

EL COLEGIO DE MICHOACÁN A. C.
CENTRO DE ESTUDIOS DE LAS TRADICIONES
DOCTORADO EN HUMANIDADES
ESPECIALIDAD ESTUDIO DE LAS TRADICIONES

**Tradición oral y memoria en la danza ritual de *Tsamanimonae*
petaxünamuto, del pueblo indígena sikuani de los Llanos Orientales de Colombia**

Tesis
que para optar al grado de
doctor en Ciencias Humanas, especialidad Estudios de las Tradiciones

Presenta:

Mtro. Edwin Nelson Agudelo Blandón

Director

Dr. Hans Roskamp

Lectores:

Dra. Consuelo Pabón Alvarado

Dra. Antonella Fagetti

Dra. Nora Jiménez Hernández

Mg. Daniel Aguirre Lisch

Zamora (Michoacán), mayo de 2023



El Colegio de Michoacán A. C.

**Tradición oral y memoria en la danza ritual de *Tsamanimonae*
petaxünamuto, del pueblo indígena sikuani de los Llanos Orientales de Colombia**

Mtro. Edwin Nelson Agudelo Blandón

Mayo de 2023

Índice

Agradecimientos.....	6
Lista de ilustraciones	7
Glosario	8
1. Introducción	10
2. Presentación del tema	12
3. Estado de arte de la danza	13
4. Justificación	14
5. Planteamiento del problema	18
6. Objetivos	19
6.1 Objetivo general.....	19
6.2 Objetivos específicos	20
7. Marco teórico	20
7.1 Problematicación del concepto de oralidad y sus fuentes teóricas	21
7.2 Los conceptos de tradición oral y oralidad.....	26
8. Metodología	29
8.1 Consideraciones epistémicas de los saberes y las metodologías otras	29
8.2 La metodología de investigación y los pasos andados.....	35
8.2.1 La observación participante o la participación empática.....	38
8.2.2 El diálogo de saberes y la conversación a profundidad	45
8.2.3 Las herramientas e instrumentos de investigación.....	49
8.3 Análisis e interpretación de datos.....	50
9. Ubicación geográfica y territorial	54
10. Estructura de la tesis	57
Capítulo 1. Tsamanimonae petaxünamuto: contextualizando los saberes	61
y la trashumancia de los indígenas sikuanis.....	61
por <i>Nakuene kuamatsi</i> (este mundo).....	61
1. Presentación	61
1.1. <i>Ira</i> , Tierra	68
1.2. <i>Nakuene kuamatsi</i> , este mundo. Memoria de las tradiciones espirituales sikuanis	73
1.3. <i>Irawana kakua ãkonaxae</i> . La tierra en donde estamos ahora.....	97
1.4. Conclusiones.....	132
Capítulo 2. Médico de indios, brujo y hechicero: inventando el mal en los textos coloniales.....	134

