llamaba TUPANA (en guaraní significa santo); hacía el bien, no gustaba de cosas que no servían ni menos parrandas y fiestas profanas. El otro personaje era YURUPARY, amigo de lo malo; juego, chicha, bailes y vivía de lejos de TUPANA. (la palabra Yurupary, significa diablo en Guaraní). Yurupary arrastraba para sí mucha gente. Contrariamente de Tupana tenía pocos seguidores; y las fiestas de Yurupary hacían llevar al bando de la maldad a muchos secuaces. Un día TUPANA resuelve matar a Yurupary por ser este quien tenía más gente en su bando. Se hicieron a una hoguera grandísima y allí quemaron al Yurupary con quien habían tenido tantas dificultades y enemistades. Una vez hecho ceniza vinieron sus seguidores con gran tristeza y quedaron silenciosos ante semejante realidad; y no pudieron encontrar un solo hueso; todo él había sido hecho ceniza<sup>32</sup>.

En la versión publicada por Hector H. Orjuela, con la traducción española de la leyenda realizada por Susana Salessi a partir del manuscrito entregado por Maximiano José Roberto al Conde

---

<sup>32</sup> VILLA PÉREZ, Diego. La Leyenda Sagrada del Yurupary. Compilación realizada para la Revista ETHNIA.



Stradelli, nos encontramos con otra imagen de Yuruparí: “La Víspera de su regreso, Yurupary había recibido de manos del Sol un *matiry*\* en el que estaban contenidos todos los poderes que le serían necesarios para llevar a cabo la reforma de las costumbres”<sup>33</sup>. Los múltiples sentidos que ha asumido la palabra Yurupary a través de las épocas y las versiones y desde los diversos puntos de vista y disciplinas, nos enfrentan a un universo complejo de significaciones, interpretaciones, traducciones y transferencias.

Yurupary significa simultáneamente:

- ✓ Símbolo de tránsito de un sistema social matriarcal a uno patriarcal
- ✓ Representación de los órganos sexuales masculinos
- ✓ Espacio simbólico de la lucha de los géneros
- ✓ Sistema de normas relacionado con la prohibición de la endogamia
- ✓ Hombre o semidios reformador de las costumbres del pueblo Tukano
- ✓ Demonio selvático
- ✓ Hijo de la princesa Seucy o hijo de la fruta
- ✓ Héroe central de un relato cosmogónico Tukano
- ✓ Fruto del incesto cometido por el padre Sol con su hija
- ✓ Propiedad original del Tapir, dueño de las palmas más importantes de la selva
- ✓ Manera de entender la relación de las comunidades amazónicas con su sociedad y con la selva

---

\* Especie de bolsa donde el indio lleva muchos pequeños objetos necesarios para los usos corrientes. (Stradelli).

“Aquí vemos a Yurupary reuniendo en sí las dos potestades de *tuychawa* y de *payé* que generalmente se hayan separadas”. (Pastor Restrepo Lince). Comentarios en la edición de Héctor H. Orjuela: Yurupary, el Popol Vuh Suramericano. Op. Cit.

- ✓ Sistema de pensamiento de algunas de algunas culturas indígenas amazónicas
- ✓ Derrotero de los viajes chamanísticos y de curación

Es además, tal como está nombrado en otros textos, principalmente en el Guzmán y James:

- ◆ Fuerza, fecundidad
- ◆ Crecimiento y abundancia de la naturaleza
- ◆ Voz, música, mensaje de los espíritus ancestrales presentes como entes protectores en la vida cotidiana de los Tukano
- ◆ Símbolo y esencia de la vida
- ◆ Ritual de pubertad
- ◆ Viaje de conocimiento por las dimensiones subacuáticas
- ◆ Práctica mágica del éxtasis, vuelo chamánico
- ◆ Sentido sagrado de la sexualidad para los Tukano
- ◆ La ensoñación como conjunción de acto y potencia
- ◆ Carácter sagrado de las plantas de poder manejadas por los abuelos sabedores
- ◆ Verdad de la pauta que conecta los flujos, estratos y núcleos de la vida en la naturaleza
- ◆ Universo inteligente o realidad con alma

Sobre el **código propio del período y del grupo social** en cuyo seno se acunó el mito, debemos pensar en tiempos inmemoriales ya que el tiempo del mito es un tiempo circular, no lineal como

---

<sup>33</sup> ORJUELA, Héctor H. Op. Cit.

el tiempo histórico: es un presente eterno que retorna en el ritual para restablecer el orden social, un tiempo por fuera de la historia.

Por la paradoja del rito, todo espacio consagrado coincide con el centro del mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del “principio”. Por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico. Un ritual cualquiera, como ya tendremos ocasión de ver, se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un “tiempo sagrado”, “en aquel tiempo” (*in illo tempore aborigine*), es decir cuando el ritual fue llevado a cabo por primera vez por un dios, un antepasado o un héroe<sup>34</sup>.

Las diferentes maneras de comprender el tiempo deben marcar también una diferencia en la recepción del mito: si realizamos un acercamiento a las sociedades míticas desde la linealidad de la historia, quedamos atrapados en la paradoja sin trascenderla; por lo tanto nuestros actos de comprensión deben permitirnos traspasar las barreras epistémicas que delimitan nuestra explicación del mundo para acceder a otros esquemas y penetrar en estos misterios que tal vez, pertenecen con más fuerza al mundo de los fenómenos religiosos.

De otro lado es bueno resaltar que la compleja estructura del fenómeno cultural del Yurupary es un índice de la fortaleza cultural del grupo humano en cuyo ámbito vive el mito, también lo es de la antigüedad de su saber; por ello no debemos reducir su comprensión a nuestra comprensión, ni encuadrarlo en nuestra estructura mental, pues eso sería como continuar labrando el saber desde la mirada etnocéntrica y cerrar los ojos a la visión de la otredad.

---

<sup>34</sup> ELIADE, Mircea. El Mito del Eterno Retorno. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Sabemos por testimonios directos de algunos representantes de las etnias entre las que se practica el Ritual de Yurupary, de la trascendencia de éste en la iniciación de los jóvenes varones de la tribu, ya que es un espacio para la transmisión de conocimientos acerca del mito, de los orígenes de la cultura y del manejo de la sexualidad.

Se habla de la importancia de las flautas sagradas y del secreto que las rodea y aunque algunas comunidades han permitido la realización de documentales y otros estudios relacionados con la preparación y la celebración del ritual, su verdadero significado y alcance, la importancia de la ingestión de sustancias derivadas de plantas de poder y su carácter sagrado y eficacia en la transformación de la realidad, sigue siendo del dominio interno de las comunidades.

La simbología del Ritual de Yuruparí es secreta entre las sociedades que lo practican en la actualidad. Lo que alcanzamos a conocer es, digámoslo así las anécdotas, las circunstancias que son susceptibles de narrarse pero el significado real está reservado a los iniciados y a los chamanes. La eficacia del mito y de su actualización ritual está relacionada con la alusión a la cosmogénesis, con las mismas palabras dejadas por los dioses a los primeros hombres.

Preuss informa que, de acuerdo con la creencia de los indios Cora y de los Uitoto, el “Patricarca” habría creado los hombres y las cosas, pero que, una vez terminada la creación, ya no habría intervenido directamente en el curso de los hechos. En lugar de esta intervención personal, más bien habría dado a los hombres las “palabras”, o sea, el culto y las ceremonias religiosas, por cuyo intermedio podrían dominar a la Naturaleza y obtener de ella todo lo que fuere necesario para la conservación y el desarrollo del género humano<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> CASSIRER, Ernst. Mito y Lenguaje. Ediciones Galatea – Nueva Visión. Buenos Aires, 1959.

Las leyendas que refieren las relaciones míticas entre los seres humanos y los animales, que están narradas como anécdotas en las leyendas acerca de Yurupary, se relacionan con los saberes que los indígenas guardan acerca del poder transformador de las palabras y del poder espiritual presente en los elementos y los espíritus que pueblan la selva.

Las dimensiones inusitadas de este poder están resguardadas del conocimiento popular y contienen los principios básicos para la elaboración de un complejo sistema mitológico de dioses, semidioses, animales y seres humanos, imbricados en no menos apasionantes aventuras que las narradas en las clásicas Iliada y Odisea, narradas por Homero a partir de las tradiciones orales de su pueblo.

Por lo demás, una mirada holística nos permitiría acceder a las enseñanzas que poseen las leyendas indígenas acerca del tema de las relaciones entre población y naturaleza y al conocimiento de la influencia de los mundos vegetales y animales sobre la vida humana; todo ello va mucho más allá del precario mapa de la realidad que hemos construido a partir de los sentidos. Nos llevaría a explorar otras dimensiones de la mente y los niveles *no materiales* del ser. “El joven aprendiz del mundo aprende la lección de las fuerzas germinales, que residen por encima de la esfera de lo que puede medirse y nombrarse”<sup>36</sup>.

Donde las flautas se utilizan con un propósito de diferenciación y segmentariedad, separando al hombre de la mujer, el animal de lo humano, a los vivos de los muertos; las máscaras aparecen para reafirmar la unidad de lo masculino y lo femenino, la integración de animales y seres humanos (devenir animal), la correspondencia entre los seres invisibles e inmateriales y los visibles-materiales. Los conceptos de

---

<sup>36</sup> CAMPBELL, Joseph. El héroe de las mil caras. En “Yurupary, el Popol Vuh Suramericano. Op. Cit.

diferencia y semejanza están presentes en un mismo ritual, para recordarle al hombre su posición en el cosmos y delimitar su conducta, sus ideales y sentimientos a partir de una presentación filosófica de la realidad. La dramatización de las emociones y la reproducción del comportamiento de los otros seres de la naturaleza, hacen parte de una propuesta cosmológica que en general hemos denominado **Filosofía de la Mente Mayor**, entendida como una práctica del saber eco-sófico que tiene su principal basamento en los mitos, ritos y enseñanzas comunitarias, y en la labor individual del chamán como depositario por excelencia del conocimiento ancestral<sup>37</sup>.

En relación con el **Ideolecto del autor** debemos remitirnos al mito como creación de una colectividad. “El autor puede ser físicamente desconocido, puede ser colectivo, la obra puede ser creación de una sucesión generacional, etc. Es una voluntad individualizadora plena de proyecciones sociales”<sup>38</sup>.

Es importante anotar que el mito vive como creación de una cultura y se transforma en el seno de la misma. En este caso no podemos ubicar un autor concreto: el mito del Yurupary pertenece al ámbito espiritual y sagrado de unos pueblos amazónicos; es bueno plantear el tema de la autoría para reconocer este carácter, pues cuando hemos preguntado durante el curso del trabajo de campo se nos ha dicho que “así es desde el comienzo del mundo”, “así vino”, lo cual nos remite de nuevo al mundo sobrenatural donde fueron dictadas las primeras normas y desde donde se restablece periódicamente el orden social a través de una ritualidad específica y sagrada.

---

<sup>37</sup> GUZMÁN, Antonio (*Miru Púu*) y JAMES, Ariel José. *Masá Bëhkë Yurupary*: mito Tukano del origen del hombre, 2003.

<sup>38</sup> BUVNOVA, Tatiana. Voz, sentido y diálogo en Bajtín. Op. Cit.

El hecho de que la palabra hablada se transforme en el tiempo no debe ser un pretexto para restar validez a la oralidad. Es bueno diferenciar los atributos de la escritura: historia, linealidad, tiempo recto, fijeza, historiografía, que dialogan con los atributos de la oralidad: memoria, circularidad, tiempo cíclico, mutabilidad y mito.

“En el momento de producción y transformación de las narraciones orales se ve actualizada la tradición y la memoria colectiva en un evento irrepetible que está configurado por el entorno físico, por la situación discursiva y por unas circunstancias que sitúan el texto oral en el espacio y el tiempo. El relato oral y sus diferentes versiones existen en el tiempo y en el espacio”<sup>39</sup>.

La sustitución de imágenes que fue resultado de la conquista española y los imaginarios poblados de categorías preexistentes que trajeron los conquistadores a las nuevas tierras, determinó en buena parte el desconocimiento o tergiversación de los modos de vida y estética de las comunidades precolombinas.

Tenemos ante nosotros el desafío de reflexionar y ahondar en el conocimiento de estas comunidades que guardan aún en sus voces y memorias, versiones, leyendas, mitos y costumbres, hilos que comunican con un remoto pasado cuyo conocimiento nos permite configurar nuevos mapas de identidad, aprovechando la polifonía presente en los relatos que han llegado hasta nuestros días y deconstruyendo los relatos históricos para hallar, a través de una lectura

---

<sup>39</sup> ZIRES, Margarita. De la voz, la letra y los signos audiovisuales en la tradición oral contemporánea en América Latina: algunas consideraciones sobre la dimensión significativa de la comunicación oral. Universidad Autónoma Metropolitana. Xochimilco. Número 15, Año 4, Agosto - Octubre 1999.

palimpsestual, muchas posibilidades y explicaciones para aquellas épocas aún hoy denominadas oscuras.

Bajo el signo misterioso de la melancolía selvática y con el emblema del silencio y del misterio, se encuentran antiguas leyendas tan creídas y practicadas ahora, que da la impresión de ser algo real y nuevo en las mentes de los actuales y civilizados indígenas, rezago de antiguas creencias que hacen parte de su historia incógnita y oscura.

Si fuéramos a escribir todas y cada una de las leyendas indígenas que se entremezclan una en otra con siglos de historia y de vida, nos gastaríamos muchos años para recopilarlas y sería trabajoso, difícil y nada fácil, ya que las pocas que sabemos han sido relatadas con sigilo y temor, y las muchas de ellas nunca serán conocidas por nosotros, porque hacen parte de su sicología reservada y tímida, dando como resultado la absoluta imposibilidad para saberlas y escribirlas<sup>40</sup>.

Consideremos ahora la posibilidad de que el llamado *Mito Civilizador* esté asociado con la llegada a un territorio de un grupo de hombres de conocimiento, explicación que halla eco en la interpretación de R. Dolmatoff<sup>41</sup> sobre las relaciones que surgieron entre pobladores asentados y nuevos pobladores y en algunas afirmaciones realizadas por Héctor Orjuela en el estudio citado.

Para Stradelli la religión de Yurupary fue introducida inicialmente por emigrantes tupís y el culto arraigó más en unos pueblos que en otros. Los tarianas habrían llevado a cabo su invasión -sosteniendo una teoría diferente a la que acabamos de plantear- bajando por el Isana y el Airí y se habrían enfrentado contra tukanos, araras, uananos, pira-tapuyos, etc., antes de establecerse en el Apaporis, Vaupés, y en otras tierras vecinas. Los tarianas, según Luis da Câmara Cascudo, parecen haber sido un pueblo misionero, especie de israelitas, colectores de ritos y leyendas. Antonio Brandao de Amorim, Barbosa Rodríguez y Stradelli también los distinguen como tribu de *tuixauas* (jefes), poseedores de una tradición cultural, guerrera y política superior a lo que se conoce de otras culturas del noroeste amazónico brasileño<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> VILLA PÉREZ, Diego. La Leyenda Sagrada del Yurupary. Compilación realizada para la Revista ETHNIA.

<sup>41</sup> REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del noroeste amazónico. Themis Books. Gran Bretaña, 1997.

<sup>42</sup> ORJUELA, Héctor H. Op. Cit.



Podemos asociar el mito de Yurupary a la transformación de las costumbres de los pueblos asentados en una región de la amazonía, desde una forma de vida seminómada y un sistema matriarcal, hasta nuevas formas de economía sedentaria y agrícola y un sistema patriarcal, razones que explicarían la sacralización de la planta de yuca y de ciertas especies de palmas.

Realizada la hazaña, se encaminaron al lugar donde se había quemado Yurupary y encontraron con gran sorpresa de todos, una mata de yuca brava, y miraron y era maní (guarani) o maniba (portugués) que es el palo de la yuca. Lo arrancaron y vieron que era raíz de yuca e hicieron chicha como la que hacía Yurupary cuando vivía; y probaron la chicha y les supo perfectamente bien. Descubrieron pues, que era preparada con caldo de maní, llamado manicuera, exactamente como la preparaba el mismo Yurupary en vida. Esta manicuera era la misma sangre de Yurupary, es decir que la chicha es sangre de Yurupary pues este se convirtió en yuca al ser quemado por Tupana<sup>43</sup>.

Las nuevas normas de convivencia basadas en la exogamia y la “regulación de la potencia del deseo” tendrían explicación en la necesidad de avanzar hacia sociedades más ordenadas y reguladas por una nueva ley que se impuso por su propia fuerza e incluso por la violencia. De todas maneras esta imposición de las nuevas costumbres y la constitución del tabú para las mujeres, es un rasgo generalizado en diversas versiones del mito.

Cuando el cuerpo está purificado, luego de varios días, los hombres tocan las flautas sagradas, haciendo un gran estruendo, mientras se dirigen a la maloka; y las mujeres e infantes corren, con pánico, a esconderse en la selva, excepto una mujer que representa a *Romi Kumu*, la madre de Yuruparí (je jako) que es la que cocina los alimentos de los participantes del ritual. Este oficio femenino depende de una curación especial y se cree que la mujer que lo posee tendrá una vida larga, aunque por supuesto, no puede ver los instrumentos<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> VILLA PÉREZ, Diego. La Leyenda Sagrada del Yurupary. Op. Cit.

<sup>44</sup> CAYÓN, Luis. En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna. 2002. Pág. 142.

Relacionemos la prohibición que existe entre las tribus en cuyo ámbito se mantiene el mito, de que las mujeres conozcan, vean, se acerquen o tan sólo nombren el Yurupary, con las teorías que admiten que éste demarca el tránsito de estas sociedades en la antigüedad, de un sistema matriarcal a uno patriarcal, con el **mito de las Amazonas** y los orígenes de la **prohibición de la endogamia**, que por otro lado ha sido explicado por algunos antropólogos, entre ellos Reichel Dolmatoff<sup>45</sup>, en función de los **procesos de poblamiento** de esa región de nuestro país.

La leyenda de Yurupary, estudiada en la forma como se ha hecho, da verosimilitud a un hecho histórico que siempre se ha puesto en tela de juicio por creerlo producto de las utopías renacentistas y de la mente afiebrada de algunos cronistas y conquistadores españoles: el hallazgo de la tribu de las Amazonas por Orellana cuando viajaba en aguas del gran río hacia el levante. ...Un indio que fue interrogado reveló que las tierras de estas mujeres eran muy extensas y que su dominio se ejercía sobre varios pueblos que les pagaban tributos. ... Según testimonios posteriores que dieron los indios al padre Acuña, al naturalista francés La Condamine, y a otros, las amazonas, llamadas *icamiabas* o *cunhas-tecoimas*, eran una congregación de mujeres habituadas al manejo de las armas<sup>46</sup>.

Si las mujeres robaron a los hombres el Yuruparí o los hombres lo robaron a las mujeres es cuestión que no se ha explorado lo suficiente y que representa un interesante filón en la investigación sobre el mito, aún cuando la finalidad de esta discusión no debe ser, probar la supremacía de un sexo sobre otro, sino armonizar las relaciones entre ambos, celebrar la fertilidad de la naturaleza y conocer una historia que refiere el origen de una definición de los roles de los géneros.

Se sonrió pensando en los engaños de las ambiciosas mujeres, dándose cuenta que aunque la población estaba compuesta de una buena cantidad de hombres, hermanos de la Seucy de la tierra, no tenían sin embargo

---

<sup>45</sup> REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. Op. Cit.

<sup>46</sup> ORJUELA, Héctor H. Yurupary, el Popol Vuh. Op. Cit.

ningún poder decisorio, tanto se doblegaban a la voluntad materna... Las mujeres, que hasta entonces eran las únicas que dirigían los asuntos del pueblo, quedaron descontentas al ser excluidas de la futura reunión y se prometieron deponer a quien en tan mal momento habían elegido *tuixáua*, disculpándose por ello en el hecho de que él aún no había recibido los ornamentos de jefe<sup>47</sup>.

Lo importante es que el mito está relacionado con las fuerzas primigenias de la fertilidad, que alude a la asignación de los roles femenino y masculino y a la reglamentación de la pulsión humana del deseo. ¿En qué momento y por cuáles razones fue obligatoria la reglamentación de las fuerzas humanas de la fertilidad?

Según Stephen Hugh-Jones (1979), el climax del ritual tiene su lugar cuando se quema el breo dentro de su cuya. Este es el principio femenino del ritual pues, según el mito, la vagina de *Romi Kumu* tiene la forma de la colmena de abejas de la que se extrae el breo. Los participantes utilizan toda la parafernalia ritual, es decir, tabaco, coca, pintura, breo, plumaje, flautas y trompetas que simbolizan y reconstruyen el cuerpo de la Anaconda Ancestral<sup>48</sup>.

Mucho se ha estudiado el mito desde su realidad bibliográfica, más su ritual, oficiantes y contexto, se reserva para las comunidades que, no sólo lo conservan y reactualizan en sus experiencias rituales, sino que además siguen considerándolo en la actualidad, un pilar fundamental de su filosofía y cultura. Para denotar la importancia y la diversidad de las investigaciones que se han realizado acerca del mito de Yurupary presentamos a pie de página un estado del arte<sup>49</sup> que nos da una idea de la trascendencia de su estudio en la reconstrucción de

---

<sup>47</sup> ORJUELA, Héctor. Ibidem.

<sup>48</sup> CAYÓN, Luis. En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna. 2002. Pág. 144.

<sup>49</sup> ARANGO FERRER, Javier. Dioses, brujos y héroes precolombinos, 1959. Raíz y desarrollo de la literatura colombiana. Historia Extensa de Colombia. Tomo 19. Editorial Lerner, 1965. BOLENS, Jacqueline. Mythe de Jurupari: introduction a une analyse, 1967. CAICEDO DE CAJIGAS, Cecilia. El poema de Yuruparí, 1986. Mitopoemas: Fábulas y leyendas de Yuruparí, 1987. Yuruparí, antología poética. Colección de poesía Quinto

memorias relacionadas con fenómenos de poblamiento, vida espiritual, procesos sociales y culturales e incluso vida cotidiana de las comunidades nativas de América. Además de ello, el estudio de las versiones orales nos permite acceder a los testimonios de primera mano sobre las historias, leyendas y tradiciones que han trasegado de boca en boca y de generación en generación, portando el saber y el sentir de estos pueblos milenarios.

---

centenario. Editorial Tiempo Presente. Ediciones Centenario, 1990. Origen de la literatura colombiana: el Yuruparí, Ediciones Universidad Tecnológica de Pereira. Serie Humanística. N°4 Pereira, 1990. CAYÓN, Luis. En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna, 2002. CORREA, Françoise. Relatos míticos Cabiyarí, 1989. Relatos míticos Cubeo, 1992. GALEANO, Eduardo. Las Estrellas. En: Memoria del Fuego. I. Los Nacimientos, 1995. GUZMÁN, Antonio (*Miru Píúu*) y JAMES, Ariel José. *Masá Bëhkë Yurupary*: mito Tukano del origen del hombre, 2003. HUGH-JONES, Stephen. The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology en Northwest Amazonia, 1979. LUQUE, Miriam et al. Vigencia del Mito de Yuruparí, 1993. MAZZOLDI, Bruno. Negro de Yuruparí: Púrpura de Prince, 1988. ORJUELA, Héctor H. Yuruparí, epopeya indígena suramericana, 1982. Yuruparí, mito, leyenda y epopeya del Vaupés, 1983. Yuruparí, la aventura mítica del héroe, 1984. Estudios sobre literatura indígena y colonial, 1986. Mitopoemas: Fábulas y leyendas de Yuruparí, 1987. Yuruparí, el Popol Vuh suramericano, 1993. ORTIZ, Francisco. Yuruparí, mito y leyenda epopéyica del Vaupés, 1986. OSORIO DE NEGRET, Betty. Género y lenguaje simbólico en el Amazonas. PALMA, Milagros. REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. Yuruparí. Studies of an Amazonan Foundation Myth, 1996. Aspectos biológicos y sociales del Complejo de Yuruparí en el territorio del Vaupés Colombiano. En: Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del Noroeste Amazónico, 1997. SANTA ARCINIEGAS, Gabriela. Yuruparí como elemento literario colombiano, 1999. SILVA VALLEJO, Fabio. El Mito de Yuruparí, 1998. VALENCIA SOLANILLA, César. Las enseñanzas de Yuruparí, 2000. VESGA NUÑEZ, Omar. Yuruparí, el hijo de las Pléyades que fundó una nación en el Vaupés, 2003. VILLA PÉREZ, Diego. La Leyenda Sagrada del Yurupary.

## 2. DIVERSOS CONTEXTOS DE LA PALABRA EN EL AMAZONAS COLOMBIANO

*Debemos agregar que, para las sociedades tradicionales, todos los actos de la vida corriente han sido revelados ab-origine por dioses o héroes. Los hombres no hacen sino repetir infinitamente esos gestos ejemplares y paradigmáticos<sup>50</sup>.*

Muchos análisis se han realizado sobre las expresiones de la oralidad y las diversas formas del diálogo en los mundos indígenas de nuestro país, desde los puntos de vista etnográfico y antropológico, pero aún hay mucho terreno por explorar en relación con estas formas de oralidad, con las herramientas de la lingüística y la literatura: los **diálogos rituales en la maloka** durante las ceremonias o fiestas tradicionales que son a la vez espacio-tiempos dedicados al recuento de la historia y al aprendizaje y práctica de complejas técnicas de memorización; las **técnicas orales del chamán**, quien hace uso de los diferentes niveles y poderes vibracionales de las palabras en alusión a universos espirituales a los que accede a través de los mitos y narraciones cosmogénicas, para producir curaciones a los enfermos y para “curar el mundo”; las **técnicas de conversación en el mambeadero** y por último, las **técnicas orales en el ejercicio del consejo** o espacios educativos donde los ancianos y las ancianas enseñan a los jóvenes reglas de conducta y les transmiten sus experiencias y sabiduría.

---

<sup>50</sup> ELIADE, Mircea. El Mito del Eterno Retorno. Madrid, Alianza Emecé, 1984.

## 2.1. EL CANASTO: TÉCNICA DE CONVERSACIÓN Y DE MEMORIA

En algunas de las comunidades Uitoto del Amazonas habitantes del Resguardo Ticuna-Uitoto de las inmediaciones de Leticia, pudimos observar la técnica de “tejer canasto” como ritualización y formalización del diálogo en la maloka y como nemotecnia. “Tejer un canasto” en el lenguaje tradicional implica ordenar el espacio ritual del mambadero, que generalmente se instaura en uno de los cuatro estantillos\* de la maloka, cerca del cual se colocan los pensadores o bancos para conversar y en el centro, el tabaco y la coca, elementos rituales básicos en el mundo indígena, en el arte de la conversación.

En el libro “Tabaco Frío, Coca Dulce”, el compilador Juan Alvaro Echeverry explica que en la tradición Uitoto el tabaco cumple la función de enfriar el pensamiento y la Coca de endulzar la palabra, dos requisitos fundamentales en el Arte de Conversar: el pensamiento frío es profundo y sereno y la palabra dulce es sabia y eficaz para llegar al corazón del interlocutor o interlocutora.

El espacio de la conversación es un espacio ritual y sagrado ya que al ser culturas orales, los momentos de más trascendencia en relación con la formación y transmisión del conocimiento, se producen en el mambadero, con excepción de los espacios propiamente rituales de las fiestas tradicionales. La conversación no es una manifestación más de la oralidad sino la más privilegiada y ritualizada de las formas de ella.

---

\* Una de las cuatro columnas que constituyen los pilares fundamentales de la maloka. Estas cuatro columnas de madera, que constituyen su estructura, le confieren su altura están relacionadas con la jerarquía espiritual del dueño de la maloka.

El mambadero es el espacio de consagración, de ordenamiento, de curación del mundo y de las enfermedades; el espacio donde se elucidan los temas más importantes para la comunidad, donde se toman las decisiones que afectan a todos y donde se tratan los temas particulares, se dan consejos y se produce la transmisión del conocimiento ancestral. Por eso el mambadero es el espacio ritual de la cotidianidad, porque la ritualidad por excelencia, es la de las fiestas de cosecha, las fiestas tradicionales.

La técnica del canasto es específica para los momentos en que los ancianos están analizando temas de interés para la comunidad y en los que es necesario basarse en los conocimientos tradicionales (llamar a los ancestros) y construir conocimiento a partir del diálogo. La metáfora del canasto hace relación al tejido que forman las voces y los conocimientos de cada uno de los hablantes, que se entrecruzan como los hilos de un tejido, resultando al final un artefacto imaginario que recoge la producción colectiva del saber y merece un nombre y un lugar en el mundo.

Después de largas horas de conversación alrededor de un tema específico y después de “traer” y “abrir” otros canastos elaborados con anterioridad, comienza el momento de “cerrar el canasto”; de esta manera finaliza la conversación: se resaltan los enunciados más importantes y se sacan conclusiones. Luego se da nombre al canasto, generalmente en referencia al tema alrededor del cual ha girado la conversación o al tema de una de las conclusiones principales.

El canasto lleno de conclusiones se *pone a enfriar* en algún lugar, generalmente cercano a aquel en que la conversación se ha llevado a cabo, donde queda a disposición de los hablantes para el momento en que sea necesario *abrirlo* y traerlo a una nueva conversación.



## 2.2. DIÁLOGOS RITUALES EN LAS CEREMONIAS SAGRADAS DE MALOKA

En la comunidad Yukuna que habita el Resguardo Ticuna-Uitoto de Leticia asistimos a las ceremonias sagradas que son señales de la permanencia de estas culturas frágiles y fuertes a la vez que sobreviven erguidas como la maloka sobre sus cuatro estantillos, en las palabras, los gestos, los cantos y los rituales característicos de sus culturas ancestrales.

La ritualidad del diálogo en la maloka durante la celebración de las fiestas tradicionales es otra forma notable de la oralidad. Sucede así: el dueño de la maloka, que ha invitado a cada uno de los participantes mediante la entrega de un elemento ritual, bien sea Coca (de uso tradicional) o Tabaco, se coloca en el centro de la maloka ataviado con su traje tradicional. Allí cada uno de los elementos tiene un significado preciso; frente a él se sitúa el invitado a “dialogar”.

En el centro el recipiente con la Coca, hoja sagrada. Comienza entonces una de las ceremonias más complejas y admirables del mundo oral indígena, en la que se usa la palabra hablada en verso y en lengua nativa, como transmisora de las historias ancestrales y los fundamentos de la cultura. El dueño de la maloka, en medio de todos y todas las invitadas a la fiesta, hace un recuento de la historia de la comunidad, desde que *Periyo* el primer cacique recibió de los dioses la maloka con todos sus elementos, usos rituales y cotidianos y se repite la sucesión de nombres y circunstancias que han resaltado en la vida de las sucesivas comunidades.

Es la historia sagrada, narrada desde los orígenes. El invitado asiente todo el tiempo, corrige y complementa esta larga sucesión de nombres, hazañas y narraciones que se expresan en la lengua

vernácula o dialecto tradicional y en forma de verso con ritmo, rima y asonancia, el cual termina casi siempre en la misma frase o palabra, lo que contribuye a destacar su carácter ceremonial. Tales afirmaciones son apoyadas y respondidas, luego de cada verso, por el compañero de diálogo que dice: “¡jeeeeee!”

Esta forma del diálogo ritual es diferente a la forma del diálogo-género como expresión de la interacción verbal que, en palabras de Ana Vivián Herrero<sup>51</sup>, sucede “cuando dos participantes están frente a frente en situación virtual de emisión y recepción y los dos emiten y reciben signos verbales y no verbales. El código que permite codificar y descodificar se construye en parte en el proceso de interacción”.

El diálogo tradicional de las ceremonias de maloka está previsto, poco o nada se improvisa allí pues lo que se recuenta es la historia o memoria de la cultura. No es una construcción a dúo de conocimientos que parte de las premisas de ambos interlocutores, sino una ceremonia de verificación de las historias de la cultura, dichas en verso, que sólo admite la corrección, a fin de que los datos que son emitidos correspondan al código cultural “oficial” o aceptado.

Más cercano del diálogo dramático que es como una puesta en escena: “El diálogo ficticio mimetiza, pues, el oral, pero es a la vez otra cosa, donde nada se deja a azar, todo está previsto y regulado en cierto modo ...El **diálogo dramático** tiene muchas analogías con lo dicho, pero también diferencias, ya que en la mayoría de los casos se construye para la ocasión específica del espectáculo ... Si se ha visto la conversación común como una estructura regular, el diálogo dramático se ha analizado como una organización aún más regular precisamente por su condición de realidad escénica<sup>52</sup>.”

---

<sup>51</sup> HERRERO, Ana Vian. Voces áureas. La prosa. Problemas terminológicos y cuestiones de concepto. CRÍTICÓN. Nums. 81-82, 2001. Centro Virtual Cervantes.

<sup>52</sup> HERRERO, Ana Vian. Op. Cit.

Otro fenómeno interesante y digno de resaltar es que en el diálogo tradicional en la maloka ambos dialogantes son sometidos a una “prueba de conocimientos” acerca de la historia de la cultura, pues si el dueño de la maloka reproduce un detalle, dato o una determinada parte de la historia de manera errada, el otro lo corrige poniendo en evidencia su error ante los y las presentes. Esta es una de las maneras de asegurar la eficacia y continuidad en la memoria del grupo social de las técnicas de oralidad como transmisoras de la historia y los saberes culturales.

Los cantos y bailes rituales de las fiestas tradicionales son también espacios de expresión cultural que garantizan la pervivencia de la lengua, de los vínculos sociales y la memoria de las culturas indígenas. Los bailes tienen lugar en las malokas y existen una serie de costumbres relacionadas con la preparación y la ejecución de ellos.

Aún hoy los espacios del baile son lugares excepcionales para el encuentro entre pares de la misma cultura, entre culturas y aún entre razas. Prueba y signo de que las culturas están vivas es la alegría con que se canta y se baila en las malokas contemporáneas; estos cantos y bailes han sido igualmente dictados por los dioses tutelares a los primeros hombres.

### **2.3. USOS DE LA PALABRA EN LOS MUNDOS INDÍGENAS**

En los mundos indígenas se usa de maneras muy diferentes la palabra hablada: cuando se va a contar un mito, una historia o una leyenda, se eligen los momentos y las personas apropiadas y de acuerdo con las enseñanzas tradicionales, cambia el tono, la vibración, la palabra, el símbolo y los ejemplos.

Es diferente la expresión oral de los abuelos y chamanes que relatan la génesis del mundo para curar en la lengua en que el mito se expresó por primera vez a las palabras que se usan para enseñar, para dar consejos, para interpretar los sueños y para profundizar en los problemas de la comunidad. Son también diferentes las palabras de los maestros y las maestras cuando relatan historias indígenas de animales y de espantos en español, fruto del trasvase de esa oralidad que han realizado antropólogos, sociólogos, lingüistas y los propios nativos. Otro nivel es el de las palabras habituales, las de los diálogos cotidianos en los que se mezclan distintos imaginarios en los diversos contextos mestizos.

En los mundos orales amazónicos una palabra puede tener diferentes significados y diversas interpretaciones. Por ejemplo *tabaco* significa alternativamente: símbolo, medicina, conocimiento, espíritu, aliento, hombre, palabra, planta. En el lenguaje simbólico se llama aliento de vida, abuelo. En el lenguaje espiritual, el tabaco es conocimiento, ciencia, medicina, hombre formador de la gente. Desde el punto de vista de la materialidad es la planta y en el discurso de formación se dice tabaco creador.

Conceptos como “madre del mundo” y “abuelo tabaco” son bases de una filosofía que es pieza clave en la configuración de un pensamiento dueño de sus propias dinámicas y explicaciones. Justo en un momento en que la especie humana se replantea el manejo que ha dado a los recursos de la naturaleza y en cierto modo, sucede un retorno hacia la madre, eterno femenino, madre del alimento y del sueño, encontramos pueblos que viven sus vínculos con la madre-tierra, se llaman a sí mismos guardianes de la naturaleza y poseen los secretos para conectar el mundo natural con el mundo espiritual.

Ello nos induce a la reflexión sobre el saber del mundo occidental basado en la dominación de la naturaleza, en el desconocimiento y el temor de los instintos naturales, en la oposición materia-espíritu que genera tantas culpas y nos permite replantear la desconexión que como herederos de esta búsqueda científica nos ha alejado de nuestras propias raíces que para bien de todos, aún existen.

También significa que el conocimiento del mundo natural no se opone a la ciencia del espíritu; al contrario, la naturaleza es una vía compleja hacia el mundo espiritual que permite que se fundan en un todo los opuestos, prefigurándose el paraíso que perdimos. “No busco decir que el chamanismo es equivalente a la biología molecular, sino que esta última constituye, para nosotros occidentales fragmentados, la perspectiva de aproximación más fructuosa a esta realidad HOLISTA que nos ha devenido tan extraña”<sup>53</sup>.

Dueños del paraíso pero esclavos de un mundo que se agota en su materialidad y que no puede trascender la existencia tridimensional, los pueblos indígenas con sus sabios y sabias, chamanes, contadores y cantores, sus mujeres que poseen la fuerza de la tierra, con sus bailes rituales para sostener y curar el mundo en las malocas-universo, han sido víctimas de la ignorancia humana acerca de su ciencia y filosofía, víctimas de una economía de extracción de los recursos naturales, que para vencer la naturaleza ha tenido que dominar y esclavizar a sus guardianes, no sin antes controlar su secreta sabiduría.

---

<sup>53</sup> NARBY, Jeremy. La serpiente cósmica, el A.D.N. y los orígenes del saber. Georg Editeur. Ginebra, Suiza. 1995. Takiwasi y Racimos de Ungurahui, Lima, Perú, 1997.

Muchos tratadistas entre ellos Jeremy Narby<sup>54</sup>, han afirmado que el saber chamánico no puede ser comprendido desde la misma perspectiva de la ciencia biológica, porque son diferentes los paradigmas de ambas ciencias, lógicas distintas, métodos distintos, maneras diferentes de acceder, conservar y transmitir el saber.

La palabra hablada en el contexto indígena amazónico no solamente sirve para el diálogo humano sino también para la comunicación con las plantas, los animales y los espíritus. La palabra como metáfora pronunciada en alusión a los mitos de origen conecta con el mundo antiguo, actual y futuro. Por la intermediación energética permite transmitir el conocimiento por medio de la intención, la gestualidad, la musicalidad, el contexto espacio-temporal, etc.

La palabra hablada asume una forma diferente en el arte de la conversación, en el arte de la curación, en el arte del canto y del baile, en el proceso de enseñanza-aprendizaje, en el proceso de transmisión de poder y autoridad y en el uso cotidiano. El lenguaje se expresa de múltiples maneras dentro de un sistema complejo de significados y metáforas que aluden al mundo del origen. Cada cosa, animal o planta tiene su escritura y transmite un conocimiento; además existe el lenguaje de los gestos, el de la curación y el de la música: cantos, flautas y tambores transmiten en la selva mediante códigos claros, mensajes que son enviados y recibidos por los interesados.

Es bueno anotar que en casi todas las entrevistas que sostuve con los sabedores indígenas, escuché decir que las palabras pronunciadas en la lengua nativa y de manera especial las que se

---

<sup>54</sup> NARBY, Jeremy. Ibidem.

refieren a la mitología, a la historia, a las curaciones y a los cantos, son intraducibles a otra lengua, ya porque no tengan equivalente en español, ya porque son palabras rituales de contenido sagrado cuya traducción está prohibida, ya porque la estructura de la lengua que es la materialización de una manera de codificar el mundo, es diferente a la estructura de la otra lengua, por lo tanto al traducir cambia el sentido, se altera la esencia y se desdibuja la misma manera de nombrar. Las oraciones que se pronuncian en los rituales de curación con referencia al mundo espiritual son palabras secretas que poseen una vibración específica que transforma la realidad, son llaves y porque lo son deben ser dichas en la lengua de los abuelos; por estas razones son llamadas palabras tradicionales.

Es necesario diferenciar dos aspectos: cuando el mito se dice con palabras pronunciadas de manera ritual mediante fórmulas exactas e invariables y cuando se cuenta como historia, admitiendo variaciones. La palabra indígena tiene varias líneas o significados diferentes: uno es el significado abreviado o metafórico, otro es el significado profundo, en el que habla la sabiduría y otro diferente es lo sagrado, lo que no se puede traducir, casi que ni se puede decir.

Con este trabajo no se está buscando un corpus de conocimiento -no se trata de recordar ciertos mitos, oraciones, nombres, etcétera. Al decir “la palabra de vida”, “la palabra por la que somos Gente”, más que a conocimientos, se está refiriendo a la memoria más esencial de todas, la memoria de lo que ellos son. Y ¿Qué es eso que ellos son? K̄nerāi lo dice bien claro:

... nosotros somos Gente de palabra de coca, tabaco,  
yuca brava, yuca dulce, maní -en verdad,  
somos sustancia de eso.  
¿Cómo podemos olvidar?  
no podemos olvidar<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> ECHEVERRY, Juan Alvaro. Tabaco Frío, Coca Dulce. Premios Nacionales. Colcultura. Bogotá, 1993.

Aunque la escritura descontextualiza y desgestualiza la palabra hablada, también produce evocaciones en el lector, transmite sabiduría y conocimiento, siempre que sea una palabra clara, sana y fría\* y quien la escriba tenga la honestidad, profundidad, capacidad y salud necesarias para producir esta transmisión.

Encontramos un mundo paradójico y complejo de intersección de las culturas al decodificar los lenguajes indígenas y realizar el transvase al alfabeto español: la escritura en la lengua que ha servido como instrumento de aculturación y colonización, ahora puede servir para recuperar memorias y lenguas extinguidas.