2.1 Presentación	134
2.2 El chamán como enlazador de mundos	137
2.3 Entretejiendo mundos: la Colonia y el nuevo orden.....	144
2.4 Médicos de indios, brujos y hechiceros	150
2.5 El chamán y las redes de saber como trasmisoras de textos	158
2.5.1 El chamanismo y la hermeneusis de lo otro: red de conceptos y su transmisión	162
2.5.2 Los chamanes y la guerra mágica como práctica insurgente.....	167
2.6 Pervivencia de los saberes, transmisión y condensación textual en el ritual	172
2.7 Conclusiones.....	181
Capítulo 3. Tradición oral y saberes rituales en el chamanismo de la danza.....	186
3.1 Presentación	186
3.2 Tradición oral y memoria mítica de este mundo (<i>kuamatsi</i>)	187
3.3 Discurso chamánico y conocimiento tradicional de Kuwei perojuliweisi	196
3.4 Este mundo, Madre Tierra o Nakuene: Kuwei y la lectura de signos.....	202
3.4.1 Kuwei y el amanecer de sus saberes rituales	206
3.4.2 Kuwei y las plantas de saber del chamanismo sikuani	211
3.4.3 Los cantos del juipa y los conocimientos especializados de Kuwei	216
3.4.4 El juipa o yagé y el canasto de conocimiento de los saberes de Kuwei	222
3.5. Furnaminali y el camino de la palabra de tabaco.....	227
3.6 Conclusiones.....	235
Capítulo 4. Los saberes de lo celeste en la danza Tsamanimonae petaxünamuto	237
4.1 Presentación	237
4.2 Acercamientos a la palabra chamánica y al ritual en la danza	238
4.3 Recuperación de la memoria de la danza entre los sikuani	247
4.4 Sofia Müller y la danza	255
4.5 El Kaliwirinae como centro de las culturas y espacio sagrado	262
4.6 La danza Tsamanimoane Petaxunamuto: el camino de lo celeste.....	270
4.6.1 El <i>liweisibo</i> , un puente entre <i>Kaliwirinae</i> y <i>Uniaonoto</i>	274
4.6.2 Las plantas de saber	277
4.6.2.1 El caapi como planta sagrada: liana que enraíza	280
4.6.2.2 El yopo, un puente hacia la levedad de lo celeste	285
4.6.3 La limpieza para sentir bonito	294
4.6.4 Kuweiwi: canto que hace vibrar y amanecer la fuerza de Tsamanimonae.....	297
4.7 La danza Tsamanimonae, un encuentro con lo sublime	301

4.8 Conclusión	309
Capítulo 5. Conclusiones finales	310
5.1 El concepto de tradición oral.....	310
5.2 La cristalización de las tradiciones orales vivas.....	314
5.3 Las tradiciones comunicativas, la lengua y la tradición oral	317
5.4 El cuerpo y el cerebro en la tradición oral viva y activa	323
5.5 La tradición oral, la memoria y el problema del lenguaje.....	329
5.6 Escritura: brujería de blanco	333
5.7 Posescrito	335
6. Bibliografía.....	337
Anexos	337
Anexo 1. Historia de Kaliwirinae	357
Anexo 2. Sistematización trabajo de campo	363
Anexo 3. Mapa 1. Ubicación, delimitación territorial y rutas de desplazamiento	366
Anexo 4. Historia de Kaliwirinae	367
Anexo 5. Historias de vida	370
5.1 Historia de José Antonio Casulú	371
5.2 Historia de vida de Clemente Gaitán.....	383
5.2 Historia de vida de Leonel Estrada	385
5.4 Historia de vida de Marta Gaitán	390
Anexo 6. La creación de la medicina de Kuwei	395
Anexo 7. Mapa 2. Mapa de rutas y sitios antiguos y sagrados	397
Anexo 8. Historia de Tsawaliwali (Kuemeini)	398
Anexo 9. The Origin of Tobacco (el origen del tabaco, traducción de Gina Correa)	401
Anexo 10. Sueños	406

Agradecimientos

Este trabajo fue realizado gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT. Agradezco la beca por el oportuno apoyo que me permitió pensar con calma esta escritura.

Agradezco a las personas que con su cariño y buena escucha han contribuido a madurar esta reflexión, en especial, a las personas de la comunidad Kaliwirinae y a mi familia espiritual: al amu Clemente Gaitán, por su persistencia y sabiduría clara y amorosa; a acue Isabel, por siempre tener palabras para bendecir mi camino y alimentar el corazón de las personas que hemos venido de otra tradición a encontrarnos con sus saberes; a oba Marta y ato Élber, por su respeto y cariño; a ato Hermes y ato Daniel, por la compañía y el consejo; a ato Leonel, por su palabra y su interés por siempre hacer amanecer nuevos cantos: sus palabras y sus cantos han sido una guía para adentrarme en este camino; y al abuelo José Antonio, por hacer amanecer este camino.