Por ejemplo en el libro “El mundo de los Uitotos” están tradiciones y visiones de mundo en español y en una lengua que hoy ya no existe. Al realizar el análisis comparado de estos escritos con las tradiciones y visiones de mundo actuales, se descubre una complejidad que aclara, alienta la memoria y permite asumir una perspectiva histórica.

La importancia de las transcripciones de la oralidad a la escritura para el mundo indígena, está relacionada con la curación de una herida profunda que ha generado la educación, la explotación de los recursos, la institucionalidad y la inserción de las comunidades en los modelos de la cultura occidental, pues los padres que han visto a sus hijos separados de la posibilidad de acceder al conocimiento tradicional por la sustitución que plantea la escuela, de los métodos y

---

\* En el mundo indígena amazónico, concretamente en la cultura de la llamada “Gente de Centro”, Huitoto, Muinane, Bora, Miraña, otras, se refiere a una palabra serena, alimentada por la sabiduría de la tradición y las leyes de origen, palabra de coca y tabaco.



contenidos del conocimiento, los ven ahora acceder a ella por medio de los libros que contienen las narraciones antiguas, producidos ahora por la cultura dominante.

Dentro de los esquemas de la enseñanza tradicional, las técnicas para enseñar a los niños, las niñas y los jóvenes las costumbres ancestrales incluyen largas conversaciones en la maloka donde se dan consejos y se cuentan leyendas y también la realización de rituales de preparación basados en rigurosas dietas y ejercicios de aislamiento y de resistencia que templan el espíritu de los jóvenes para acceder a las prácticas que están ligadas al conocimiento de las tradiciones.

Las largas recitaciones en verso por parte de los abuelos, las abuelas y los conocedores de la *palabra tradicional*, hacen parte de los ejercicios de enseñanza de las tradiciones; además la chagra\*, el río, las actividades comunitarias y las fiestas son también lugares de enseñanza. La escuela, como un elemento más de la transformación social a que se han visto abocadas estas comunidades, ha roto los esquemas y los espacios reales y simbólicos de enseñanza-aprendizaje, por lo cual las técnicas de memoria también han sufrido fisuras, lo que determina el hecho de que los jóvenes desestimen la importancia del aprendizaje de la tradición.

Este es uno de los mayores retos actuales en la tarea de recuperación y preservación del acervo de conocimientos de las sociedades indígenas. “La forma como se imparte la enseñanza, ajena a la dinámica social de las parcialidades, desestimula los espacios propios de transmisión del conocimiento, donde la parentela juega un papel fundamental (la chagra, la pesca, el fogón, las

---

\* Sembrado tradicional

mingas); la preparación afectiva para la vida comunitaria y el trabajo tradicional, no hacen parte del currículo”<sup>\*</sup>.

Hay que decir también que en la escuela, como resultado de la profesionalización de los maestros y maestras indígenas, se han realizado importantes procesos de revaluación del conocimiento tradicional. Muchos de los trabajos de conversión de las lenguas orales indígenas a la escritura alfabética realizados por comunidades religiosas con fines de evangelización, constituyen hoy guías importantes para la recuperación de lenguas en vías de extinción.

La letra como expresión básica de la cultura nacional ha entrado a formar parte de las culturas indígenas; por lo demás, muchos documentos escritos en el pasado contienen estudios, narraciones y testimonios antiguos de la oralidad. Si partimos de la dualidad palabra hablada-palabra escrita, llegamos a un mundo de paradojas donde encontramos que la palabra dicha ha sido escrita para decirla nuevamente. Descifrar los palimpsestos que resultan de la investigación y el seguimiento a estos rastros borrosos de la memoria constituye una tarea fundamental para los estudios culturales.

Los trabajos de transcripción de la oralidad indígena a la escritura alfabética deben fundamentarse en la discusión sobre “cómo se conoce”. Bien podemos decir a esta altura del trabajo que la hipótesis inicial se complejizó y profundizó: la literatura oral es un intento de acceder al mito *ab-origine*, pero un intento fallido sobre todo en los casos en que se ha partido de

---

<sup>\*</sup> Ensayo inédito acerca de la fiesta de la Pelazón entre los integrantes de la etnia Tikuna del Amazonas, escrito por Hugo Armando Camacho (Anexo F).

una mirada etnocéntrica, ya que se deja de lado la riqueza de los contextos en que surge la oralidad y se desconoce la pregunta inicial; pues el saber que está en la base de la escritura es uno y el que está en la base del pensamiento oral, es otro. Esta ruta nos prepara y muestra el camino para descubrir y amar la riqueza de la diferencia.

Lo anterior significa que los trabajos de transcripción de la oralidad a la escritura que han comprendido y guardado toda la ritualidad que es propia del mundo indígena, nos permiten iniciar el camino hacia el conocimiento de esta compleja manera de vivir que tantos consideran “elemental” y “primitiva” y nos abren la puerta de estos mundos para nosotros aún misteriosos, mágicos, conmovedores.

La llamada literatura Oral en su intento de acceder a los mitos aborígenes nos plantea muchas otras cuestiones a resolver: para empezar la literatura se refiere al fenómeno escrito de la letra, por lo tanto la expresión “Literatura oral” nos colocaría frente a un contrasentido.

La oralidad aborígen no parece tener como explicación la ausencia de una forma de escritura sino la necesidad de sentir vivo el mito de manera permanente. Los mitos aborígenes se transmiten de generación en generación por la vía de la oralidad porque cada actualización es diferente y está relacionada de manera íntima con *el aquí y el ahora*, es dinámica.

La oralidad se relaciona con el fluir de la vida que no cesa, por lo tanto escribir un relato oral nos plantea un cambio de códigos fundamental que de todas maneras altera la esencia del acto de contar. La escritura sería una técnica de memoria, la oralidad una señal de interacción con el fluir

del mundo-tiempo personal y presente. “Los indígenas siempre han tenido un conocimiento, por decirlo así, natural, que no se ha aprendido de un libro a otro, sino que se viene aprendiendo desde las personas. Los libros son una reunión, una reducción de toda esa forma de ver y conocer las cosas. Escribir esa palabra es plasmar una inexactitud, es como reducir el conocimiento”<sup>56</sup>.

La oralidad hace una relación distinta del pasado, el presente y el futuro. La tradición está presente pero siempre se está renovando. Algunas de las cuestiones a las que se enfrenta el investigador de las culturas orales son comunes a las de otros ejercicios de traducción: encontrar la palabra justa que dé voz a una expresión que tiene una fuerza y un significado concreto en la lengua inicial, trasvasar la musicalidad de las palabras y las expresiones y lograr cohesionar el sentido de cada idea.

Además el trasvase del texto oral en escritura alfabética comporta unos retos de más: dar cuenta de las diferencias fundamentales entre las distintas maneras de nombrar y de configurar las realidades de una y otra lengua, de uno y otro mundo; es necesaria la construcción de puentes que relacionen ambas culturas: aquella desde la que se pronuncia el texto oral y aquella en la que se realiza su escritura alfabética.

Las muestras más importantes de la oralidad en el Amazonas se dan en espacios rituales: la fiesta y la conversación en el mambadero que generalmente suceden en las malokas, con la participación de la comunidad y los dueños de la maloka, los abuelos y las abuelas en la dirección

---

<sup>56</sup> BECERRA, Eudocio. El sentido de nuestra palabra de poder. En: Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo”. JAMES, Ariel José et al. Instituto Colombiano de Antropología e historia. Bogotá, 2004.

de los rituales. Largas enumeraciones y recuentos de memorias antiguas pronunciadas en las lenguas indígenas, en verso, bajo unos códigos estrictos, que suponen la aplicación de complejas técnicas de memoria, de narración y de gestualidad y acciones muy concretas. Durante horas los abuelos dialogan frente a frente en contextos rituales realizando extensas genealogías y recontando memorias y mitos para ordenar el mundo. “La tradición oral es por excelencia, la variedad y la reiteración. Cada sabedor de historias le imprime a los relatos su propia experiencia, contenidos en una fuerza expresiva con relieves de tonalidad y texturas rítmicas diferentes, aspectos estos, que constituyen su verdadera riqueza”<sup>57</sup>.

Además las complejas técnicas de memoria que hacen parte de los mundos orales amazónicos incluyen la utilización de las plantas de poder; como vimos, la palabra de Tabaco y Coca está relacionada de manera simbólica con seres ancestrales que son los dueños o los espíritus de estas plantas, por lo tanto el ejercicio de la memoria está también íntimamente relacionado con esta estructura etno-botánica.

Más allá de la cuestión meramente retórica el investigador-transcriptor-traductor debe encontrar la manera de nombrar las realidades míticas que fundamentan la vida de estas culturas. Realmente este diálogo de culturas genera polifonía, permite construir espacios donde se intersectan visiones de mundo que tienen en común la palabra poética y la palabra mítica. Transferencias... resonancias... intersticios donde se devela la palabra en alusión al mito. Compartir una metáfora alude a poner en común dos universos, dos cosmovisiones, a crear metas compartidas es un acto de comunicación y comunión.

---

<sup>57</sup> CAMACHO, Hugo. Op. Cit.

Usualmente las narrativas indígenas son traducidas en forma de prosa. Mucha de la fuerza expresiva del Kɨnerai -que es la fuerza del arte oral del cual es el partícipe y transmisor- se desvirtúa en una traducción en prosa. Tal forma de traducción obliga a eliminar o suavizar lo que es justamente más expresivo y notable de su arte oral: pausas, intercambios con el compañero de conversación, reiteraciones, recurrencia de expresiones, largos listados<sup>58</sup>.

Mucho antes de estar preparado para el trasvase se realizó por parte del investigador-traductor-transcriptor un largo proceso para acceder al universo mítico de Kɨnerai relacionado con la ritualización de los actos de escritura, con la inserción en el mundo uitoto por medio de la metáfora, donde la palabra es semilla de abundancia, la recolección de textos es canasto, el acto de enfriamiento de la palabra es devolver a la comunidad el fruto del trabajo, la cura de la palabra es la transmisión del poder del tabaco que es memoria ancestral que se vuelve autoridad, para que amanezca la abundancia.

Aquí se desembaraza de largas disquisiciones y suelta una palabra que va derecho a buscar las cosas -no una explicación o una exposición, sino un conjuro para generar fuerza. Esto se manifiesta claramente en la forma y en el contenido del texto. Formalmente el texto procede en versos cortos, entonados monótonamente y marcados por continuas respuestas del compañero. Esto crea un tono general que se aleja dramáticamente de un estilo prosaico y se aproxima más al ritmo de una letanía. Esa sucesión de versos cortos genera una fuerza peculiar que es en sí misma una expresión del contenido...

Otro elemento formal, también presente en otros textos, son los paralelismos y las listas de actividades. Por paralelismo quiero decir secuencias de líneas con estructura similar donde hay un elemento que va cambiando. Un ejemplo es:

---

<sup>58</sup> ECHEVERRY, Juan Alvaro. Op. Cit.

De parte de la mujer, la fuerza  
está en el casabe,  
está en la olla de ají,  
está en el caldo de yuca dulce,  
está en la piña,  
está en la uva,  
esa es la verdadera fuerza.

Estas estrofas -a través de recitaciones, nombres e imágenes de trabajo- van describiendo el ciclo anual del trabajo hortícola. Su intención no es, sin embargo, descriptiva. Este texto es un conjuro, una oración. En las reiteraciones, los listados y los nombres está su poder<sup>59</sup>.

Asumir el estudio de las sociedades indígenas como “patrimonio arqueológico de la nación” o como “historias culturales o preculturales ya superadas”, nos hace perder la posibilidad de evaluar la rica y compleja tradición original de estos pueblos que han sido llamados misteriosos, esotéricos, mágicos, por desconocimiento y por incapacidad de aceptar otras maneras del conocimiento que posee claves aún no descifradas por la mentalidad occidental para el saber del mundo espiritual y el mundo biológico, además de la inmensa riqueza histórica e imaginativa que nutre con su fuerza el acervo creativo de la especie.

---

<sup>59</sup> ECHEVERRY, Juan Alvaro. Op. Cit.

### 3. PALABRAS QUE CURAN:

#### RELACIÓN DE LA MEMORIA CON LA SALUD DE LA CULTURA

(jira)\*

Eiño komuiya ikurimo  
eiño rihei moziñokaiyanona

Iekoni eiño dirimai i-ibena  
fairibina ibina mozikaide

Eiño jaibikiño jagiyina  
kue mameridoiga  
Eiño riero buinaiño jagiyina  
kue mameridoiga  
Bibimo kue mameridoiga  
naimekii jagiyi  
farekai jagiyina  
kue mameridoiga

Eiño nozeko buinaiño jagiyina  
kue mameridoiga  
Eiño jirueiño jagiyina  
kue mameridoiga  
Eiño zuuiyaiño jagiyina  
kue mameridoiga  
Eiño nozeko buinaiño jagiyina  
kue mameridoiga  
Eiño jifaiya buinaiño jagiyina  
kue mameridoiga  
Eiño nozeko buinaiño jagiyina  
kue mameridoiga  
kue zuitaridoiga

Eiño fareka buinaiño jagiyina  
kue mameridoiga  
naimere kue mameridoiga  
Eiño mazakaiño jagiyina  
kue mameridoiga  
manaí kue fuuridoiga  
manaí kue naimeridoiga

**(fuuka)**

---

\* En forma de canto



(oración)\*

En el seno vital de la mamá  
en la matriz de la mamá se forma

Entonces la hoja de la Madre de d̄ir̄imao  
se forma flotando en el agüita

Aliento de la Madre de jaibiki\*  
estoy nombrando

Madre aliento del rocío húmedo  
estoy nombrando  
En esta agüita estoy nombrando  
aliento de agüita dulce de n̄imek̄ii\*  
aliento de yuca dulce  
estoy nombrando

Aliento de la Madre de nozekue\*  
estoy nombrando

Aliento de la Madre húmeda  
estoy nombrando

Aliento de la Madre del alivio  
estoy nombrando

Aliento de la madre de nozekue  
estoy nombrando

Aliento de la Madre de la embriaguez  
estoy nombrando

Aliento de la madre de nozekue  
estoy nombrando  
estoy desatando

Aliento de la madre de yuca dulce  
estoy nombrando  
dulcemente estoy nombrando

Aliento de la Madre de maní  
estoy nombrando  
con tranquilidad estoy soplando  
con tranquilidad estoy endulzando (soplo)

---

\* Pronunciada por Hipólito Kandre K̄nerāi. En: Tabaco Frío, Coca Dulce. Op. Cit.

\* Planta herbácea de uso medicinal (indeterminada)

Es posible pensar que la figura del poeta no existía en nuestros territorios antes de la llegada de los europeos pero que si había una palabra mágica o sagrada de la que era portador el chamán o sanador de la tribu o clan, palabra encargada de transmitir por la vía de la oralidad la conciencia mítica de la cultura.

Siguiendo esta hipótesis se realizó un rastreo de algunos textos amazónicos que aún conservan su oralidad, a través del estudio de sus transcripciones, la realización de entrevistas y el acercamiento a experiencias rituales y vitales de comunidades indígenas colombianas. Las siguientes son algunas reflexiones en torno al texto *“Tabaco Frío, Coca Dulce”* en el que se transcriben las palabras del taita Hipólito Candre-Kñnerai del predio Putumayo, Premio Nacional de Colcultura 1993 de *“Literatura Oral Indígena”*.

Esta Palabra de trabajo \*  
no nace sólo de mi corazón.  
Esta Palabra de trabajo  
es la Palabra del Tabaco y la Coca  
que nuestros abuelos trajeron desde antes.  
Con ella yo he mantenido la oración.

Con la palabra del tabaco y la Coca yo he pedido  
para hacer que mis niños crezcan  
para conseguir comida para mis niños.  
Yo he mantenido la oración  
porque esta Palabra de Tabaco  
es Palabra de vida, la Palabra de nuestra vida.

.....

Con este aliento, cuando el niño de mi vecino está enfermo  
él me dice: "Sopla mi niño con ese aliento que tienes".  
Entonces, yo lo soplo con ese aliento,  
lo soplo y él se alivia.

---

\* Transcripción de las palabras pronunciadas por Hipólito Kandre Kñnerai, durante la recepción del Premio Nacional de Literatura Oral Indígena otorgado por el Ministerio de Cultura en 1993.

Y así, mi abuelo tenía antes ese aliento  
y mi padre así lo tenía  
y así hoy lo tengo yo.

Ahora llegó aquí (a la ciudad)  
mi Palabra de hacer Tabaco y Coca llegó aquí  
para los mayores (abuelos) de este lugar.

Y ellos escucharon y vieron y dijeron que estaba bien;  
por eso preguntaron, porque en realidad es buena;  
si fuera mala, no hubieran preguntado.

Es en realidad buena palabra, una bella palabra,  
es agradable escucharla,  
porque es Palabra de Tabaco y Coca del Padre,  
y la Madre habla con Palabra de Yuca dulce.

.....

Por esa razón les gusta a los mayores de aquí, quieren escucharla  
ellos quieren saber acerca de ella.

Talvez quieren que sus hijos aprendan también sobre ella;  
ellos dicen es una buena Palabra.

En verdad, por eso yo me curé aquí, hoy;  
porque ellos lo dijeron así, yo me curé<sup>60</sup>.

Sobre la escritura del libro “Tabaco frío, coca dulce”, basado en las palabras rituales del taita Hipólito Kandre entrevistamos a varios profesores y expertos de la comunidad y al propio investigador-traductor-transcriptor, profesor Juan Alvaro Echeverry:

El creador del mundo dictó las normas para cultivar la palabra: hay que sembrar la coca, coger la hoja, tostarla, pilarla, mezclarla con ceniza, cernirla, mambear. Hasta ahí ordenó la ley del origen; cuando se hace eso no se está infringiendo la ley. Si se le inventa otra cosa se está infringiendo la ley natural. Así la ley del origen autorizó el uso de la palabra: pensamiento, palabra, obra. Esta palabra no debe estar reflejada en un escrito sino que tiene que verse realizada, hay que *hacerla amanecer* en obra. Por eso Hipólito lo que hizo fue adecuar el trabajo de transcripción de la palabra al contexto ritual, para conseguir una

---

<sup>60</sup> KANDRE KĪNERAI, Hipólito. Op. Cit.

herramienta de enseñanza para los niños y niñas, para los jóvenes que vendrán...\* .

Esta palabra la saqué  
de donde no se puede sacar,  
y hoy así la cuento.  
Y el que no sabe dirá que son mentiras;  
dirá así, pero esto tiene poder, tiene palabra,  
tiene aliento –  
son Cosas de Poder<sup>61</sup> .

No está permitido por la ley de origen hacer pasar el pensamiento a un libro, ahí no hay obra. Lo que hizo Hipólito fue debido a la situación actual. Hipólito pidió permiso al Espíritu de Tabaco para hacer algo no ordenado por la ley de origen. Para que el hombre blanco sepa cómo es el pensamiento de nosotros. El Espíritu le dio permiso, por eso salió un buen resultado. Así mismo ocurre con una maloka, no hay necesidad de decir salió bien o salió mal, sino que cuando hay permiso, hay fundamento y hay resultado, la maloka se ve.

El canasto es simbólico, es el canasto de la inteligencia, de la sabiduría. Lo que hizo Hipólito fue pedir permiso al Espíritu de Tabaco para crear un canasto diferente a los tradicionales, el canasto de libro. Convertir la palabra en un canasto de aprender. El canasto de conocimiento se hace real en la curación, en el canto, en el trabajo. El canasto del libro, ¿cómo va a servir? Puede servir para cosas malas, confusiones o para cosas buenas. Si no se utiliza para obtener un resultado, entonces este libro no sirve. Para que el conocimiento que queda en el libro pueda amanecer, para que se vuelva realidad, hay que convertirlo en material útil. Puede ser trabajado para la pedagogía en las escuelas. Un trabajo se vuelve pedagógico, cuando se lleva a la práctica.

Toda enseñanza oral en una cultura tradicional está preservada de la difusión; a ello se debe justamente su carácter oral. De algún modo se concibe que la enseñanza es comunicable, puesto que, fuera de la intimidad entre maestro y discípulo que implica la oralidad, el contenido de la enseñanza podría ser fácilmente desvirtuado\* .

---

\* CONVERSACIÓN con Juan Alvaro Echeverry. Leticia, Amazonas, 2000.

<sup>61</sup> KANDRE KNERAË, Hipólito. Op. Cit.

\* CONVERSACIÓN con Hernán Moreno, líder indígena de la zona de Araracuara y profesor especialista en el tema de la educación propia. Amazonas, 2000.

La palabra que dejaron los abuelos es palabra de vida y es palabra viva porque viaja en la voz y en el aliento, generación tras generación, sosteniendo en la raíz, el árbol de las culturas.

Esta Palabra es la manifestación de la vida-creadora, vida multiplicadora de actividad. El trabajo de cultivar las plantas y el trabajo de levantar una familia, esto es la vida; por esta razón esta Palabra es llamada “Palabra de vida”. Lejos de ser una creación, la Palabra de vida es la última manifestación de un trabajo cumplido. Un maduro corazón de hombre, que ha levantado una familia, cuya esposa está produciendo alimento y aumentando la vida está lleno y entonces su corazón habla cordialmente y con verdad.

La palabra de conocimiento para la Gente de Centro; Uitoto, Muinane, Ocaina, Andoke y otros es Palabra de Vida, también llamada Palabra de Tabaco y Coca. La Coca y el Tabaco son plantas que cultivan los indígenas amazónicos con las cuales incrementan su conocimiento, despiertan y observan la evolución de la vida. Con ellas aconsejan, curan y hablan. Esta es la razón por la cual la estas dos plantas son paradigmas del trabajo agrícola y de la fundación de una familia. Las palabras de un hombre maduro, (completo), son aliento de tabaco y coca, esto es, la expresión del trabajo de su vida. Esta Palabra-aliento es entonces usada para aumentar la vida. Con esta Palabra él aconseja los niños y además con ese aliento él cura.

Las palabras son puentes que comunican el pasado con la actualidad y con el futuro y une los mundos. La palabra ya experimentada, que contiene conocimiento y sabiduría, es palabra-semilla, transmite experiencias, sabiduría, prácticas, comunica con el origen y puede curar el mundo. El texto es infinito: se compone de aliento, gestos, música, imágenes, cifras, códigos... texto es el

mundo indecible del pensamiento, texto, el mundo irrepresentable de las imágenes. El texto fluye en el tiempo y en el cuerpo.

El uso de la palabra sagrada por parte del abuelo está ligado a la metáfora, lo que implica el conocimiento de la carga, los efectos y la eficacia transformadora de la palabra.

Se usan las metáforas como armas de ofensa y de defensa. Esta es la manera como habla el mundo de la espiritualidad. Las metáforas son las palabras que transforman eficazmente el mundo. Se conocen como palabras mágicas. Hay momentos en que se usa la palabra para algo negativo; en este caso se utilizan palabras espirituales tradicionales que no se pueden interpretar con la palabra común y mucho menos se pueden expresar en una lengua diferente como es el español. Existen las palabras invisibles, palabras mudas, que se relacionan con el manejo de los gestos, la energía y el lenguaje espiritual<sup>62</sup>.

El fenómeno literario está relacionado simbólicamente con el libro y directamente con la palabra escrita. En los universos orales lo que se escribe es lo que nació para olvidarse o sea aquello que es transitorio. Lo realmente importante no se olvida, está presente en el cuerpo como conocimiento y en la naturaleza donde todo tiene un carácter simbólico y es interpretado de acuerdo con códigos establecidos culturalmente. Todo fenómeno es susceptible de ser leído, toda cosa en el mundo tiene su escritura y en los sentidos que han desarrollado las culturas están las claves para interpretar estos códigos que conectan el mundo de los fenómenos con el mundo espiritual.

---

<sup>62</sup> CONVERSACIÓN con Célimo Nejedeké Jifichu. Leticia, Amazonas, 2000.

Existen escritos meramente anecdóticos y otros evocadores e inspiradores. Al escribir codificamos los pensamientos y los sentimientos, al leer decodificamos a partir de los propios códigos que son fruto y resultado de la experiencia, la educación, la cosmovisión, etc. La palabra indígena es rica en metáforas y es evocadora de lo trascendente. Hay en ella un nivel de comprensión que remite al mundo espiritual.

Los beneficios del estudio de este tema son el redescubrir elementos de análisis y reflexión sobre fenómenos de interculturalidad producidos por el encuentro de diferentes visiones de mundo, para enunciar, respetar y amar la diferencia.

El acto de preguntar a un anciano se llama *robar el conocimiento* porque él ya no tiene la función de producir conocimiento sino de encausar y aprobar los diferentes análisis que se realizan para comprobar que sean coherentes con la mitología y sabiduría tradicional. La sabiduría y el conocimiento se alimentan con su propia transmisión, así como el alimento que se daña si se guarda o si no se sabe almacenar<sup>63</sup>.

¿Qué poder tienen los encantamientos, conjuros, palabras de sanación, cuando se escriben? ¿Hay aliento en la palabra escrita? ¿Cómo es ese aliento? ¿Qué significa escribir en el mundo indígena, de acuerdo a la tradición de los antiguos? ¿Qué universos simbólicos y arquetípicos evoca la palabra?

La escritura en el mundo indígena es para decir cosas que se pueden borrar, es un fenómeno transitorio; las cosas importantes no se olvidan, dada su importancia y dada la forma específica de su enseñanza (experiencias fuertes, rituales, ejemplos, metáforas). La instrucción por medio del ejemplo y la comparación conecta el proceso de enseñanza-aprendizaje con el mundo

---

<sup>63</sup> CONVERSACIÓN con Célimo Nejedek Jifichu. Leticia, Amazonas, 2000.

mitológico en el cual ya sucedieron todos los fenómenos; esos acontecimientos son ejemplos de comportamiento y normas de conducta. La metáfora es utilizada por los mayores, la gente de conocimiento, para desviar o destruir los efectos de una situación negativa; se sustituye la referencia directa como una manera de suavizar las palabras y el sentimiento. Puede ir desde el gesto sencillo hasta elaboradas comparaciones que refieren los asuntos importantes de una manera inteligente y elevada.

El estudio de la metáfora implica el conocimiento de la carga, los efectos y la eficacia transformadora de la palabra. Se usan las metáforas como armas de ofensa y de defensa. Esta es la manera como habla el mundo de la espiritualidad. Las metáforas son las palabras que transforman eficazmente el mundo. Se conocen como palabras mágicas. Además todas las cosas que hay en el mundo son fuentes de información y conocimiento: en las plantas, los animales, los fenómenos, las cosas, hay algo escrito. No todas las palabras se fabrican en la mente, hay conocimiento que se fragua en la intuición, la percepción, el sentimiento. El conocimiento es la voz de la sabiduría. “La sabiduría habla al conocimiento, el conocimiento alimenta la palabra y la palabra debe llevarse a la práctica”\*.

La palabra hablada en el mundo indígena se compone de unos elementos principales que no se pueden confundir. En primer lugar se forma con varios tonos de acuerdo con el tema, tiempo y lugar, de acuerdo con el propósito y la referencia; la palabra es diferente según el grado o jerarquía de la persona que escucha, su edad, sexo y conocimiento. Según el principio u origen, cambia el uso y su interpretación.



Toda palabra hablada tiene variaciones en el tono, el tema, la referencia y el sentido. Una misma palabra adquiere una significación diferente según se refiera a un aspecto invisible, a la naturaleza, al ser humano, al pensamiento, a la energía, a la intención, a los símbolos o a los trabajos.

Cada palabra tiene su origen y su relación con la práctica. La palabra hablada es un “ser” compuesto por cuatro orígenes principales y se pronuncia con referencia a uno o a los varios orígenes según el propósito. Por ejemplo, se habla de jugar como deporte, como trabajo, como maldad, como práctica. La palabra hablada está compuesta por energías positivas y negativas y produce igualmente efectos positivos o negativos.

Cuando decimos *Tabaco frío* estamos aludiendo a un pensamiento sereno, capaz de dominar cualquier situación y cuando decimos *Coca dulce* nos referimos a la correcta utilización de la palabra fuerte o mala y al manejo de la palabra buena para que ésta se convierta en energía que produzca vida. En algunos casos las palabras se cruzan de positivo a negativo o de negativo a positivo; la palabra de formación, es mixta. Por ejemplo se puede maldecir, llamar la atención y hasta insultar, con palabras buenas y al contrario, se puede hablar de vida con palabras malas. Todas estas maneras de pronunciar la palabra están relacionadas en cada caso con la intención y la información que se envía o se recibe y de acuerdo con la capacidad de las personas.

En el campo de la salud es donde encontramos las palabras más complejas. Para curar la enfermedad y para curar el mundo se alude a los mitos, se va al tiempo del origen y se organiza allá lo que está dañado acá, para producir un efecto de curación. Por eso se habla de un acontecer indefinido en el tiempo que liga los mundos pasado, actual y futuro. Existen unos tonos definidos para pronunciar las palabras de aliento;

---

\* Palabras de tradición en la cultura de la gente de centro en el Amazonas colombiano.

existen también palabras que contienen espíritu o palabras para la formación y palabras generativas. Los mitos están compuestos por versos, metáforas, concejos, espíritus, ejemplos, costumbres, orígenes, pensamientos, prácticas y reflexiones, que contienen un poder de transmisión de buenas o malas intenciones.

Para conocer y transmitir los mitos, se oye, se analiza, se habla, se siente, se capta con todos los sentidos y órganos que conforman el cuerpo humano y sus componentes materiales y espirituales. Los mitos se componen de diferentes palabras que orientan, capacitan, informan, enseñan, atraen, sanan, conectan, previenen, proyectan, hipnotizan, profundizan, reglamentan, determinan, materializan, justifican, habilitan, transforman y enfocan. La palabra hablada no tiene término; cada vez que se pronuncia, alude a un mito partiendo del mismo punto\*.

En el viaje de nuestra conciencia humana pasamos por la guerra, el desconocimiento y la colonización; al descubrir la importancia del mensaje de un nuevo mundo vislumbramos, sin comprender aún, el espacio-tiempo en el que se tejen visiones de mundo diferentes que aportan otros elementos a la conciencia de la vida. La palabra clara une los mundos. La palabra ya experimentada contiene conocimiento y sabiduría, es palabra-semilla que transmite experiencias, sabiduría, prácticas, comunica con el origen y puede curar el mundo.

El diálogo de los sentidos con el pensamiento de la sabiduría, la apertura a otros niveles de percepción, la inteligencia sensible, nos conduce al gran acervo de memoria colectiva y de memoria individual que está *escrito en el cuerpo*. Al juntar las manos, por ejemplo, se compacta nuestro circuito energético y podemos acceder a mayores niveles de conciencia.

Además es necesario saber que los puentes entre los mundos están poblados de dueños, plantas de poder, espíritus que pueblan los ámbitos de la selva, seres mitológicos y hombres y mujeres

---

\* CONVERSACIÓN con Célimo Nejedeké Jifichu, asesor Indígena del proyecto. Leticia, Amazonas, 2000.

sabias que conocen los vínculos entre los diversos mundos. La palabra es un aliento que se creó antes del principio, es el fundamento de la espiritualidad; es la gran energía que emite los diferentes sonidos, reflejos, pensamientos, olores, colores, canciones, decisiones, que comunican los orígenes que conocemos a través de las diferentes mitologías.

“Del mismo modo, en la India, se antepone el poder de la Palabra Hablada (Vac) al poder de los propios dioses. “De la Palabra Hablada dependen todos los dioses, todos los animales y todos los hombres... La Palabra es lo imperecedero, es el Primogénito de la ley eterna, la madre de los Vedas, el ombligo del mundo divino”<sup>64</sup>.

Para descifrar los mundos de la espiritualidad hay que cumplir, valorar y defender las normas que impone la tradición. Esta palabra espiritual según la tradición se transformó en el mundo material; palabras, sonidos, que se emiten a través de la lengua y la voz, están escritas en todo lo que existe en el universo y se leen a través de las mitologías e historias que son los medios para aprender, entender y descifrar lo abstracto y complejo del mundo indígena en el conocimiento y la práctica de la oralidad.

“Mitología, en el más alto sentido de la palabra, significa el poder que el lenguaje ejerce sobre el pensamiento, y esto es un hecho efectivo en todas las esferas posibles de la actividad mental”<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Der Bundeshesh, zum ersten Male herausgegeben von Ferdinand Justi, Leipzig, 1868. En: CASSIRER, Ernst. Mito y Lenguaje. Ediciones Galatea – Nueva Visión. Buenos Aires, 1959.

<sup>65</sup> MÜLLER, Max. “Über die philosophie der mitologie”. En: CASSIRER, Ernst. “Mito y Lenguaje”. Ediciones Galatea – Nueva Visión. Buenos Aires, 1959.

La función principal es transmitir, a través de la palabra, los diferentes conocimientos que existen con el fin de formar y fortalecer el comportamiento de las personas, dando a conocer de manera oral los orígenes, leyes, concejos, educación, comportamiento, tradición, orden, costumbres, religión, lenguaje, sonidos, conocimiento de las enfermedades, gobierno, mitos, alimentos, pensamientos, formas de recreación, saberes sobre el cuerpo y sobre la vida. Cada cuerpo-espíritu-aliento, tiene un sonido... éste contiene una palabra, ésta un aliento, ésta una práctica.

Una palabra correctamente hablada y pronunciada se vuelve pedagógica, formativa, real y produce vida, si se compone de las energías que irradian el cuerpo, el espíritu, el aliento y se complementa con la práctica cotidiana, a través de la oralidad o actividades que conecten al ser humano con sus tradiciones y saberes ancestrales.

De acuerdo con el orden tradicional, existen unas reglas para la práctica oral, relacionadas con el tono, la forma, la capacidad, el tiempo y el espacio. La palabra que comunica el mundo espiritual es compleja y abstracta; no se puede llevar a la escritura porque se transforma en palabra muerta que conduce a la distracción o la confusión para el mundo actual. “Ambos textos son oraciones para curar lo femenino. Los textos que se presentan no son “la propia” oración para curar, son sólo “la palabra” (úai) de esa oración. El texto de la propia oración contiene los mismos elementos que la palabra pero recitados en forma de canto. El canto de la oración no se recita en voz alta, solamente se silba su melodía, su texto se “piensa” (fakade)”<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> ECHEVERRY, Juan Alvaro. Op. Cit.

En síntesis, la palabra es un *ser* compuesto por materia, acciones, espíritu y aliento, que emite sonidos, energías, vibraciones y genera acciones visibles e invisibles, para comunicar al ser humano un conocimiento.

El primer sueño del hacedor de tabaco fue de coca y tabaco –sueño de mucha gente por venir. Para hacer verdad ese sueño tiene que andar por todo el camino del *rafue*: Palabra de comida, Palabra de canastos, Palabra de curación, Palabra de cuentos, Palabra de baile -ya entonces se ve mucha gente, al principio sólo se veía una semilla<sup>67</sup>.

*Rafue* es el vocablo uitoto que traduzco como “Palabra” (con mayúscula inicial)\* en la primera estrofa. Más abajo en las líneas 39 y 41, traduzco *rafue* como “cosa” (también con mayúscula). *Rafue* no se refiere, de hecho, ni a una “palabra” ni a una “cosa”, *rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas –es el movimiento de lo deseado a lo real a través del tiempo<sup>68</sup>.

Esas filosofías y sistemas de pensamiento y de acción se basan en enseñanzas muy claras para la vida, para fundar y mantener la familia, para cultivar el alimento; son conocimientos que han sido mantenidos y transmitidos por los abuelos con fundamento en el uso ritual de la Coca y el Tabaco y que tienen la fuerza para resistir todos los embates del desconocimiento y la discriminación.

Es un deber de justicia histórica para con las comunidades que aún guardan entre sus memorias las huellas del proceso colonizador, resaltar sus conocimientos sobre el mundo natural, el mundo de los fenómenos y su saber metafísico; no sólo para enriquecer el acervo filosófico, científico y mítico de la humanidad sino también para colocar, en el fragmentado mapa de nuestra identidad, una pieza clave que nos conecta con nuestro territorio y aporta piezas claves en el conocimiento

---

<sup>67</sup> CANDRE-KNERAI, Hipólito. En: ECHEVERRY. Ibidem.

\*El vocablo común para decir la palabra es *úai*, el cual traduzco como “cosa” son mayúscula. ECHEVERRY. Op. Cit.

<sup>68</sup> ECHEVERRY, Juan Alvaro. Op. Cit.

de la naturaleza interior y exterior del ser humano y de los vínculos entre los mundos. ¿Cómo habla el Espíritu de Tabaco?

Pues entonces  
aquel cuyo ojo ve,  
-y ¿de quién será el ojo que ve?-  
el mismo cuyo oído escucha<sup>69</sup>.

Este vínculo originario entre la conciencia lingüística y la mítico-religiosa, se expresa sobre todo en el hecho de que todas las estructuras verbales aparecen también como entidades míticas, provistas de determinados poderes míticos y de que la palabra se convierte, de hecho, en una especie de potencia primigenia de donde procede todo ser y todo acontecer<sup>70</sup>.

Cultivar el pensamiento, sembrar la palabra-semilla, la palabra de vida, mirar el origen desde el futuro, curar el mundo y estar en relación esencial y simbólica con el territorio, son saberes que alimentan nuestro imaginario colectivo y aportan claves fundamentales para la defensa de la vida.

Es inquietante saber que existen lenguas y cosmogonías que guardan conexión con los orígenes; que no para todos los pueblos se ha perdido el puente que comunica con la naturaleza, representado en sistemas de pensamiento oral que poseen sus propias fórmulas, sus propios métodos de transmisión, su explicación de los fenómenos del mundo espiritual, que es el fundamento del manejo de los otros mundos.

Saberes que se han fraguado en el curso de los siglos, que han retomado sin duda elementos de otras culturas con las que los mundos indígenas han entrado en relación y están fundamentados

---

<sup>69</sup> CANDRE-KNERAI, Hipólito. Ob. Cit.

<sup>70</sup> CASSIRER, Ernst. Op. Cit. Pág. 54

en una epistemología diferente a la del pensamiento occidental. Por ello se constituyen en importantes *contrarrelatos* que plantean un diálogo con el discurso antropocéntrico de la cultura dominante. Las cosmologías amerindias de hoy guardan estrecha relación con los conocimientos antiguos: cantos, bailes, palabras y rituales de curación, oraciones para construir la maloka, son conocimientos que remiten a las tradiciones y a las palabras que los abuelos dejaron para defender la vida.

Anteriormente, de esta manera avisaban los abuelos;  
hoy en día, porque mambeamos coca,  
de la misma manera estamos avisando los mismos puntos.  
Esta palabra no es de otro, es propia nuestra,  
es la palabra de vida de coca,  
la palabra de vida de tabaco.  
Nosotros no la sacamos de otra gente,  
porque la tenemos olvidada (la estamos buscando)  
pues es por esa palabra que somos Gente.  
¿Cómo vamos a olvidar nuestra propia palabra?  
¿Cómo vamos a inventar mentiras?  
Entonces, aunque en verdad más adelante  
habrán buenas cosas, eso viene así despacio.  
Aunque con esa palabra mambeamos nuestra coca  
todavía no se siente nada,  
nada se amanece, nada se ve.  
Sin embargo, despacio se irá volviendo verdad,  
porque viene de nuestro corazón,  
no viene del corazón de otro,  
porque esto es lo que nosotros realmente queremos.

Entonces, no podemos decir que  
¿hasta cuándo (vamos a seguir)? porque esta es nuestra  
/ misma vida;  
yo no me olvido de la coca y el tabaco que nuestros  
/ abuelos mambeaban y lamían  
yo no me olvido de esa palabra<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> CANDRE-KINERAI, Hipólito. Op. Cit.

#### 4. CONCLUSIONES

1. El acto que define el palimpsesto es, en fin, *la mirada*: miramos a trasluz una escritura que está debajo de otra para descubrir en aquella que ha sido borrada no solamente su contenido sino también los contextos y las razones por la que fue borrada y lo que determinó la importancia de esa escritura superpuesta. El imaginario del conquistador español habitado por imágenes medievales de brujas y demonios, influenciado por el ideario ético de las cruzadas que buscaban la reducción de los mundos paganos y ateos, fue el que definió el contorno y los colores de lo que aquí existía. Ello configuró esa primera mirada: no estaba preparado el recién llegado para “*ver*” lo desconocido; a lo sumo alcanzó a poner dentro de sus propios esquemas y elementos de análisis del mundo algo nuevo que nunca llegó a codificar realmente.
2. ¿Por qué una nueva lectura de la historia puede interesarle a la literatura? Porque permite descubrir los límites de nuestra percepción, desentrañar los elementos que definen nuestra comprensión y expresión del mundo y descubrir ahora sí, el nuevo mundo, encubierto desde entonces por los esquemas que portaba el colonizador, por la necesidad de justificar la invasión en razones teológicas, encubierto por la asimilación de lo nuevo a sus propios prejuicios y por la superposición de imaginarios diferentes. Encontrar nuevos valores en el análisis de esa antigüedad nos permite re-crear el presente y configurar un mapa que vuelva a realizar un inventario sin prejuicios de las múltiples vertientes de nuestra identidad.