En esta escritura, he contado con el acompañamiento del maestro Hans Roskamp; le agradezco por su sabiduría silenciosa, su aliento y buena escucha, así como por el impulso y apoyo para hacer realidad estas palabras. A las personas que me leyeron, la Doctora Antonella, Consuelo y Daniel, estoy seguro que sus aportes hicieron más comprensible este texto. A la doctora Nora por su apoyo incondicional y la voluntad y bondad para acompañar estos procesos, tanto míos como de nuestra generación. El apoyo incondicional de Hans Rosa y Nora no hubiese hecho posible mantenemos con la calidez y la fuerza en medio de la tormenta. Muchas gracias por sus comprensiones y apoyos.

A mi familia: a mi madre, por sus cuidados, y a mis hermanos, por acompañar la vida. A mi hijo, Samuel, por su paciencia, entusiasmo y su apoyo para hacer visible estas tradiciones.

Agradezco de corazón a Gina, quien me sostuvo de la mano y me permitió mirar con nuevos ojos. A los amigos Kari, Griss, Jorge, Jhon que me encontré en este pequeño camino y con los cuales anduvimos a tientas siempre en la tarea de consentir y fortalecer nuestro corazón y hacer que nuestras almas florecieran. En especial Kari que siempre tuvo una mirada y una Miranda que me permitió saber de la presencia de las personas en la claridad y en la dificultad.

A la danza, que me ha permitido sentir con los pies en la tierra y el corazón en el cielo.

Lista de ilustraciones

Ilustración 1. Mapa de delimitación territorial, ubicación actual y recorridos antiguos.

Ilustración 2. Foto del cerro Autana o Kaliwirinae.

Ilustración 3. Plano del pueblo de Nuestra Señora de Altagracia y del reparto de tierras a los indios, con vista de Cumaná y de la fortaleza de Aray.

Ilustración 4. Mapa del Orinoco con planta y dos perfiles del castillo de San Francisco de Asís, en la Guayana, 1736.

Ilustración 5. Mapa de sitios y rutas sagrados y caminos antiguos.

Ilustración 6. Figura de seis humanos en el panel de la parte este de la piedra Picure, incluido un flautista.

Ilustración 7. Lenguas generales en la época de la colonia en la Nueva Granada.

Ilustración 8. Escena del martirio de un franciscano, fray Andrés López, a manos de los indios caribes.

Ilustración 9. Escena que representa el martirio del obispo Nicolás Gervasio Labrid a manos de los indios del Orinoco.

Ilustración 10. Escena que representa el martirio de dos franciscanos, uno de ellos, el P. Ruiz Blanco, a manos de los indios caribes.

Ilustración 11. El abuelo Clemente contando en su liweisibo una historia tradicional como parte del consejo.

Ilustración 12. Las plantas maestras.

Ilustración 13. El abuelo José Antonio Casulú Gaitán preparando yopo.

Ilustración 14. El abuelo Malawo realizando una limpieza.

Ilustración 15. Oba Marta Gaitán (Wanalinae) conjurando el agua con canto.

Ilustración 16. Cruce de conexiones entre la mano derecha y el hemisferio izquierdo, y la mano izquierda y el hemisferio derecho.

Glosario

Acue: abuela.

Amu: abuelo, en lengua sikuani.

Asaü: fuerza corporal.

Ato: hermano.

Bachaco: hormigas arrieras.

Catumare: canasto de cargar a la espalda.

Conuco: sementera, chagra, milpa o lugar de siembra para autoconsumo.

Cuchicuchi: (kutsi kutsi) un tipo de mono nocturno.

Dopa: yopo (*Anadenatera peregrina*), planta maestra o enteogénica que usa el chamán para comunicarse con los espíritus de lo celeste.

Dopatubinë: médico tradicional superior.

Enteogénico: Dios dentro del cuerpo; se usa para expresar el efecto de la planta en su uso.

Hiwi o jiwi: gente humana.

Itane: imagen.

Jumaly: aliento.

Liweisi: palabra, historia tradicional, consejo.

Liweisi bo: bo; círculo, encerramiento, casa. Casa de pensamiento.

Mako: indígena que se encargaba de los oficios de la maloca o casa familiar de otros pueblos a partir de participar en un sistema de intercambio.

Malewa: tabaco celestial bajado por los dioses o primordiales.

Momowi: clan.

Nafafanaeta: levedad.

Palomeko: espíritu tutelar de los metales.

Pejumpe: sombra de algo con peso de este mundo.

Perajorobinë: médico tradicional y chamán.

Perajorobi (wi): médicos tradicionales. En la lengua sikuani no existe el singular por fuera del sujeto que ejerce el oficio (solo referido a lo humano). *Wi* indica varios, y en específico, señala la familia en general. Al ser enclíticos, si se habla de un médico tradicional, se debe indicar el género de este, por ejemplo, un médico tradicional hombre se señala con la partícula *në*, *penajorobinë*, y si es mujer, se señala como *perajorobiwa*.

Piasauwi: fuerza y energía vital.

Resguardos: tipo de delimitación territorial, de propiedad colectiva propia de los pueblos indígenas en Colombia.

Salinei liweisi: la palabra que circula desde los orígenes primordiales.

Tsema: tabaco de este mundo, donado por Furnamilani.

Tsikirriri: personaje mítico que come mucho o devora todo el alimento que encuentra a su paso.

Waji: canto usado por el chamán. Es un canto con fuerza inmaterial de lo celeste, toma fuerza en la palabra potencia del chamán. Canto sagrado.

Wowai: hombre blanco. Hace referencia no solo a los sujetos particulares, sino también a sus formas de comportamiento.

Yagé, juipa o caapi (*Banisteriopsis caapi*): planta maestra que se usa para la visión, es la misma ayawaska. Es usada de forma ritual por varios pueblos de la selva amazónica.

Yopo (*anadenathera peregrina*): v. *dopa*. Planta maestra que se usa en el chamanismo de la Orinoquia.

Yahjti: espíritu y sombra que producen una forma visible de una persona.

Yuweisi: fuerza espiritual o fuerza interna del pensamiento.

1. Introducción

Durante mucho tiempo he compartido la cotidianidad con pueblos indígenas y campesinos, y me ha sorprendido la forma como funcionan y actúan sus saberes y conocimientos. Durante un tiempo viví en el volcán Galeras, en el municipio de Pasto (Nariño), en el sur de Colombia, en el santuario de flora y fauna Galeras. Mi lugar de permanencia era la laguna Negra. El volcán Galeras es considerado uno de los volcanes más activos de Latinoamérica, y por eso cuenta con sofisticados instrumentos (sismómetros, array sísmico y acelerómetros) que sirven para medir las vibraciones del suelo, ya sean de origen sísmico, antropogénico o meteorológico. Sin embargo, cuando se iniciaba la actividad volcánica, estos instrumentos, por ser mecánicos y con sensibilidades de baja intensidad, no alcanzaban a medir actividades sísmicas pequeñas. Por el contrario, los lugareños sabían de su actividad, decían «joven, hoy el volcán está despierto». Esto lo determinaban por el olor y color de las aguas que emergían de la parte alta de la montaña, por el cambio del trinar de los pájaros o porque las hojas de las plantas manifestaban una intensidad menor de color; en general, por la variación de los comportamientos sutiles del volcán. Aunque estos saberes sensibles y experienciales tan específicos habrían podido cumplir una función social importante, aparte de apoyar estudios e investigación sobre conocimientos contextuales de saberes de vulcanología, entre otros, eran mirados con desdén.