3. Tenemos la posibilidad de acceder al conocimiento de los procesos de poblamiento y otros fenómenos de la antigüedad colombiana, apoyándonos en los mitos, leyendas, canciones, fábulas y otras formas de la palabra que subsisten en la oralidad y en la escritura de muchos de nuestros pueblos indígenas. Ya que las huellas de la historia e incluso la llamada *prehistoria* están presentes de múltiples maneras en expresiones actuales. La literatura comparada, el desciframiento, la confrontación de diferentes versiones de los textos, incluidos los relatos orales, son herramientas importantes en la construcción de una mirada sobre nuestro pasado.
4. El encuentro de antiguos mitos de origen propios de las sociedades indígenas nos proporciona nuevas maneras de percibir la vida. Sin necesidad de demarcar la oposición con los mitos de occidente o con el mito cristiano, el conocimiento de los mitos autóctonos de nuestros territorios contribuye a valorar los recursos naturales y aporta elementos claves para enriquecer una mirada integral sobre la realidad.
5. A partir del enciclopedismo y la ilustración el saber que había sobre el mundo se fragmentó, se volvió taxonómico; hoy estamos configurando una mirada holista a la que las sociedades indígenas tienen mucho que aportar, con sus conocimientos de los ciclos de la naturaleza y la práctica de una vida más integrada y sacralizada. Los mundos indígenas tienen inscrita en su memoria genética una relación sagrada con el cosmos que nunca ha sido rota.... Nosotros, herederos de la episteme occidental, racionalistas, intelectuales, enciclopédicos, accedemos al sentimiento de la unidad de otras maneras y esa búsqueda que de todas maneras es individual se orienta hacia el encuentro de filosofías y doctrinas orientales e

indígenas, más cercanas del saber ecosófico, tan urgente para armonizar las relaciones población-naturaleza.

6. Los mitos y los saberes asociados a éstos, continúan su recorrido a través de las épocas y las generaciones, se enriquecen en cada actualización y se narran de maneras nuevas cada vez, desde nuevos puntos de vista, diversos contextos y para cumplir también diferentes objetivos. Sus usos, hablantes y contextos alteran, enriqueciéndolos y dinamizándolos, su esencia y su planteamiento inicial. Ello no anuncia su desaparición sino que asegura su riqueza y vitalidad. Cada generación interpreta los mitos desde su contexto y necesidades, asegurando su perdurabilidad en el tiempo.
  
7. Es necesario sistematizar los complejos sistemas mitológicos de dioses, semidioses, animales y seres humanos que pueblan el imaginario de muchas sociedades indígenas actuales, imbricados en no menos apasionantes aventuras que las narradas en las clásicas Iliada y Odisea narradas por Homero a partir de las tradiciones orales de su pueblo. Volver los ojos a las tradiciones orales de nuestras culturas indígenas y aún no indígenas es apostar por el conocimiento que incesantemente brota de nuestra memoria y transforma nuestras memorias de una manera dinámica entre las generaciones y a través de los lugares y los siglos. Hay en ello una veta de incalculable riqueza. Seguir las huellas de la transformación de un texto, mito o leyenda es descifrar los sentidos no visibles de la transformación social. ¿Cómo se descifra un texto oral en el momento de su escritura? ¿Cómo se entiende siglos después o en otras lenguas? ¿Cómo se produce ahora nuestra recepción? Todo ello nos induce a salvar los abismos entre las lenguas, entre las épocas y entre las formas sociales y culturales, con las gruesas lianas de la memoria.

8. El acercamiento a la producción textual, oral o escrita, de las comunidades tradicionales, debe realizarse desde diversas disciplinas para configurar una mirada integral que nos permita descifrar los niveles y sentidos a que da lugar cada texto. Además para considerar las complejas relaciones entre lenguajes, formas de conocimiento y posibilidades de interpretación que están presentes en cada ejercicio partiendo de la exigencia de preguntarnos por el salto epistémico que existe entre lenguas y más aún, entre orígenes culturales diversos.
9. Las investigaciones que se realizan comúnmente en la Amazonía colombiana implican la identificación y valoración de mitologías, lenguajes y expresiones de la cultura material indígena y el trasvase consciente o inconsciente de elementos culturales, lo cual origina diferentes maneras de re-nombrar y decodificar sus lenguajes. La relación entre palabra hablada y palabra escrita es la relación entre dos visiones de mundo. La labor de relacionar el hecho literario y la función de escribir con el lenguaje de las tradiciones indígenas que perviven en muchos territorios de nuestra América, tiene además mucho que ver con el tema de las identidades locales y con la necesidad que tenemos como especie, de armonizar las relaciones entre los pueblos y entre la población y la naturaleza.
10. Cosmogonías ancestrales, mitologías que explican el origen del mundo y las situaciones personales, los fenómenos cósmicos, las relaciones con la madre-tierra-cosmos en un sentido religioso (re-ligare), dialogan con el lenguaje que nombra estos espacios de intersección de mundos, idiomas, influencias. Más allá de la dualidad: cultura hegemónica-cultura nativa, se vislumbran mezclas de tramas diversas: el orden racional, las estructuras lineales, abren paso a órdenes complejos, sistemas abiertos, desestructuras...

11. Las técnicas de conversación constituyen conocimientos muy importantes que han sido labrados con los siglos y alimentan el mundo indígena amazónico. La conversación se asimila al acto de tejer un canasto, donde se traman las palabras, los conocimientos y los pensamientos de los hablantes para generar un nuevo artefacto de construcción colectiva.
12. Las relaciones entre la oralidad de nuestras comunidades indígenas y la escritura, principalmente la escritura académica o religiosa también tienen que ver con la discusión en torno a la inserción de estas sociedades denominadas “*arcaicas*” en los modelos dominantes. Proponemos en cambio otros calificativos: sociedades ancestrales por ejemplo, para resaltar otra visión de mundo no autorizada aún por el mundo académico que ha permanecido al margen de la homogenización que implica la inserción en los modelos llamados “civilizados”.
13. El presente trabajo representa un avance en relación con los estudios sobre el Yurupary porque resalta el elemento de la oralidad y las prácticas culturales de las comunidades indígenas actuales como pieza clave del análisis y la comprensión, no solamente del mito como expresión cultural, sino también del fenómeno de la oralidad como fundamento social, como nemotecnia y como expresión literaria de una comunidad. Mito originario de la Amazonía colombiana, Yurupary es un mito propio que conecta nuestras memorias recientes con memorias más antiguas. Memorias que están ciertamente fragmentadas, llenas de sucesos superpuestos pero que mantienen una misma ruta de conexión de los orígenes hasta la actualidad. Posiblemente un mito que se refiere al tránsito entre sociedades semi-nómadas con una estructura de poder social y político de tipo matriarcal a sociedades agrícolas y

estructuras patriarcales en las que se asignaron a las mujeres los pesados trabajos agrícolas y domésticos.

14. Si atendemos a las teorías de notables estudiosos como es el caso de G. Reichel Dolmatoff, un fenómeno de poblamiento determinó que los hombres de tribus Arawac, con un desarrollo discursivo y espiritual notablemente mayor, llegados posiblemente desde el centro del país a territorio Tukano, debieran desempeñar inicialmente los trabajos agrícolas y domésticos bajo un régimen matriarcal, pero en la medida en que se fueron uniendo con las mujeres de las tribus nativas, fueron adquiriendo poder hasta lograr implantar un nuevo régimen que estableció su preponderancia, excluyó a las mujeres del ejercicio del poder político y las relegó a la ejecución de las faenas agrícolas y domésticas, (nuevo régimen custodiado por el riguroso celo del tabú), fundándose de esta manera un régimen patriarcal con Yurupary a la cabeza como el principio y símbolo de una nueva estructura de poderes, basada en la prohibición de la endogamia, la regulación de la “potencia del deseo” y la exclusión de las mujeres del conocimiento del ritual, simbolizado en las flautas y las máscaras, so pena de muerte.

15. Existe también en el Mito de Yuruparí un elemento interesante relacionado con la posibilidad de interpretar desde el psicoanálisis el asesinato de la madre, convertida en estatua de piedra y realizar un estudio comparativo con el asesinato del padre que es narrado en el Mito de Edipo; el hecho puede interpretarse como la necesidad del héroe de dejar atrás su condición de dependencia para desarrollar como adulto, su tarea vital.

## EPÍLOGO

### APUNTES PARA UN ESTATUTO ÉTICO PARA LOS INVESTIGADORES DE LAS CULTURAS INDÍGENAS \*

*“Cuando se busca independencia cultural es necesario redefinir todo lo establecido, aún llegando hasta el campo científico. Conjeturas, teorías, descubrimientos, etc. publicados por las culturas dominantes, se intuyen contaminados por las necesidades de dominación. La verdad siempre está marcada por los intereses de quien la pregona”. G. Fonseca Truque  
“Las plantas sagradas”*

El acto de “devolver” a las comunidades indígenas el resultado de la interacción de sus saberes con el trabajo del investigador, no se puede concretar en la devolución de un informe final, pues este gesto, ante comunidades que son tradicionalmente orales, ratifica una mirada etnocéntrica y no contribuye a afianzar los procesos comunitarios por muchas y diversas razones. Las comunidades indígenas son tradicionalmente orales. Tanto la escritura como la institucionalidad del estado, han sido agentes exógenos y en sí mismos comportan una intencionalidad hegemónica y un poder autoritario.

En estos territorios de intersección de diferentes visiones de mundo, suceden también diversos fenómenos de transformación de usos y costumbres que muchas veces desconocen las propias formas de organización indígenas. Se asume una mirada centralista en relación con la institucionalidad, la productividad, la escritura, el pensamiento y las prácticas, como la más

---

\* CONVERSACIÓN-CANASTO con Pilar Valencia, abogada especialista en legislación indígena y en el tema de los derechos intelectuales de las comunidades sobre sus conocimientos y prácticas.

conveniente y se desecha una sabiduría ancestralmente conectada con el territorio. Una visión contemporánea y respetuosa de la diversidad, tendría que partir de reconocer la importancia de otras maneras del saber, para crear colectivamente conocimiento, metodologías de interacción, formas de organización. Los procesos investigativos e incluso los resultados finales de las investigaciones, si no apoyan los procesos de organización comunitaria y fortalecimiento de las culturas, si no logran generar pedagogías, sólo ratifican un etnocentrismo hegemónico y egocéntrico. En cambio, si se construye conocimiento de manera colectiva, como resultado de las dinámicas de interacción entre los procesos comunitarios y los procesos de investigación, no habrá necesidad de “devolver” informes finales; no se ha tomado o “robado” conocimiento sino que se ha vivido el diálogo de los saberes, se ha interactuado de manera participativa y en este caso los resultados son el proceso mismo, no “pertenecen” al investigador o a la comunidad con exclusividad.

Otro peligro es que la producción de conocimiento sobre las culturas indígenas sea instrumentalizado por las transnacionales del dinero, que cifran su interés en la producción de capitales, la economía de mercado y la explotación de los recursos naturales, biológicos, genéticos o culturales de los territorios indígenas y para cuyos sistemas, el debilitamiento de las culturas, garantiza la inserción de éstas en los modelos de producción capitalista y la pérdida de arraigo, con el consecuente abandono del territorio. Se debe tener mucho cuidado con el sentimiento de “ayudar a las culturas indígenas”, sin tener plena conciencia del peligro de esta instrumentalización. Los procesos que no sirvan al fortalecimiento de las comunidades, a la generación de metodologías, al diálogo respetuoso de saberes, a la consolidación de las miradas tradicionales en diálogo con otras formas de sociedad, no hacen sino debilitar las culturas

indígenas, perdiéndose de este modo la posibilidad de conocer y aprender de estas formas de conocimiento de la naturaleza, de estos modelos de interacción con el entorno, de este pensamiento milenario.

Otro problema que se presenta es que la investigación a veces no tiene parámetros claros y produce confusión, cuando la persona que enseña no tiene autoridad o conocimiento suficiente o quien interpreta, no puede superar lo bloqueos y prejuicios propios de su formación.

\* Los derechos de autoría del trabajo realizado, deben ser compartidos entre las comunidades y los investigadores, a título de coautoría.

\* Los investigadores deben comprometerse a prestar el servicio de apoyo y asesoría a los procesos comunitarios de los grupos a investigar, siempre y cuando se compruebe que tengan la calidad, el respeto, el conocimiento y la experiencia de trabajo con culturas indígenas, necesaria para prestar esta asesoría y apoyo.

\* Si se trata de apoyar procesos de organización o participación comunitaria, concertación u otros similares, los investigadores deben poder comprobar experiencia en este campo o de lo contrario expresar su deseo de aprender, caso en el cual la comunidad, representada en sus autoridades tradicionales, evaluará la calidad humana del investigador o investigadora y decidirá lo que sea más conveniente para la comunidad.

\* En las actividades de ejecución de los proyectos de investigación, se preferirá integrar equipos de jóvenes de la comunidad a la cual se refiera el estudio o la investigación, para fortalecer el aspecto pedagógico del trabajo.



## LA INVESTIGACIÓN COMO ÁRBOL

*“Se piensa que hay un momento, un momento divino evidentemente -no pertenece al hombre sino a la divinidad, hay un momento donde se encuentran todos los momentos del tiempo, es decir, en un simple momento de la divinidad, se encuentra todo el pasado, todo el presente y todo el porvenir. Y bien, pensé en una categoría más modesta que el tiempo, el espacio. Uno puede imaginar, por qué no imaginar que en alguna parte hay un rincón donde se encuentran todos los rincones del universo”.*<sup>72</sup>

Al imaginar una forma que represente esta investigación, aparece un árbol: su raíz es la memoria, la conexión con la tierra, el presente constante del origen, el puente hacia lo ancestral; en la raíz están las lenguas autóctonas, las cosmogonías que dan cuenta de la relación ancestral con el territorio y los mitos esenciales de los pueblos primigenios contados en sus propias lenguas. En la raíz está el secreto de la estabilidad, la certeza de estar y permanecer arraigado a la tierra, con un vínculo vivo con la madre naturaleza que es anhelo actuante de paz. En este trabajo el símbolo de la raíz se relaciona con la reconstrucción de una vía hacia el origen a través de la memoria. Se trata de reflexionar en torno a mitos originales americanos que dan cuenta de la relación entre la lengua y el paisaje, entre la lengua y los arquetipos, entre los mitos y la palabra del origen.

El tronco es la vía por donde viaja la savia al mismo ritmo del tiempo. Pasan memorias, reflexiones, pensamientos, acontecimientos como alimentos que se incorporan a la manera de un fluido que nutre, sostiene y restituye la vida. La información exterior, los relatos de origen, los sucesos en el tiempo, se transforman en alimento que alienta la creación. El fluir de la savia se relaciona con el fluir del agua universal que simboliza la construcción colectiva de memorias que

es lo que determina nuestra afectividad como pueblos y como seres. El transcurrir de los acontecimientos es motor de la investigación y promueve la narración de nuevos mitos y la actualización de mitos antiguos, mitos de origen que nacen y se alimentan de la relación entre la población y la naturaleza.

Las hojas son los resultados de una matriz biológica que define formas y esencias, combinada con la información que transporta la savia, en su constante intercambio con los fluidos y las fuerzas de la naturaleza. Las hojas son los descubrimientos del instante, palabras que en la investigación son los libros, los mitos (que son también frutos y semillas), las vivencias, los cuentos que enriquecen el propósito de manera constante. En las hojas están los canales por donde fluyen los líquidos que alimentan la trama de la vida: de ahí su nervadura, su complejidad. En ellas se dibuja la relación de la información que viene llegando, con la fuerza del azar.

Las flores son los descubrimientos maravillosos del instante, evidencia de la belleza, resultado del juego de la savia con los colores de los días y los ritmos de la vida. En la investigación son flores los mitos que transfieren su esencia a los corazones atentos y las verdades que afloran en las narraciones, en los sueños y en la poesía.

Los frutos son los resultados del trabajo y contienen la semilla de otro árbol. Son experiencias, conocimientos y prácticas. No conclusiones, sino señales de la fuerza de creación del árbol-tierra-cosmos y del sabor que se alcanza al conjugar los elementos que nos brinda la vida.

---

<sup>72</sup> BORGES, Jorge Luis. La voz de Borges, Revista Número. Noviembre-diciembre de 1994, enero de 1995.

Las semillas son el puente y la certeza de la mutación; pronto serán raíz, flor y fruto en otra parte, en un aquí-ahora diferente. Son la herramienta inicial de un próximo trabajo, transfieren la memoria y son eco de las palabras-hoja de las palabras-flor y de las palabras-fruto.

## ANEXOS

### **A. EL DESTINO DE LA PALABRA. DE LA ORALIDAD Y LOS CÓDICES MESOAMERICANOS A LA ESCRITURA ALFABÉTICA.<sup>73</sup>**

¿Hemos traducido la antigua palabra? ¿Cuál es la relación entre el libro y la antigua palabra?

... En lo que se refiere a testimonios prehispánicos que sean expresión más explícita del pensamiento o la palabra, fuerza es circunscribirse a las inscripciones en piedra o cerámica y a los libros pictográficos... Hay ciertamente otros testimonios pero debe reconocerse que son más tardíos, resultado de varios modos de “transvase”, paso o conversión a otros sistemas de registro. Un género muy importante es el de la tradición oral que, después de la invasión española se transvasó en la escritura alfabética y se convirtió así en texto indígena expresado con letras europeas. También en ocasiones fue “la lectura” del contenido de algunos libros pictográficos lo que se convirtió en texto redactado alfabéticamente. En otros casos, partiendo de testimonios “mixtos” -oralidad, testimonios y pinturas- hubo recopilaciones de “textos” mesoamericanos en los que perduraron en parte imágenes y algunos glifos...

... Se han sometido así a rigurosos análisis críticos las consecuencias del proceso a través del cual aquello que fue transmitido oralmente se convirtió más tarde en escritura lineal alfabética. Erick Havelock ha estudiado dicho proceso en el caso de la cultura griega durante la época -alrededor

del siglo VII a.c.- en la cual los poemas, originalmente cantados, de la *Iliada* y la *Odisea* fueron transvasados a escritura alfabética. Fue la época, como lo enfatiza el mismo Havelock, en que “la musa aprendió a escribir”. Durante dicho proceso se perdieron muchos de los atributos originales de los poemas clásicos. La espontaneidad, que permitía su enriquecimiento y la introducción de diversos cambios en los poemas; la música que acompañaba su recitación; la naturaleza viviente de lo que se transmitía en forma oral, todo ello desapareció. Del proceso surgió un texto fijado para siempre en escritura alfabética (Havelock, 1986).

Investigadores como John A. Godoy, cuyo campo de estudio es la etnología o antropología cultural, han hecho consideraciones paralelas. Afirman que todos los procesos para obtener “textos” de informantes nativos que pertenecen a una cultura diferente implican una larga serie de riesgos. El informante, que puede estar en posesión de tradiciones propias de su pueblo, cuando es sometido a los interrogatorios de un encuestador extraño, reacciona de manera nada espontánea. Puede narrar lo que cree que complacerá al investigador o que coincidirá con lo que este busca. El informante, confrontado con preguntas que se originan en un punto de vista diferente, puede no solamente malinterpretarlas, sino que también puede mantener oculto lo que para él *es sagrado* y, por consiguiente no comunicarlo a los extranjeros (Godoy, 1977).

En ambas situaciones, tanto en los procesos de traslado de la oralidad a textos escritos dentro de la misma cultura, como en el caso de la literatura oral griega; o en situaciones de contacto intercultural, como en la relación entre antropólogo e informante, se pierden o resultan profundamente contaminados muchos de los atributos originales y quizás esenciales de la

---

<sup>73</sup> PORTILLA, Miguel León. El destino de la palabra. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

tradición oral. La consecuencia más notoria sería que los textos escritos que se obtuvieron de este modo no se correspondan con la tradición cultural que durante cientos de años fue transmitida a través de la oralidad.

... Los “textos” que se conservan en náhuatl, maya-yucateco y otras lenguas nativas, resultantes de la indagación etnohistórica posterior a la conquista, no pueden considerarse testimonios de la cultura prehispánica. Es posible que reflejen, a lo sumo, algo de la situación de enfrentamiento y trauma cultural en la que fueron escritos, obtenidos en interrogatorios forzados a los que se sometió a no pocos nativos (Buckhart, 1989,5).

... Semejante conclusión resulta dramática para aquellos de nosotros que, aplicando pacientemente los recursos lingüísticos y filológicos disponibles, hemos traducido algunos de esos textos a las lenguas europeas. Según esto, al traducirlos o citarlos con propósitos históricos, no hemos comprendido lo que son en realidad. En vez de testimonios del antiguo mundo nativo, son las respuestas forzadas de los vencidos frente a las actitudes impositivas de los invasores y señores extranjeros -civiles y religiosos- ansiosos por conocer las creencias, prácticas, riquezas, tributos y todo lo concerniente a los indígenas. Su propósito era apoderarse de lo que podía resultarles de provecho y purificar el alma indígena de todo lo que se consideraba demoníaco.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. El destino de la palabra. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

## **B. CONVERSACIÓN CON CECILIA CAICEDO DE CAJIGAS\*\* SOBRE LOS ESTUDIOS ACERCA DEL YURUPARÍ**

¿Qué es el Yuruparí? “... es un mito... una representación del poder (un poder masculino); no sé, no imagino que haya existido como hombre de carne y hueso. No me parece tan importante comprobar si existió como individuo. Me ha interesado mucho el mito como resultado de signar (dar significado) un proceso cultural por parte de una cultura... se crea la figura mítica de un héroe que, para mí, corresponde más al terreno de la discursividad (lo abstracto) que al de la realidad. Pertenece al campo de la ontología. El mito es resultado de una fortaleza mental y cultural. El mito del Yuruparí específicamente, comparte una universalidad con el pensamiento mítico de otros pueblos. Están presentes ciertos rasgos comunes a otros mitos. Desde la cronotopía, el mito tiene el concepto del viaje. Para ampliar esta idea, Bachelard es muy importante.