El compromiso con los saberes indígenas se delineó bastante tiempo atrás, en especial después de tomar yagé (planta visionaria, también conocido como ayawaska o caapi) y de comenzar a compartir con los pueblos indígenas en función de un interés propio sobre los saberes ancestrales, como también sobre las medicinas espirituales, pero, sobre todo, por el cuidado de nuestra madre común, la Tierra. Tomé yagé de forma ritual y con mayores o *taytas*, con sus saberes profundos, durante mucho tiempo, aproximadamente seis años; su posibilidad de visión me cambió la perspectiva. La experiencia directa y regular, más allá de la investigación institucional, me llevó a cambiar de paradigma, pues estos saberes y sus formas produjeron un extrañamiento de mí, es decir, me permitieron el ingreso a un *afuera indecible* dentro del mundo en el que me había escolarizado y me había constituido socialmente como sujeto. Este campo de entendimiento que se fue volviendo usual, con el paso del tiempo, definió unas habilidades de percepción y unas formas de afirmación discursiva mediadas por la experiencia con ellos y sus saberes.

Con los pueblos indígenas encontré una tradición oral amplia y compleja vinculada a su vida cotidiana y a casi todas sus prácticas. En ellas, veía cómo las historias contadas a profundidad y su relación con las prácticas de saber implicaban diferentes tipos de conocimientos colectivos que les permitían formas de vida autónomas y de convivir. Cuando volví a Bogotá, me vinculé con la labor docente en universidades públicas y en estas, desde el lenguaje académico, comencé a explorar los saberes ancestrales y la inclusión de estos dentro de la universidad, con la perspectiva de hacer visibles estos saberes en un país que, desde su legalidad constitucional, se reconoce como multiétnico y pluricultural, además de ser considerado uno de los países más biodiverso del mundo.

Sin embargo, estas condiciones nominales en la institucionalidad y en la observación específica del mundo académico no son aceptadas con facilidad, ya que existen prejuicios que operan sobre los sujetos, pero que se hacen abismales sobre sus saberes y conocimientos puesto que la universidad, al reproducir un modelo colonial, tiene la incapacidad de flexibilizar su forma de conocer y de investigar, ya que «la formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento de su personal académico, todo apunta hacia la sistemática reproducción de una mirada del mundo desde la perspectiva hegemónica del Norte» (Lander, 2000, p. 43). Estas formas de conocer requieren una mirada diferente ya que, de *facto*, la diversidad ambiental y cultural transitan en la vida cotidiana de nuestras sociedades y no son un apéndice, son la realidad de nuestra constitución histórica, social y cultural, y muchos de estos saberes sincréticos, híbridos o transculturales son el pan de cada día de la vivencia y la existencia en las prácticas de las personas en las ciudades y en el campo en Latinoamérica.

En tanto, en países latinoamericanos con amplia población indígena, la medicina tradicional, las prácticas artesanales y las formas nativas de organización del conocimiento coexisten con las ciencias. Pese al reconocimiento desigual que reciben los saberes científicos y los tradicionales y a las tendencias evolucionistas que tienden a descalificar las culturas indígenas, los saberes autóctonos siguen siendo utilizados por vastos sectores como recursos para la salud, para el trabajo campesino y la educación cotidiana (García, 2004, p. 183).

Estar de espaldas a estas realidades es negar la posibilidad de un bienestar armónico social, cultural y espiritual de nuestros pueblos. La aceptación de estos saberes en nuestros países implica entender la diversidad no como deficiencia, sino como posibilidad para construir otra institucionalidad que cambie en función del reconocimiento pleno de los excluidos social y culturalmente, es decir, que abandone la herencia y las costumbres coloniales que aún forman parte de su vida cotidiana. En la universidad, en el trabajo sobre conocimientos ancestrales e interculturalidad y en función de mi área de desempeño, estuve estudiando sobre tradición oral. La revisión teórica y la práctica con pueblos indígenas permitieron darme cuenta de los lugares comunes sobre este tema y el desconocimiento que se tiene del mismo. Esto me hizo evidenciar cómo se han perpetuado unas formas prejuiciadas de entender estos conocimientos y a sus poseedores. Por eso, esta tesis es el desarrollo de esta inquietud: entender cómo funciona la transmisión de conocimientos desde la tradición oral y cuáles son los elementos de la memoria cultural para tal fin en la danza Tsanimonae petaxünamuto.