Sobre la representación del bien o del mal: “... considero al mito desde la dualidad mal/bien, femenino/masculino. Está presente la dualidad (esto está planteado por Ferrer<sup>75</sup>): Yuruparí es también Ualri, el payé maligno o malicioso, que es caníbal, destructor, devorador. Yo juzgo a Yuruparí como un héroe civilizador -que trae el progreso e implementa el patriarcado-. Es un castigador del género femenino. Esto puede tener que ver con el proceso de sedentarización, como usted dice que plantea Dolmatoff.

---

\* Profesora de la Universidad Tecnológica de Pereira; investigadora y escritora especializada en el tema de Yuruparí. Pereira, Risaralda, 2000.

<sup>75</sup> ARANGO FERRER, Javier. Tomo 19 de la Historia Extensa de Colombia. Editorial Lerner.

En toda América Latina se dio ese proceso de transición del nomadismo al sedentarismo, como está expuesto en la película de Jean Jacques Annaud, “La guerra del fuego”. Hay un trasfondo político y de definición de roles. Sobre el mito de las Amazonas, hay que investigar más, para determinar qué relación tiene con el Yuruparí. Cuando la mujer se queda en casa sembrando eras, se demarca un poder unilineal -poder social, colectivo, tribal-. Los hombres, en la lucha por el poder, establecen la exclusión de la mujer. En el plano de la metáfora, se establece la prohibición de tocar las flautas sagradas. La metáfora se establece... lo difuso se entabla en el proceso de transición. Yuruparí es un mito de transición y también es un mito en transición.

En el mito del Yuruparí, recordemos la existencia de dos madres: la madre del cielo y la madre de la tierra. El tabú corresponde al tiempo del mito. Se explica desde el más allá. Lo moderno es el más acá (la razón). La posmodernidad entra en crisis entre el más allá y el más acá. La explicación desde el más allá, da pie al tabú... es lo que se ordena desde el más allá, para cumplir en el más acá.

En este caso observamos que aquellos que viven la ritualidad son los que tienen una categoría sacerdotal, donde es muy importante el concepto vegetal, la presencia vegetal. Hay que diferenciar la mirada en torno del Yuruparí como texto, como aparato literario, como ritual vigente, como mito contemporáneo, como pilar de muchas culturas actuales. Hay transformaciones culturales, (procesos históricos) que transforman el mito...”



### **C. CONVERSACIÓN CON CARLOS FRANKY\***

Lo que nosotros llamamos división sexual del trabajo tiene un sentido diferente y debe interpretarse recurriendo a elementos muy diversos y complejos cuando nos referimos a comunidades indígenas. Hablemos de la zona de la Amazonía y de las sociedades más tradicionales: antiguamente la mujer y el hombre cumplían roles diferenciados y manejaban distintos poderes mágicos -digamos-, ambos muy importantes para el equilibrio social.

Eran ámbitos distintos de poder y manejo del mundo; no eran roles que discriminaban a uno u otro sexo; la discriminación y el maltrato de las mujeres, es posible que tenga que ver más con la influencia de occidente y toda su carga de judeo-cristianismo, que identifica a la mujer con el pecado y el demonio. También es posible que se relacione con las épocas de la violencia en que se transmutaron las nociones de respeto y de manejo de la autoridad.

El Yuruparí, un ritual de iniciación esencialmente masculino, no relega a la mujer, sino que en el mito se asume que las mujeres metieron el Yuruparí en sus vaginas, por lo tanto, no necesitan del ritual para tener sus poderes o saberes. El Yuruparí de las mujeres es la menstruación...

---

\* Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia e investigador de las culturas indígenas.

## **D. ENTREVISTA CON JUAN ALVARO ECHEVERRY\* SOBRE EL TRASVASE DE LOS TEXTOS ORALES A LA ESCRITURA ALFABÉTICA**

Estos son apartes del informe (exposición) de Candre-K+nera+ al recibir el Premio Nacional de Literatura Oral Indígena en Colombia en 1993. El informe fue dado en Uitoto, su lengua nativa, en el salón del hotel donde estaba con su esposa.

...Era la primera vez que K+nera+, un indígena Uitoto del río Igaraparaná en la Amazonía Colombiana, visitaba Bogotá, la capital de Colombia, de hecho, era la primera vez que visitaba una ciudad. Era también la primera vez que el gobierno colombiano concedía un premio de Literatura Oral Indígena. Subrayo la expresión "oral" para resaltar la diferencia con la más simple "literatura indígena", como se lee en el título de este simposio. La "Literatura Oral" implica el cumplimiento de una segunda parte que transforma el acto oral en un texto escrito, y adicionalmente traduce ese texto a un lenguaje ameno para lectores y consumidores usualmente no indígenas. Ese segundo rol fue ejecutado por mí, como la persona que recogió, transcribió, tradujo y comentó los textos, y refirió el manuscrito. Sin embargo, una tercera parte es necesaria para crear el espacio que haga posible esta literatura. Es la que puede producir libros y hacerlos circular. En nuestro caso, fue el gobierno, el que cumplió el rol de promotor de la Literatura Oral Indígena, convocando a un concurso nacional y a un premio (en esta modalidad).

Colombia es un país que tiene tradicionalmente olvidadas sus raíces indígenas y decretó, por más de un siglo la asimilación de las culturas indígenas\*. En 1991 Colombia promulgó una nueva

---

\* Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia coautor del texto: "Tabaco Frío, Coca Dulce". Op.

Constitución que concretamente redefinió la identidad nacional como multiétnica y pluricultural<sup>\*\*</sup>. El Premio Nacional de Literatura Oral Indígena abrió un espacio -un espacio "literario"- para la manifestación de otros valores culturales. Me concierne aquí demostrar como ese espacio es llenado e interpretado en el caso particular de K+nera+ y las implicaciones de esto en la construcción de una literatura indígena.

Esta Palabra de trabajo  
no florece sólo de mi corazón.  
Esta Palabra de trabajo  
es la Palabra de Tabaco y Coca  
que nuestros abuelos trajeron desde antes<sup>\*</sup>.

Lo primero que encontramos en este parlamento, es que no menciona libros o pieza alguna de escritura. Suena extraño que esté siendo entrevistado porque “su libro” ganó un concurso literario. El asunto principal de su discurso es su Palabra (con P mayúscula). Esta palabra, primero que todo, no es creación suya, tal como lo expresó al inicio de su discurso, sino la palabra heredada de sus ancestros, que es a la vez el pilar de su cultura y de su comportamiento individual.

---

Cit.

<sup>\*</sup> La cifra oficial de población indígena en Colombia es de 420.006, la cual representa cerca del 1% de la población del país. (Departamento Nacional de Planeación, 1992).

<sup>\*\*</sup> “El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (Artículo 7). “Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son oficiales en sus territorios”(Artículo 10); “El estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las culturas que viven en el país. El estado promoverá la investigación, ciencia, desarrollo y promoción de los valores culturales de la nación. Artículo 70). Constitución Política de la República de Colombia.

<sup>\*</sup> Fragmentos de un ensayo inédito realizado por el profesor Juan Alvaro Echeverri, coautor del texto Tabaco Frio, Coca Dulce.

<sup>\*\*</sup> Líder indígena de la zona de Araracuara (Amazonas) y profesor especialista en el tema de la educación propia.

## **E. CONVERSACIÓN CON HERNÁN MORENO\*\***

Hipólito, como conocedor de la palabra de curación, tiene el poder de transmitirla: orientar, dar, transmitir, distribuir ese poder. Jagabe... es aire y es aliento de vida. La palabra de Tabaco y de Coca es la Palabra de Vida, que se puede traducir en la oración, en el consejo, en el trabajo, en la curación, en la vida. Si yo con esa palabra voy a organizar un baile, la estoy reflejando en los cantos. Si voy a realizar un trabajo, aparece la maloca, aparece la chagra. Al recibir el poder de la Palabra de Coca, él la convierte en oración, en curación, en trabajo, en canciones. La hace amanecer en obras: baile, maloca, chagra. Ahí el pensamiento pasó al escrito, el escrito es el hacer. Se vuelve práctica. Todo se forma en el pensamiento, luego pasa a la palabra. Hasta ahí no hay realidad, es mentira. Cuando ese pensamiento y esa palabra pase a ser obra, ya se ve, amanece, ahí pasa a lo escrito. Lo escrito es la obra. Ese pensamiento tiene que dar esos tres pasos: el pensamiento, la palabra y la obra.

## **F. MAGUTA, LA GENTE PESCADA POR YOI: EN TORNO A LA EDUCACIÓN Y LA MEMORIA\***

“...La educación escolar basada en el aprendizaje de modelos abstractos, referidos a realidades exógenas y transmitidos en castellano, aumentan la brecha con el conocimiento tradicional. Este tipo de adiestramiento formal, en el que se han preparado la mayoría de los maestros indígenas tikuna, privilegia los procesos de lecto-escritura, sobre lo oral, en aparente contradicción con las

---

\* Apartes inéditos del ensayo inédito de Hugo Armando Camacho, autor de los libros “Maguta: la gente pescada por Yoi” y “Nuestras Caras de Fiesta”, amablemente aportado al corpus de este trabajo.

formas tradicionales de transmisión del saber indígena, cuya lógica opera en la oralidad, se basa en la observación paciente, la vivencia práctica y en el conocimiento detallado del medio natural. Este sistema de conocimiento se extiende en el tiempo y espacio del mito de creación, en la cosmogonía.

El conocimiento que portan los maestros, se emite en el nuevo universo de significación: la escuela, cuya construcción, tamaño, ubicación estratégica, y su nombre \* es de por sí un signo de su poder. Los nuevos maestros ofician su saber en otra lengua, el castellano, en el espacio ritual del salón de clases, donde los niños aprenderán a escuchar, a permanecer sentados y en silencio, condición indispensable para adentrarse en ese “misterio” del grafo, que les será revelado a través del tablero de clase y de espaldas a la realidad, separando a los niños de su entorno social, natural y cultural.

La vinculación de la escuela con la tradición oral está referida a las clases del “área de sociales”, donde el maestro, el nuevo interlocutor de la tradición reconocido por el estado, relata algunas historias y leyendas tikunas, en su mayoría en castellano y distantes de la vivencia cultural. No pocas veces, los propios maestros indígenas se refieren a estas narraciones como las de los “indígenas de antes”, dejando así en claro a sus estudiantes que no tiene ninguna vinculación afectiva y cultural con esa tradición, que hace parte de una “historia ya superada”.

---

\* La nominación de la escuela refleja el sentido de pertenencia y reflexión del proyecto educativo; de 24 escuelas rurales del trapezio, sólo una (que entre otras era comunitaria - La Escuela Ariana) tiene un nombre en tikuna, las restantes corresponden en su orden: 9 a santos o religiosos, 8 a próceres nacionales, 3 a políticos nacionales, 1 a un colonizador europeo y 1 a un cartógrafo nacional.

... La forma como se imparte la enseñanza, ajena a la dinámica social de las parcialidades, desestimula los espacios propios de transmisión del conocimiento, donde la parentela juega un papel fundamental (la chagra, la pesca, el fogón, las mingas); la preparación afectiva para la vida comunitaria y el trabajo tradicional, no hacen parte del currículo.

... El trabajo de educación doctrinal transformó los sistemas de cosmo-visión indígena, lo que significó traumatismos de incalculables proporciones. Campos del saber especialmente importantes como los mitos de origen, la medicina tradicional, los rituales o las practicas alimenticias basadas en bebidas fermentadas, fueron, hasta hace poco tiempo, duramente cuestionados, abiertamente desestimulados e incluso sancionados por la fuerza.

... En el trapecio amazónico colombiano, las actividades de recopilación y recuperación de la tradición oral, han sido promovidas por un grupo de líderes y maestros indígenas, estimulados en parte por las nuevas condiciones de la Constitución y contando con el apoyo de entidades estatales como el Ministerio de Educación Nacional M.E.N., a través del Centro Experimental Piloto del Amazonas C.E.P., y en los últimos años la Coordinación de Educación Contratada y el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, I.C.B.F.

... El trabajo de recuperación cultural adquiriría así un doble propósito, al interior, busca revivir el sentido de los rituales tradicionales como elemento de cohesión social; hacia el exterior, la recuperación del legado de la tradición oral retomaba un nuevo carácter, de orden más político, a

través del cuál se reclamaba un reconocimiento de la sociedad nacional a la identidad étnica y cultural tikuna\* .

...El trabajo se centró en la elaboración de una memoria detallada sobre el origen mítico de la ceremonia de iniciación femenina conocida con el nombre de Pelazón (*Y~~h~~echígá*), que permitiera adentrarse en el conocimiento de los pasos del ritual, su significado y cantos asociados. El tema de la Pelazón se estimaba clave pues constituye un punto nodal de la cultura tikuna. La Fiesta hace parte de un sistema de intercambio y contraprestación ceremonial de alimentos y bebidas fermentadas, cuya finalidad es la de fortalecer las alianzas matrimoniales, los lazos de fraternidad y la seguridad psicoafectiva del grupo social. De otra parte confluyeron el desconocimiento que tenían los jóvenes sobre el ritual y la disposición de los sabedores en enseñar los pasos de la ceremonia.

El trabajo se planteó como una auto-investigación donde pudieron participar muchas personas, desde niños hasta ancianos. Se inició hace una década, pero sólo a partir de 1992 se propuso sistematizar la experiencia y revisar el trabajo acumulado. Los logros son un esfuerzo conjunto que se ha retroalimentado de manera permanente. La recopilación se efectuó mediante varios encuentros realizados entre 1992 a 1994. Estos talleres permitieron un nuevo espacio para recrear los relatos míticos sobre el origen del mundo; la Fiesta de Pelazón, la historia reciente de cada una de las parcialidades y sobre cuentos, cantos y narraciones tradicionales.

---

\* Siguiendo a Echeverri y Landaburo, 1995, Pág. 55: "Recuperación no puede ser, dentro de ese esquema mítico, una simple fidelidad al pasado, una reconstrucción del código lingüístico, una réplica de los rituales. Recuperación significa primero que todo, recreación simbólica, instauración de la capacidad de convocatoria. No está en las normas de un lenguaje, de unas formas de cultura, sino en la transformación de esas normas para que puedan volver a crear los objetos de la cultura - los bailes, el lenguaje mismo - y convocar en términos de las nuevas creaciones".

... Es importante destacar que el desarrollo de este trabajo de recopilación de información oral, condujo a propuestas como el programa de radio “Al Encuentro del Pueblo Maguta”, a la conformación de un banco de grabaciones en audio casetes, que circulan entre los diferentes asentamientos donde funcionan programas del I.C.B.F., a la conformación de una guía pedagógica y a la creación de la Asociación Indígena Eware\* .

... La tradición oral es por excelencia, la variedad y la reiteración. Cada sabedor de historias le imprime a los relatos su propia experiencia, contenidos en una fuerza expresiva con relieves de tonalidad y texturas rítmicas diferentes, aspectos estos, que constituyen su verdadera riqueza. Al igual que las imágenes fantásticas que el observador construye en el caleidoscopio, a partir de la recombinación de algunos elementos, en la tradición oral no existen relatos idénticos, aún del mismo narrador y de la misma historia.

El contexto donde se emite la narración, es decir las circunstancias en las que se rememoran las historias, el estado de ánimo o el tipo de público para quien se habla, determinan la presencia o ausencia de elementos discursivos, es decir que el narrador ajusta su discurso a las características y finalidades de su audiencia. Cada narrador parte de su conocimiento, de su propia experiencia de vida para emitir mensajes que van más allá de lo oral.

---

\* La Asociación Indígena Cultural y Artesanal Eware, se constituyó como una O.N.G. conformada por indígenas Tikuna, inicialmente de los asentamientos de Arara, Nazareth, Nuevo jardín y El Progreso, que busca, a través de la etnoinvestigación, fortalecer los procesos de recuperación cultural, sociabilización endógena y el mejoramiento de las condiciones de vida de las familias indígenas, en la actualidad se encuentra en un periodo de crisis organizativa.



Lo escrito, por el contrario, privilegia y selecciona en desmedro de la variación o la reiteración y dificulta la transmisión de mensajes culturales de corte paralingüístico como los gestos, el movimiento de las manos y prosódicos como los silencios, las entonaciones, los cambios en los ritmos de voz, que constituyen códigos ocultos que refuerzan el sentido profundo de los relatos y no pueden ser manifiestos con facilidad en los símbolos escritos. De igual forma, el texto bilingüe se ve profundamente influenciado por las formas narrativas y estilísticas del castellano, incorporándole una secuencia de tipo más lineal que cíclica a los relatos, introduciendo cortes y pausas arbitrarias o eliminando redundancias. De igual forma se omiten muy a menudo las circunstancias discursivas en las que fueron recopilados y hasta la mención de los propios narradores.

...Los documentos bilingües, elaborados con la participación de integrantes de las diferentes parcialidades, constituyen una ventana de reflexión y de entendimiento intercultural entre la etnia Tikuna y la sociedad nacional. En este sentido lo escrito, pese a sus limitaciones, posibilita al interior de las parcialidades, revalorar la importancia de lo propio. El saber cotidiano, desestimado por los jóvenes y desconocido por la escuela, es valorado afuera, adquiriendo una nueva significación e importancia. El código escrito se constituye entonces en un elemento de la lucha por el reconocimiento de la identidad como pueblo. El texto al lograr una difusión mayor del ámbito regional, contribuye a posicionar a la etnia en el devenir de la Nación, como sujetos sociales constructores de historia.

... Con la publicación de documentos bilingües<sup>\*</sup>, quedan claras varias dificultades: la primera, de orden lingüístico, es que, pese a lo avanzado del estudio de la lengua Tikuna, no se cuenta con un alfabeto unificado y se carece aún de estudios prácticos sobre la gramática y la tonología. En este sentido los textos pueden inducir a mayores confusiones que reales aportes<sup>\*</sup>. La segunda, de orden técnico, es que la industria editorial nacional no cuenta con la capacidad para producir textos con las características tipográficas requeridas por los idiomas nativos.

La tercera, de orden formal, es que se facilitó a los maestros bilingües una herramienta para apoyar sus actividades pedagógicas; no obstante, su uso en la práctica es restringido pues no fue diseñado como texto escolar, además, existen serias dificultades en la lectura de la grafía del tikuna y en la comprensión del castellano.

La cuarta, de orden coyuntural, se refiere a la predisposición que existe, por parte de algunos adultos que estiman que los trabajos de investigaciones realizadas con los ancianos, conducen a la publicación de documentos que generan beneficios, recursos económicos y regalías, sólo para los escritores. En esto tiene que ver la forma como se han asumido los estudios en la zona, en especial las tesis de grado y la investigación institucional, donde las parcialidades han estado relegadas al papel de informantes; los investigadores asumen la realización de sus estudios

---

<sup>\*</sup> Magutá, La gente Pescada por Yoí, Tercer Mundo Editores, Bogotá 1995 y Nuestras Caras de Fiesta, Tercer Mundo Editores, Bogotá 1996.

<sup>\*\*</sup> Siguiendo a Maria Emilia Montes, 1997, "Desafortunadamente de hecho hay tres maneras diferentes de escribir el tikuna, y esto es consecuencia tanto, de las interpretaciones fonológicas divergentes de los lingüistas, como del influjo de las ortografías de las lenguas "nacionales" con las que el tikuna está en contacto. No existe ningún reporte en cuanto a las estrategias de uso, difusión, entrenamiento y comprensión efectiva de los documentos por parte de los usuarios. Los puntos decisivos en el debate de la escritura no son técnicos – lingüísticos sino factores de tipo socio políticos. Cada forma de escribir tiende a ser identificada efectiva e ideológicamente con un grupo, un país, unas

académicos sobre la base de pagar por la información y los documentos, en su gran mayoría, nunca son devueltos ni confrontados con las parcialidades. La quinta, de orden estructural, es que no existe, además de los propios maestros, un grupo significativo de lectores Tikuna. La relación con la escritura y con la lectura de textos, aún entre los jóvenes alfabetos, es incipiente.

En estas circunstancias bien vale la pena cuestionar si la producción de los textos bilingües tiene otro sentido para la etnia tikuna, mas allá del objetivo de lograr un reconocimiento de orden regional o nacional, o del interés de algunas instituciones o líderes indígenas por recopilar sus tradiciones. Es posible que algún día, estos textos sean de utilidad para los niños Tikuna en sus actividades escolares, pero, queda claro que, una propuesta de educación propia no puede tener como único objetivo la producción de documentos bilingües.