2. Presentación del tema

El mito de Kaliawirinae (árbol de los alimentos y de la vida, anexo 1) y la danza ritual de Tsanimonae petaxünamuto marcan un hecho de larga duración que define formas de comportamiento social y de acciones rituales que se perpetúan dentro del grupo a partir de la densificación de signos a lo largo del tiempo. En estos, la multirreferencialidad de los significados y los elementos estéticos juegan un papel fundamental en la consolidación de la tradición, y su comprensión se hace necesaria desde elementos cosmovisionales y epistémicos propios de las tradiciones orales. En esta vía, la danza ritual Tsanimonae petaxünamuto (la subida al cielo de los dioses ancestrales) forma parte de la escenificación de una parte del mito, en el cual se expresa de forma central la dimensión sagrada y su relación con la constitución de la cultura: «lo que somos» (Gaitán, C. 2021) en el pueblo indígena sikuani.

Sin embargo, desde los años 50 del anterior siglo, los procesos de modernización y la evangelización de los Llanos Orientales y la selva amazónica en Colombia produjo que esta danza chamánica, en donde se expresa lo sagrado fundamental de muchos pueblos, se atesorara en la intimidad del chamanismo de algunos pueblos, en este caso, el sikuani. Desde 2012, algunos chamanes del pueblo han planteado la necesidad de recuperar la danza por considerarla el centro de la espiritualidad y de su proyección como

cultura. Por lo anterior, la propuesta de investigación plantea la recuperación de la memoria colectiva de la danza Tsamanimonae petaxünamuto, en donde el proceso de interpretación y decantación de contenidos se centra en las prácticas chamánicas del pueblo indígena sikuani, pues estas, como saberes espirituales, han servido para fortalecer y consolidar los contenidos en los repertorios verbales y los saberes rituales de la tradición oral a lo largo del tiempo. Por ende, la propuesta pretende vislumbrar las formas de fijación y transmisión de memoria en el marco de este complejo ritual a partir de comprender la relación entre cosmovisión, tradición oral y memoria cultural en el proceso de recuperación de los elementos constitutivos de la danza.

3. Estado de arte de la danza

Sobre la danza Tsamanimonae petaxünamuto solo hay una publicación académica, el artículo *Knowledge Embodiment through Dance: A Study Case among the Colombian Sikuani* (Buitrago y Gaitán, 2016). En este se analiza la danza Tsamanimonae petaxünamuto como campo de conocimiento corporal desde el chamanismo, a partir de la «incorporación del conocimiento en el cuerpo sensible de un pensador-danza» (ib., p. 16). Este estudio menciona directamente la danza en el presente. En 2021 (el 30 de abril), se realizó una producción audiovisual referente a la danza en el programa *Originarios: danzas y sonidos de la creación*, de Canal 13, donde se describen algunos elementos de esta, personas y objeto. El programa, subido a la plataforma de YouTube como video, no describe a profundidad la danza, solo realiza una presentación básica de la misma y muestra apartes de la historia tradicional de esta contada en la voz de los sikuanis (Canal Trece Colombia, 2021).

En los libros de compilación de tradición oral sikuani se evidencian pequeños detalles como *Literatura oral sikuani* (Ortiz, 1982), *Entre cantos y llantos: tradición oral sikuani* (Queixalós, 1991), *Folk Literature of the Sikuani Indians* (Wilbert y Simoneau, 1992), así como algunos elementos en el folleto *La música de dos guahíbo: sikuani-cuiba* (Yépez, 1984) y en los artículos *El camino de las sombras: la música de los guahíbo* (Yépez, 1993) y *El poder de los sonidos. El lugar de la música en la ideología de los kogi y de los sikuani* (Bermúdez, 1992). Estas publicaciones, al ser relatos etnográficos, presentan testimonios primarios de la participación en la danza por parte de los indígenas. En el capítulo 4, se detallan las fuentes y los apartes en función del proceso etnográfico de recuperación de la danza como parte de testimonios escritos.

4. Justificación

Los enfoques y contexto de análisis y recopilación de las tradiciones orales (y la problematización de la memoria) se han estudiado desde tradiciones de sociedades centralizadas en el poder, de sociedades con influencia de la escritura, que ven la falta de esta como una carencia en su subordinación al proceso de modernización e industrialización (occidentalizadas). La mayoría de las teorías han sido realizadas para comprender este tipo de tradiciones orales en sociedades sedentarias y preferiblemente se ha intentado su comprensión desde textos de la tradición oral, pasados a la escritura y redimensionados con el fin de ser interpretados desde la estructura de la cultura letrada.

En este contexto, hablar de tradición oral en estos tiempos puede resultar anacrónico, más aún cuando las tradiciones escritas han realizado un camino muy detallado para constituirse en el único medio de difusión y afirmación de la ciencia. En muy pocas ocasiones se relacionan el conocimiento y la ciencia con tradiciones orales, pues implícitamente se entiende que el conocimiento solo es posible en las culturas letradas como parte de los usos sociales a los cuales se la ha confinado. Dentro de los dispositivos escolares, la tradición escrita da mayor valor a los conocimientos venidos de la escritura, es decir, para la academia y sus dispositivos es el único medio posible de validar el conocimiento como datos materiales y objetivos. En esta perspectiva, la tradición oral ha sufrido a lo largo del siglo XX un silenciamiento que pasa por la idea de considerarla innecesaria, y su ubicación como un lugar nulo de conocimiento se definió a partir de la consideración que se hizo de esta como una forma de expresión ligada al habla de los sectores populares en las grandes ciudades. El posicionamiento de la cultura letrada tuvo como consecuencia la unificación y asimilación de las personas y sus narrativas a formas de decir que se consideraban apropiadas y ligadas a lo alfabético.

Para el siglo XIX, los neogranadinos, escuela que dominaba la discusión lingüística, estaban interesados en el estudio de las lenguas y las consideraban entes vivos que crecen adentro de sí y expresan los valores espirituales de las naciones que las hablan (Burke, 2001, p. 7). Esto los ponía en la tarea de querer fijar reglas dentro del código lingüístico como expresión del sentido común de nación que se fue consolidando desde el siglo XVIII con el ascenso al poder de la clase social burguesa, con sus lógicas y sus modelos de mundo. Por eso, las lenguas nacionales y modernas (español, francés, inglés y portugués, entre otras) adquirieron estatus de expresión de la nación, pues unificaban y legitimaban el poder del Estado. La construcción histórica de las gramáticas de estas

lenguas trajo como consecuencia que ellas se volvieran elementos de expresión oficial del gobierno en lo público, y su posibilidad de reafirmación en la escritura permitía un proceso de unificación lingüística que centraba el Estado y el poder y consentía el control de la población en las márgenes. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la gramaticalización de las lenguas se volvió una política lingüística global que unificó los Estados nación y permitió controlar los sujetos y sus formas de expresión.