El aprendizaje de la cultura tikuna no es posible a través de los textos escritos y menos fuera de los espacios y tiempos culturales apropiados para ello: la chagra, el río, las jornadas de cacería, las horas de compartir alimentos, las actividades comunitarias, los rituales, entre otros. En este sentido el proyecto escolar es una propuesta externa que se incorpora a la vida de las parcialidades, como un puente que los une con la sociedad nacional.

... La comprensión de la realidad indígena, como algo diferente, dinámico e importante social y culturalmente, es sólo posible a partir del conocimiento desarrollado con las propias

---

instituciones y hasta con credos religiosos diferentes. Esta situación no es exclusiva de los tikuna, se da con mucha frecuencia en diversas experiencias que se adelantan en Colombia en comunidades indígenas”.

parcialidades, a fin de hacer cambios frente a la atención institucional, a los integrantes de grupos étnicos, que constituyen la mayoría absoluta de la población de la Amazonía Sur de Colombia.

Las particulares condiciones de la zona requieren de un esfuerzo mancomunado del estado y las parcialidades para implementar y desarrollar una política de respeto y fortalecimiento étnico, que tenga en cuenta la heterogeneidad cultural de sus habitantes, cerca de 56 grupos étnicos distintos, lo que implica un gran esfuerzo por desarrollar programas de atención específicos para cada grupo y región, de la mano con programas de divulgación y acercamiento con sectores no indígenas”<sup>76</sup>.

#### **G. ORIGEN DE LA PALABRA Y LA PALABRA HABLADA \***

Conjurar es invocar una acción sobrenatural que influye sobre ciertos cuerpos para confundir, mortificar, proteger o sanar. Esta influencia puede ser positiva o negativa; son acciones de los dioses o brujos en luz, como también, acciones negativas de los seres nocturnos que trabajan el mundo ecológico de manera mixta. Este manejo se da en términos científicos o en aplicaciones de la ciencia sobrenatural y la ciencia oculta. La ciencia es trabajo espiritual de los seres humanos que pueden viajar desde este mundo a través del uso y manejo de las plantas, lo cual corresponde al terreno de la etnobotánica. En el habla que es aliento, las palabras son metáforas; en lo espiritual, metáforas y comparaciones, en lo material comparaciones y ejemplos, en lo práctico se

---

<sup>76</sup> CAMACHO, Hugo Armando. Maguta, la gente pescada por yoi. Tercer Mundo Editores, Bogotá 1995 y Nuestras Caras de Fiesta, Tercer Mundo Editores, Bogotá 1996.

\* Versión oral de Juan Florez, indígena uitoto habitante del Resguardo Ticuna-Uitoto, hijo del Cacique Juan Florez. Leticia, Amazonas, 2000.

habla a través de comparaciones, ejemplos y experiencias. De acuerdo a los temas que se van a tratar a través de la palabra, ésta tiene un orden, un tono, un manejo de la energía, de las metáforas, los ejemplos, los mitos y las comparaciones. Esta palabra es compleja y requiere largo tiempo para entenderla y manejarla.

Muchos investigadores han querido aprender o acercarse al uso, aplicación y conocimiento de las comunidades en lo mitológico, lo cosmogónico, lo ambiental y lo sociocultural, que es lo que se refiere a la relación del ser humano, a su articulación, correlación y equilibrio con el ecosistema.

#### **H. VERSIÓN ORAL DEL CACIQUE JUAN FLOREZ \***

¿Cómo se reconstruye la memoria en su comunidad uitoto? Primero hay que pensar qué memoria va a salir, memoria personal, colectiva, de la tierra... Cada etnia tiene su memoria; de ahí sale el mito, las canciones, la historia. De la memoria sale, sale de la mente sin escrito, sin mediación. A veces se usan plantas, pero la memoria sale por sí sola. Sale sin la pastilla de ciencia de los hombres blancos; por eso nosotros respetamos a cada uno su memoria... Al principio ¿cómo fue? ...nadie ha escrito como fue el origen de las plantas, de los animales.

Nosotros convocamos a los muchachos a escuchar la palabra, ahí viene la enseñanza. Primero traemos dos personas para sacar a la mente la memoria; dos personas de la misma etnia, porque yo no puedo interrumpir la memoria de la otra gente. Nos ponemos de acuerdo: esta es la memoria, esta es la historia. De ahí sacamos las leyendas. ¿De dónde entonces salió la tierra? de

---

\* Cacique de la comunidad Nımaira Naımekı İbıri, del Resguardo Ticuna-Uitoto. Leticia, Amazonas, 2000.

la tiniebla. Yo soy Muina, mi nacida es cuando no había sol, ni espacio, ni nada. El colibrí nos dictó nuestro origen. Algunos compañeros de la Chorrera contaban que salieron de un hueco. Yo no soy de ahí, la memoria mía es muy aparte. Mi raza parte desde el nacimiento de la tierra.

¿Cómo nació sol... cómo nació luna... cómo nació estrella? ...de ahí sacamos la memoria. Yo no he oído que otros hablen del origen; yo nací en ese sentido así, esa es mi memoria. Uno debe escuchar; si interrumpe, queda sin conocimiento, sin pensamiento. La otra memoria viene por plantas: ese es conocimiento que ya viene de aquí, del mundo. Nuestro origen es desde el nacimiento de la tierra. Juzíñamuy quiere decir: es una palabra destructiva; sabemos todos. En el mundo él quitó la palabra, la voz; el mundo quedó sin historia. Después dijo qué va a manejar cada uno. Cada uno maneja un campo: manejo de hacha, de recursos naturales... de ahí para acá ya viene. Entonces yo soy de hacha... yo soy hijo de tabaco... yo soy de mambe. Desde ahí viene qué sabiduría nace para un grupo y qué sabiduría nace para otro.

## **J. CONVERSACIÓN-CANASTO CON NELSON\* Y CÉLIMO RAMÓN\*\***

Los textos que recogen tradiciones orales son importantes en los procesos de enseñanza-aprendizaje en las escuelas, para promover los cambios tan necesarios en los contenidos de los procesos de enseñanza-aprendizaje de manera que se genere reconocimiento y respeto por los conocimientos ancestrales. La palabra indígena tiene varias líneas o significados diferentes: uno es el significado abreviado o metafórico, otro es el significado profundo, en el que habla la sabiduría y otro diferente, es lo sagrado, lo que no se puede traducir, casi que ni se puede decir.

---

\* Nelson Ortiz, biólogo, coordinador de la oficina de Gaia-Coama en el Amazonas.

El estudio sobre las tradiciones orales indígenas, se realiza en un área donde se intersectan el mundo mestizo y el mundo indígena; por ello es de vital importancia conformar equipos de trabajo multicultural y multidisciplinario.

Hay diferencias entre los mismos grupos étnicos en el manejo de la palabra, de acuerdo con el tema, el sitio donde se encuentran las personas, la edad, la autoridad, la capacidad, el objetivo que se pretende. Es importante tener en cuenta que hay temas que necesitan un tratamiento especial y es necesario que la persona que pregunta tenga la capacidad, la autoridad moral y la responsabilidad para el tratamiento del tema que se trata.

Hay conocimientos sagrados que no se cuentan a cualquier persona y hay otros que no se cuentan sino a personas muy escogidas dentro de las mismas comunidades. Por ejemplo, para hacer una pregunta a un anciano, por cortesía, hay que seguir varios pasos, como cuando se arrancan las hojas de la mata de coca, se ha esperado su crecimiento, hay que tener certeza y claridad de la pregunta que se va a hacer, tratar de resolverla y llegar por último donde el anciano para su aprobación. Hay unos reglamentos (rituales) que deben cumplirse para hacer preguntas e investigaciones dentro del mundo indígena, de acuerdo con la etnia, la calidad de la persona que pregunta y de acuerdo con el tema.

La palabra hablada, gracias a la intermediación energética, permite transmitir el conocimiento por medio de la intención, la gestualidad, la musicalidad, el contexto espacio-temporal, etc. La palabra hablada o escrita, evoca mundos pasados y mundos posibles.

---

\*\* Célimo Ramón Nejedeke Jifichu, asesor indígena del proyecto, perteneciente a la etnia Muinane.

La evocación no es presentación ni representación, lo que puede concebirse pero no presentarse (...) de esta manera estamos más allá de la verdad y es inmune al juicio de la performance. Supera la separación de sí mismo y el otro (...). La evocación es el discurso del mundo posmoderno, porque el mundo que hizo la ciencia ha desaparecido (...), la ciencia como lenguaje de representación del mundo, ha fracasado<sup>77</sup>.

## **K. CONVERSACIÓN-CANASTO CON ALVARO CÉSAR VELASCO\***

En el fluir de los signos del tiempo, encontramos que se va iluminando la palabra de origen. Muchos sucesos, transformaciones y maneras de estar el ser humano en el mundo, han alimentado su búsqueda. El origen, hogar de los verdaderos hombres, de los dioses, estuvo ensombrecido durante el tiempo de las transformaciones y de los encuentros, cuando apenas comenzábamos a reconocer la otredad, a aprender la solidaridad; durante el tiempo del aprendizaje.

Hoy renace la palabra de origen, se ilumina para los corazones atentos, que han encontrado caminos y herramientas en la tecnología, la ensoñación, el trance, el arte, la iluminación. No es un camino de la razón, aún cuando la razón puede aportar sus luces, no es un camino de la tecnología, aunque esta puede servir como instrumento; no es un camino de la ciencia, aún cuando la búsqueda del origen ha sido su pretexto permanente; no es un camino del lenguaje, aunque el lenguaje aporta una forma de expresar la búsqueda de evolución de la propia percepción y comprensión, pero no produce por sí mismo la claridad. Iluminar los atributos ensombrecidos de la palabra de origen, nos conecta con los signos del tiempo, es como amanecer

---

<sup>77</sup> TYLER, 1990: 301. En: Antropología, posmodernidad y diferencia. CASTILLEJO CUELLAR, Alejandro. Sí editores, Instituto de Investigación Signos & Imágenes. Bogotá, 1997.



luego de vivir en los umbrales entre la sombra y la luz. Amanecer para fortalecer nuestros espacio-tiempos de conciencia, para reconocer los atributos del cielo y de la tierra, para superar la dualidad conciencia-cuerpo, para compactarnos como conjunto planetario y defender la vida: el atributo del ser que es el mismo de fluir en el tiempo.

Para fluir en el amanecer de un nuevo día, de una nueva edad, es necesario completar nuestro ser en la conciencia de las dimensiones espacio-temporales que podemos habitar. Construir el ser no es construir el individuo, es potenciar la energía individual hacia el encuentro con otras energías, superar las dicotomías que nos impiden cohesionar nuestra fuerza para encontrar la unidad. La unidad es un sentimiento, es satori, iluminación. Ser... fluir como conciencia transindividual. La Amazonía es hogar de la diversidad, de la coexistencia de tiempos y de seres, es un lugar de contacto con el origen.

El universo es como un canasto en el que todos los filamentos de luz de los seres se entretrejen. Laberinto que es también extravío, aún cuando hay intersecciones desde donde se vislumbran las soluciones, los caminos. Lugares de poder... espacios de conciencia... focos de luz... claves para comprender... ordenadores de pensamiento. Hay que estar atentos al laberinto y a sus claves, superar los momentos de miedo en que potenciamos los obstáculos, fluir con el temor hasta más allá del temor. Saber que el conocimiento tiene como meta la conciencia y se realiza con todos los sentidos en los no-lugares donde se intersectan los pensamientos poderosos que son pensamientos de luz, de sabiduría que son alimento para el ser.

## L. CONVERSACIÓN-CANASTO CON ALVARO CÉSAR Y CÉLIMO RAMÓN

*La palabra es semilla, el aliento la vivifica y la hace florecer. Para que florezca necesita todos los cuidados: amor, atención, honestidad, sabiduría.*

Un sabio decía que comprensión es lo que queda luego de olvidar lo que aprendimos. Aprender no es un proceso de inteligencia racional; se aprende con la sensibilidad, con el compromiso emocional. Para trabajar con las comunidades es necesario acoplarse sutilmente al transcurrir de los procesos sin muchos discursos, con los actos, generando conversación. Existe la experiencia pedagógica en la medida en que la conversación permite reestablecer puentes con la palabra de origen. En la palabra, en la tradición oral, está cifrado el origen, desde donde se cura y se ordena el mundo. ¿Qué hacemos con esa palabra que ilumina desde el cielo de la memoria si no tenemos luz en los ojos para ver el camino? La palabra clara va más allá de entendimiento, genera compromiso... la palabra sabia conjuga los diversos pensamientos para que las cosas amanezcan... la palabra tradicional ordena.

La ley de origen ordena el mundo. La palabra de los mayores está anclada al territorio; el territorio está lleno de canastos, en las quebradas se están enfriando. Todo esto se convierte en el arte de conversar bien trayendo la tradición. La palabra es agua de vida de conocimiento; se habla de quebrada, cuando se está hablando de la palabra de conocimiento y de ley. El agua de vida es la palabra con que uno enfría la palabra de conocimiento que forma los canastos de manejo de territorio. El consejo es usar la palabra acoplada al aquí-ahora, sencilla, sutil. Hablar para ser entendido. Como don Juan Chiles\* quien manejaba muchas ciencias:

---

\* Líder indígena que existió en el sur de Colombia y se ha convertido en leyenda.

- . Sabía desatar el Quechua (tener presente la ley de origen)
- . Usar, conocer y entender el mundo del rey
- . Sabía labrar a cordel (cultivar). Los sabios conocían todos los secretos para hacer fecunda la tierra: ponían un cordel húmedo al viento, al que se adherían las semillas que después se sembraban.

No debemos hablar del uso de la palabra, sino de la importancia de la palabra. El manejo del tiempo se entiende con la gráfica de la doble espiral: se envuelve y se desenvuelve. Se aprende con sensibilidad, con el compromiso emocional. Hay que vincularse con el sentimiento, generar conversación, acoplarse sin discursos. Se conecta el lado izquierdo del cerebro con el derecho y se conecta la cabeza con el corazón.

Estas son reflexiones pedagógicas porque se establecen puentes actuales con la palabra de origen. En la palabra y la tradición oral, está cifrada la palabra de origen, que organiza, ordena y cura. La palabra de mambé\* no debe mezclarse con alcohol. Fecundar cabeza y corazón. La palabra que tiene corazón es muy diferente de la palabra común. Es distinto entender algo a percibirlo, sentirlo. Esto es “Ver”, es más que pensar... Escribir esa palabra es plasmar una inexactitud, es como reducir el conocimiento. La oralidad hace una relación distinta del pasado, presente y futuro. La tradición está presente, siempre se está renovando. Está vinculada a todo proceso de

---

\* Uso ritual de la hoja de Coca, tostada, pilada, mezclada con ceniza de hoja de yarumo, y cernida .

pensamiento, no está hecha sólo para la selva, sino que no funciona entre aparatos, cotorreos, ruidos y cosas que nos hacen perder.

Cuando se va a referir a un conocimiento que contiene tradiciones y mitologías, debe tener mucha precaución, para no violar o incumplir las normas de manejo de la palabra. Cuando se nombra algo, uno se compromete con eso. ¿Cómo construir una pedagogía? Si se pierde el puente entre el mayor y el joven, es difícil generar palabras de sosiego, ahora se habla una palabra que carece de fecundidad, que no puede hacer que la vida amanezca.

Estamos alimentando un nuevo amanecer. Si no tenemos la palabra para hacer amanecer, no nos vamos a dar cuenta. Que cuando amanezca la palabra se acople con ese amanecer. La palabra está para nutrirse de ella. A mí me da aliento, me esclarece. La palabra clara no produce sólo entendimiento, sino compromiso. El pensamiento tiene que estar vinculado al corazón. El conocimiento indígena tiene que ver con entender, no con hablar. Nuestra sintaxis se queda corta para nombrar estas formas del conocimiento; más aún la palabra analítica. Hay que saber que se sabe poco. Conversar produce sincronía, resonancia, conjugación de pensamientos.

La palabra nos fecunda a todos de manera diferente, no nos uniforma. Los discursos quieren uniformar, la palabra sabia pretende conjugar los pensamientos para que amanezcan los hechos.

## **M. ENTREVISTA CON MARTÍN VON HILDEBRAND\***

No hay que confundir el material pedagógico con el material de la escuela. Ha habido material realizado por indígenas con la asesoría de la fundación. También la fundación ha intervenido como asesora en los cursos de profesionalización de maestros con las organizaciones AIPEA y ACIMA\*\*. Las reflexiones que se hacen con base en la tradición son el resultado de la construcción colectiva de conocimiento, en procesos de mutua enseñanza-aprendizaje. No todo el material pedagógico es escrito; a veces hacer una maloca es un proceso pedagógico. Se vuelve pedagógico el apoyar la articulación de sus propios procesos (entenderlos en relación con el mundo occidental que complementa o explica). Pedagogía es diálogo. Descubrir conjuntamente nuevos espacios, alimentados con la mirada tradicional y la mirada del blanco. Mantener su propia identidad indígena y aprender a manejar el mundo occidental, construyendo colectivamente. Los niños hacen investigación sobre la chagra, ellos aportan su saber; lo pedagógico es el aporte colectivo: maestro, abuelo, asesores. Se genera identidad, se valora la cultura, se parte de lo conocido. Eso es educación, lo contrario es alienación. Todos los materiales tienen mucha trascendencia, tienen dueño espiritual. Por eso se hace baile, para partir del conocimiento tradicional, para construir una mirada integral; todo tiene una dimensión espiritual. En lo pedagógico se complementa con elementos occidentales para analizar su propia realidad y para analizar la nuestra. Esto nos sirve porque nos damos cuenta de la profundidad y coherencia del pensamiento indígena.

---

\* Director de la Fundación Gaia-Coama, Consolidación Amazónica.

\*\* Organizaciones de autoridades indígenas de la amazonía colombiana.

## **N. LA SERPIENTE CÓSMICA, EL A.D.N. Y LOS ORÍGENES DEL SABER <sup>78</sup>**

### **CONSIDERACIONES SOBRE LOS DERECHOS COLECTIVOS EN EL DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS**

Los acuerdos de Río firmados por los gobiernos del mundo, reconocen el valor de los conocimientos de los pueblos indígenas en materia botánica y de biodiversidad y afirman la importancia de remunerarlos “equitativamente”. Sin embargo, como creo haberlo mostrado en este libro, el mundo occidental no ha estado dispuesto a asumir un verdadero diálogo con estos pueblos, puesto que su ciencia biológica no puede recibir su saber, a causa de un bloqueo epistemológico. A mi entender esta incapacidad de diálogo constituye, paradójicamente, una ventaja para los pueblos indígenas, pues les da tiempo para prepararse.

### **TÉCNICAS PARA ACCEDER AL CONOCIMIENTO DEL PRINCIPIO VITAL**

“Las plantas comunican”: las alucinaciones como fuente de información verificable. La mente humana puede comunicarse con la red global de vida en base de A.D.N. en un estado de conciencia desenfocado. En efecto, si la hipótesis elaborada en este libro es exacta (aunque no coincida con los presupuestos actuales de la biología), ello significa que esta gente, no sólo dispone de conocimientos botánicos precisos respecto a plantas y remedios específicos, sino de una *verdadera fuente insospechada de saber biomolecular* de un valor financiero inestimable, y que concierne sobre todo a los conocimientos del futuro. Itálicas del autor.

---

<sup>78</sup> NARBY, Jeremy. Takiwasi y Racimos de Ungurahui, Lima, Perú, 1997. Pág. 135.

... la ciencia está en trance de alcanzar su saber chamánico, pero que ella no tiene freno y está guiada por una sed de conocimientos amonedables, de los cuales tiende a excluir las dimensiones éticas y espirituales. La biología se ha vuelto una industria.

Puede ser que simplemente ellos decidan tratar de hacer fructificar su saber en el mundo internacional, adquiriendo una formación en biología molecular y buscando, por vía chamánica, respuestas amonedables en este dominio. Después de todo, el hecho de que su saber no sea aceptado por la biología actual, no ha impedido a las compañías farmacéuticas, comercializar algunos de sus frutos. Así me parece claro que será de interés de esos pueblos controlar más rigurosamente a los antropólogos, a los etnobotánicos y a los simples viajeros para acceder a su chamanismo. En este mundo regido por la plata y el curso del éxito, donde todo es patentable y vendible (incluidas las secuencias del A.D.N.), se trata de actuar como los otros y proteger sus secretos profesionales.

Sin embargo, parece poco probable que los biólogos moleculares, en un futuro próximo, logren hurtar los secretos del chamanismo alucinatorio amazónico. En efecto, no basta beber Ayahuasca para devenir chamán: es necesaria una formación difícil y aterrizante, basada en la ingestión repetida de alucinógenos, en dietas prolongadas y en aislamientos en el bosque, para alcanzar la maestría de sus alucinaciones, y todo esto no parece estar a la mano de los occidentales.

A mi entender, una sesión realmente alucinatoria, se parece más a una pesadilla dirigida que a un “paraíso artificial” cualquiera, y exige habilidad, disciplina y coraje.

**Chamanismo:** prácticas que combinan simultáneamente música, cosmología, alucinaciones, medicina, botánica y psicología, entre otros.

**Biología Molecular:** mi traducción focalizada sobre la biología molecular, distorsiona ciertamente la realidad multidimensional del chamanismo, pero al menos habrá intentado reunir un cierto número de disciplinas enclaustradas que van de la mitología a la neurología, pasando por la antropología y la botánica.

## **Ñ. NECESIDAD E IMPORTANCIA DE LA INVESTIGACION LITERARIA EN AMERICA LATINA**

A pesar de ser nuestras culturas, síntesis de tan variadas influencias y mitologías, parece que no se ha dado a la investigación y al estudio del pasado, la importancia que merece. “Uno de los más complejos períodos para las naciones latinoamericanas, tiene que ver con los eventos ocurridos entre los siglos XVI y XVII, conocidos como la conquista y la colonización. Y sin embargo ésta es al mismo tiempo, una de las etapas históricas menos estudiadas y menos consideradas por la historiografía colombiana”<sup>79</sup>.

Es posible que éste sea el momento de descubrir que, más allá de interpretaciones ideologizantes que nos han legado otras culturas, en nuestra propia historia están las claves para configurar una visión del mundo original y renovada, frente a la antigua y callada cultura occidental. “Con

---

<sup>79</sup> SALAZAR, Roberto J. “El pasado hoy”. The Colombian Post. N° 77.



demasiada frecuencia América Latina había sacrificado uno o varios de sus pasados –indígena, africano, europeo” a una sola visión, estrecha e ilusoria y, al cabo falaz, de su futuro. El futuro era moderno, por lo tanto era feliz. Y para ser moderno feliz, debía ser exclusivo, es decir, excluyente de los pasados negro, indígena y mestizo”<sup>80</sup>.

Sin embargo y tal vez por esa misma causa, nuestros historiadores no han conseguido cohesionar las diferentes etapas del pasado desde una perspectiva original, porque con frecuencia y desidia, se ha dejado de lado el análisis de la “antigüedad colombiana” o se estudia bajo el velo de lo innombrable, hasta convertirse en tabú. Y nuestro pasado, aunque fragmentario, encierra las claves para el delineamiento de lo que tantas veces se ha llamado “nuestra identidad multicultural” y para el desarrollo de los elementos que podrían configurar, sobre la base de esa identidad, el destino que nos corresponde como naciones jóvenes, autóctonas, poseedoras de una filosofía, una historia, un imaginario, una literatura y una cultura propias.

Hace sólo quinientos años, América sufrió una dolorosa y definitiva crisis: gracias a la dinámica de una historia fundamentada en la idea eurocentrista de civilización, las culturas de este lado del hemisferio debieron someterse desde el poder de las armas, a la suplantación de mitos, rituales y maneras cotidianas, lo mismo que al cambio de las estructuras de los estados, las leyes y todas las instituciones públicas.

---

<sup>80</sup> FUENTES, Carlos. Artemio Cruz. Magazín Dominical N°558.

La historia de esa adecuación a las nuevas condiciones históricas, marca la génesis de un nuevo mundo, en el que subsisten las huellas de la violencia, también como rezago de la crueldad de los métodos y las condiciones en que se afianzó la conquista europea de nuestras tierras.

Vivimos en un país que parece que acabara de surgir bajo la tierra, olvidados de nuestro pasado inmediato e ignorantes de nuestro pasado remoto, a los vestigios de las naciones que vivieron aquí antes de la llegada de los españoles, les concedemos una importancia relativa, pero su vida, sus fatigas, conquistas e inventos, son para nosotros cosas difusas y ajenas. Del mismo modo, salvo por unas cuantas leyendas acomodaticias y desganadas, nada sabemos de esa aurora de sangre que nos fundó como nación y que marcó tantas cosas de nuestro carácter. Cuántas formas de nuestra endémica violencia social no tendrán explicación en la manera como se dio el encuentro de razas, ese abrazo mortal de odio y miedo que acaso vivimos perpetuando.<sup>81</sup>

Es muy común comprobar que el sentimiento general de identidad en nuestro país, se fundamenta en la creencia de que somos occidentales y que compartimos con la civilización europea dos mil y más años de historia; pero basta dar un paso en el análisis para saber que sólo compartimos con

Europa estos últimos cinco siglos de “civilización” y que, antes de ellos, quince mil y más años, nos habían edificado en un sentimiento diferente, dueño de sus propios mitos y símbolos. Mitos que aún para nosotros, yacen enterrados en lo profundo de la memoria colectiva, sin que tengamos con ellos una conexión racional y consciente que los identifique como fundamentos de una propia visión del mundo.

---

<sup>81</sup> OSPINA, William. Poesía de la conquista. En Historia de la Poesía Colombiana. Bogotá: Casa de Poesía Silva. 1993.

Nuestra noción de “historia” está mediada por esa tergiversación y esa manera simplista de borrar la antigüedad y todo lo que con ella nos conecte; es así como la identificación de los elementos que nos legaron las culturas aborígenes, lo asumimos como un lastre de nuestra personalidad colectiva, como un pasado trágico que mejor sería olvidar y no existe como categoría de análisis, reduciéndose así las posibilidades que brinda la historia y el recuento de la tradición, como un puente seguro hacia la definición del ser y el destino colectivos. “Más de una vez, nuestras naciones han perdido su camino. Cuando llegó la hora de dejar de ser españoles, nos esforzamos por ser franceses, luego ingleses, luego norteamericanos, y optamos por la vergüenza de todo lo local, por el apocamiento y la impostura”<sup>82</sup>.

Es muy interesante observar que todas las miradas modernas que se han volcado sobre el aspecto indígena de nuestra nacionalidad, han sido alimentadas por doctrinas europeas: los análisis modernos de las estructuras culturales de los pueblos, tienen sus orígenes en parámetros occidentales de análisis, los que, en sí mismo no son patrones que deban subvalorarse, pero que no contemplan la personalidad inicial y autóctona de nuestros pueblos, como un pilar fundamental de la historia y por lo tanto, del futuro de los mismos.

Sin embargo, tanto como la historia ha desperdiciado este importante filón de nuestras culturas, la literatura lo ha edificado con gran poder de encantamiento y con una sutileza que demuestra que el espíritu de los pueblos y la singularidad de los mismos, yace en las profundidades de la conciencia y es más accesible al arte, que a cualquiera otra manera de nombrar la realidad.

---

<sup>82</sup> William Ospina. *Ibidem*.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO. Popol Vuh. México: Fondo de Cultura económico. Colección Popular.
- ARANGO CANO, Jesús. Aborígenes Legendarios y Dioses Chibchas. Medellín. Movifoto, 1971.  
\_\_\_\_\_ El Español en Colombia. Universidad Tecnológica de Pereira. Pereira, 1994.  
\_\_\_\_\_ Inmigración y colonización en la Gran Colombia. Editorial Voluntad, Bogotá. 1953.  
\_\_\_\_\_ Revaluación de las antiguas culturas aborígenes de Colombia. Plaza y Janés, Bogotá 1977.
- ARANGO FERRER, Javier. Dioses, brujos y héroes precolombinos. Historia Extensa de Colombia. Editorial Lerner. Tomo 19. Bogotá, 1959  
\_\_\_\_\_ Raíz y desarrollo de la literatura colombiana. La gruta simbólica. Lerner, Bogotá, 1965.
- ARCINIEGAS, Germán. América en Europa. Plaza y Janés, Bogotá, 1980.  
\_\_\_\_\_ América 500 años. Correo de los Andes N° 45. (Junio-Julio). Bogotá, 1987.  
\_\_\_\_\_ América tierra firme. Editorial Suramericana. Buenos Aires. 1986.  
\_\_\_\_\_ Amerigo y el nuevo mundo. Alianza Editorial. Madrid. 1990.  
\_\_\_\_\_ El continente de siete colores: historia de la cultura en América-Latina. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1965.
- ARGUEDAS, José María. Algunas observaciones sobre el niño actual. Consejo Nacional de Menores. Lima, 1996.
- ARGÜELLO, Rodrigo. La muerte del relato metafísico. Instituto de Investigaciones Signos e imágenes. Sí Editores. Bogotá. 1992.
- ARTAUD, Antonin. Los Tarahumara. Barral Editores. Barcelona, 1972.
- BAJTIN, Mijail Mijailovich. Estética de la creación verbal. Siglo XXI. México, 1982.
- BARTHES, Roland. El grado cero de la escritura. Siglo XXI Editores. México. 1981.
- BECERRA, Eudocio. El sentido de nuestra palabra de poder. En: Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. JAMES, Ariel José et al. Instituto Colombiano de Antropología e historia. Bogotá, 2004.
- BONFIL, Batalla, Guillermo. México profundo: una civilización negada. Editorial Grijalbo. México, 1990.

- BUBNOVA, Tatiana. Voz, sentido y diálogo en Bajtin. Página Web.
- CABARCAS, Hernando. Amadís de Gaula en las indias. Santa Fe de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1992.
- CABALLERO ESCOBAR, Enrique. América, una equivocación. Bogotá: El Ancora Editores, 1981.
- CAICEDO DE CAJIGAS, Cecilia. El Yuruparí, origen de la literatura colombiana. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira. 1990.
- CALABUIG, Erlent. De Berceo al altiplano. Bogotá: Magazín Dominical El Espectador, N°496. (Enero 19). 1992.
- CAMACHO, Hugo Armando. Maguta, la gente pescada por yoi. Tercer Mundo Editores, Bogotá 1995.  
 \_\_\_\_\_ Nuestras Caras de Fiesta, Tercer Mundo Editores, Bogotá 1996.
- CARDENAL, Ernesto. Literatura indígena Americana. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. 1966.  
 \_\_\_\_\_ Antología de la poesía primitiva. Madrid. Alianza editorial. 1979.
- CARDOZA Y ARAGÓN, Luis. Guatemala, las líneas de su mano. La Habana: Casa de las Américas. 1968.  
 \_\_\_\_\_ Pequeña sinfonía del nuevo mundo. Fondo de Cultura Económico. México, 1992.  
 \_\_\_\_\_ Nuevo Mundo. Talleres gráficos de la Nación. México, 1960.
- CAMPBELL, Joseph. Las máscaras de Dios. Alianza. Madrid, 1991.
- CASTELLANOS, Juan de. Elegías de varones ilustres de Indias. Madrid. Editorial Atlas. 1994.
- CASTILLEJO CUELLAR, Alejandro. Antropología, posmodernidad y diferencia. Instituto de Investigación Signos & Imágenes. Sí Editores. Bogotá, 1997.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago et al. Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Instituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1999.
- CARLIN, Richard. Música de la Tierra. El origen de la música y sus manifestaciones en los pueblos aborígenes del mundo actual. Editorial Voluntad, 1993.
- CASSIRER, Ernst. Mito y Lenguaje. Ediciones Galatea – Nueva Visión. Buenos Aires, 1959.
- CAYÓN, Luis. En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna. Uniandes. Bogotá, 2002.

- CENCILLO RAMÍREZ, Luis. Los mitos, su mundo y su verdad. B.A.C. Madrid, 1998.
- CHAPARRO, Clara Susana. Piedra de sol. Memoria de civilización. Universitas Humanitas. Revista de la facultad de ciencias sociales de la Universidad Javeriana. 1996.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. Historia verdadera de la conquista de la nueva España. Alianza Editorial. Madrid, 1989.
- DUSSEL, Enrique. 1492, El Encubrimiento del otro. Editorial Antrophos. Bogotá, 1992.
- ECHEVERRY, Juan Alvaro. Tabaco Frío, Coca Dulce. Premios Nacionales. Colcultura. Bogotá, 1993.
- ECO, Humberto. La Estructura Ausente. Editorial Lumen. Barcelona, 1978.
- ELIADE, Mircea. El Mito del Eterno Retorno. Alianza Editorial, Madrid, 1984.  
 \_\_\_\_\_ Mito y Realidad. Labor. Barcelona, 1985.  
 \_\_\_\_\_ El Vuelo Mágico. Siruela. Madrid, 1995.  
 \_\_\_\_\_ Imágenes y Símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso. Taurus. Madrid, 1974.  
 \_\_\_\_\_ El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.
- FOUCAULT, Michel. Las Palabras y las cosas. Siglo XXI Editores. México, 1968.  
 \_\_\_\_\_ Vigilar y castigar. Siglo XXI Editores. México, 1985.
- FUENTES, Carlos. Valiente Mundo Nuevo. Mondadori. Madrid, 1990.  
 \_\_\_\_\_ El naranjo o los círculos del tiempo. Alfaguara. México, 1993.  
 \_\_\_\_\_ Los Próximos 500 años. Lecturas Dominicales de El Tiempo. Octubre 11. Bogotá, 1992.  
 \_\_\_\_\_ Artemio cruz. Magazín Dominical de El Espectador. Enero 9. Bogotá: 1994.
- GALEANO, Eduardo. Memoria del fuego. 3 V. México: Siglo XXI Editores. 1982-1986.  
 \_\_\_\_\_ América Viva: 1942-1992. Quinientos años después. Editorial Revolución. Madrid, 1989.  
 \_\_\_\_\_ El descubrimiento de América que todavía no fue. Editorial Laia, Barcelona. 1986.
- GALICH, Manuel. Hernández Arana Francisco: anales de los Kakchiqueles (1505-1581). La Habana: Casa de las Américas. 1972.
- GENETTE, Gerard. Palimpsestos: la literatura en segundo grado. Taurus. Madrid, 1989.  
 \_\_\_\_\_ Ficción y Dicción. Editorial Lumen. Barcelona, 1993.
- GIRARD, Rafael. Popol Vuh: fuente histórica. Ediciones del Ministerio de Educación Pública. Guatemala, 1952.  
 \_\_\_\_\_ Historias de las civilizaciones antiguas de América desde sus orígenes. 3 V. San Sebastián: Hyspamérica México Ediciones. México, 1978.

GÓMEZ PARDO, Rafael. El nacimiento de la novela en Colombia. Bogotá: Universidad de Santo Tomás. 1992. (Mimeog)

\_\_\_\_\_ En torno al nacimiento de la 'conciencia Nacional' colombiana. Franciscanum, vol. 35 N° 103. Enero-Abril. Bogotá, 1994.

GUILLÉN, Claudio. Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la Literatura Comparada. Tusquets Editores. Barcelona, España, 2005.

GUTIÉRREZ, Juan María. Poesía Americana. Buenos Aires: Imprenta del Siglo. 1866.

\_\_\_\_\_ Estudios histórico-literarios. A. Estrada y Cia. Buenos Aires, 1940.

GUZMÁN, Antonio (*Miru Púu*) y JAMES, Ariel José. *Masá Bëhkë Yurupary*: mito Tukano del origen del hombre. Ediciones Zahir. Bogotá, 2003.

GRUZINSKI, Serge. La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner 1492-2019. Fondo de Cultura Económica. México, 1990.

HAVELOCK, Eric Alfred. Prefacio a Platón. Visor. Barcelona, 1994.

HARNER, Michael J. Alucinógenos y chamanismo. Punto Omega. Guadarrama. Madrid. 1976.

HENRIQUEZ Ureña, Pedro. Seis ensayos en busca de nuestra expresión. Editorial Nueva Nicaragua. Managua, 1986.

\_\_\_\_\_ Historia de la cultura de la América Hispánica. Fondo de Cultura Económica. México. 1947.

\_\_\_\_\_ La utopía de América. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1978.

ISER, Wolfgang. El acto de leer. Teoría del efecto estético. Madrid. Taurus, 1987.

JAIMES, Ariel José et al. Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, 2004.

JARAMILLO URIBE, Jaime. La población indígena en Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores. Bogotá: s.n., 1963

\_\_\_\_\_ Ensayos de historia social. 2 V. Tercer mundo Editores. Uniandes. Bogotá, 1989.

\_\_\_\_\_ El Cocado Racial. Lecturas dominicales El Tiempo. Octubre 11. Bogotá, 1992.

JUNG, Karl Gustav. El hombre y sus símbolos. Paidós. Barcelona, 1995.

KRISTEVA, Julia. La semiótica, ciencia crítica y/o crítica de la ciencia. Casa de las Américas. 1972.

LEÓN PORTILLA, Miguel. Crónicas indígenas: visión de los vencidos. Madrid: Historia 16. 1985.

\_\_\_\_\_ Literatura de México antiguo: los textos en lengua Nahuatl. Caracas: Biblioteca de Ayacucho. 1978.

\_\_\_\_\_ Los maestros prehispánicos de la palabra. México: Cuadernos americanos N° 6 (Nov Dic) 1962.

\_\_\_\_\_ El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

LEVI-STRAUSS, Claude. Mito y significado. Madrid Alianza editorial. 1987.

\_\_\_\_\_ Antropología estructural. Siglo XXI Editores. México. 1983.

\_\_\_\_\_ El Totemismo en la actualidad. México: Fondo de cultura Económico. 1965.

\_\_\_\_\_ Palabra dada. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

MALINOWSKY, Bronislaw. Magia, Ciencia y Religión. Ariel. Barcelona, 1978.

MAMIAN GUZMAN, Dummer. La danza del espacio, el tiempo y el poder en los andes del sur de Colombia. Universidad del valle. Facultad de humanidades. Cali, 1990.

MARTÍ, José. Nuestra América. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1977.

\_\_\_\_\_ Obras completas 27 V. Editorial Nacional de Cuba. La Habana, 1962 – 1966.

MORENO DURAN, Rafael Humberto. De la barbarie a la imaginación. Tercer Mundo. Bogotá, 1988.

\_\_\_\_\_ Sobre el naranjo y la prosa del mundo. Magazín Dominical de El Espectador. N° 561. Enero 30. Bogotá, 1994.

NARBY, Jeremy. La serpiente cósmica, el A.D.N. y los orígenes del saber. Georg Editeur.

Ginebra, Suiza. 1995. Takiwasi y Racimos de Ungurahui, Lima, Perú, 1997.

NIÑO, Hugo. Narrativa y mito. Magazín Dominical de El Espectador. N°564. Febrero 20. Bogotá, 1994.

ORJUELA, Héctor. Yurupary: mito, leyenda y epopeya del Vaupés. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, 1983.

\_\_\_\_\_ Estudios sobre la literatura indígena y colonial en América. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, 1986.

\_\_\_\_\_ Yurupary. El Popol Vuh Suramericano. Editorial Kelly. Santa Fe de Bogotá, 1993.

OSBORN, Ann. El vuelo de las tijeretas. Banco de la República. Bogotá, 1985.

OSPINA, William. Poesía de la conquista. En Historia de la Poesía Colombiana. Bogotá: Casa de Poesía Silva. 1993.

PADIAL GUERCHOUX, Anita. Quiché-Vinak. México: Fondo de Cultura Económica.

PAZ, Octavio. Los signos en rotación. Alianza Editorial. Madrid, 1986.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Desana. Simbolismo de los indios Tucano del Vaupés. Procultura. Bogotá, 1986.



\_\_\_\_\_ Los kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia. Bogotá: Procultura. Bogotá, 1985.

\_\_\_\_\_ El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia. Siglo XXI Editores. México, 1978.

\_\_\_\_\_ Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del noroeste amazónico. Themis Books. Gran Bretaña, 1997.

RODÓ, José Enrique. Ariel. Fondo de Cultura Económica. México, 1984.

SAID, Edward W. Orientalism. Penguin. Londres, 1985.

SALAZAR R., Roberto J. El pasado de hoy. The Colombian post. N° 77. Mayo. 1994.

SITTON, Thad. Historia oral. Fondo de Cultura Económica. México, 1989.

REYES, Alfonso. Obras Completas. 21 V. Fondo de Cultura Económica. México, 1956-1981.

RODRIGUEZ DE MONTES, María Luisa. Muestra de Literatura Oral en Leticia, Amazonas. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, 1981.

TAUSIG, Michael. Un gigante en convulsiones. Ed. Gedisa.

\_\_\_\_\_ Esclavitud y libertad en el valle geográfico del río Cauca (Mateo Mina – pseudónimo-).

TEJADA, Felix. La palabra y su huella en la formación cultural indoamericana. En la revista de debate político Utopías. N° 167 de 1996.

TODOROV, Tzvetan. Teorías del símbolo

\_\_\_\_\_ Semiología y lingüística

\_\_\_\_\_ El descubrimiento de América: la invención del otro.

VARIOS. Historia de la poesía colombiana. Casa de Poesía Silva. Bogotá, 1993.

VARIOS. 1492-1991: La interminable conquista. Editorial Guaymurás.

WILLIAMS, Raymond. Novela y Poder en Colombia: 1844-1987. Tercer Mundo Editores. Bogotá, 1991.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. El Hombre Colombiano. Canal Ramírez Antares. Bogotá, 1974.

ZUMTHOR, Paul. La letra y la voz de la literatura medieval. Madrid. Cátedra, 1989.