Este uso de la lengua en función de la escritura controlaba, en las ciudades, las formas de habla relegando los modos de decir coloquial de los sectores populares y sus repertorios verbales, y permitía desde la lengua oficial un control que además otorgaba poder y prestigio. Para ese siglo, la escuela pública surgió en algunos lugares y se expandió y fortaleció en otros a partir de una estructura arbórea que tenía como función señalar la preponderancia de ciertos dispositivos (el salón de clase, el libro de texto y la alfabetización, entre otros) para constituir un lugar privilegiado de la producción de conocimiento. Esto permitía, entre otras cosas, la fragmentación del conocimiento, que por su sentido de aislamiento de una comunidad concreta, lo desincorporó de su contexto territorial e histórico y le permitió a Occidente enunciar sus productos culturales como saberes universales (Dussel, 1994). En la instrumentalización de la escuela pública, la escritura, emparentada con las lenguas oficiales, jugó un papel fundamental en circunscribir los conocimientos al mundo de lo escrito. Un hecho muy interesante hace entender el lugar epistémico desde donde se siguen mirando las tradiciones orales: el papel de la imprenta en la construcción de un imaginario alrededor de la materialidad de las lenguas. «La imprenta estableció el canon de exactitud gramatical, objetivó palabras en letras impresas y especialmente en diccionarios, haciendo vulnerables los significados, pues los sometió a escrutinio intenso y prolongado» (Rosenberg, 1987, p. 77). Esta materialidad privilegió y le dio históricamente mayor importancia al estudio de la lengua sobre el habla. Estos marcos epistémicos influyeron en la manera como se aborda el estudio de las tradiciones orales, pues «la escritura y otros componentes de una tradición material son ideales para preservar datos, pero no prestan ellos mismos de manera convincente a la afirmación de los valores de una cultura oral» (ib., p. 80).

Por eso, la escritura, denominada cultura letrada en el marco general de las sociedades occidentales, ejerció un control específico sobre el código lingüístico y se convirtió en un dispositivo de dominación de los otros, en función de los usos sociales del código. Esta mirada epistémica excluyente consideró que llegar al dominio de la escritura y la lengua nacional conducía al progreso moral y material de la sociedad y

sirvió de núcleo vigilante de esa legitimidad. Esta mirada definió unas fronteras coloniales entre conocimientos útiles e inútiles, validó unos conocimientos y determinó otros, como *doxa* diferente a *episteme*, con características coloniales. Por esta razón, la cultura letrada y la matriz civilizatoria, al considerar la tradición oral como prerreflexiva, ilógica y fantástica, ejerció sobre esta y sobre los pueblos que las poseen unas violencias simbólicas y epistémicas que marginaban y reducían estas culturas, sus tradiciones y saberes a un pasado anecdótico, ubicando a los pueblos de tradición oral como primitivos e incivilizados, a quienes se les debía otorgar una memoria en función del tiempo lineal de la modernidad, para que pudieran alcanzar una civilidad.

En este modelo de conocimiento, la lingüística, la filología y los estudios del folclore entendieron las lenguas como códigos estructurados que podían ser estudiados desde su gramática, y para su comprensión, se describieron y dividieron en partes de forma arbórea y del habla se recopilaban corpus, para después situar las relaciones lineales y dicotómicas (oposiciones binarias) de la lengua, más que entenderlos en su complejo mundo de significación y sentido. En esta medida, la relación entre lengua, cultura y pensamiento encontró, en este sistema arbóreo, una linealidad convergente que mantenía y mantiene unas relaciones específicas entre el dominio de la lengua, pensar y expresarse «bien» en la escritura. De esta manera, los conocimientos venidos de otras tradiciones y sus prácticas fueron entendidos como *doxa* y ubicados en la periferia de la *episteme*. En el caso de Latinoamérica, en el tiempo de consolidación de las Repúblicas y los Estados nacionales, las élites lograron ejercer un control sobre los otros con la mediación de la escuela como dispositivo regulador de normas sociales y culturales que involucró la identificación de la población con el imaginario de nación, sin diferencias étnicas ni sociales, y con esto, la discriminación y el silenciamiento de los saberes venidos de las tradiciones orales.

En este sentido, para comprender la tradición oral se debe mirar desde otros lugares de enunciación que consideren estos saberes en su complejidad epistémica, su multirreferencialidad y no solo desde sus partes. La tradición oral es la transmisión de elementos culturales de un miembro a otro(s) mediante la comunicación oral, y esos elementos se escuchan, se almacenan en la memoria mediante ritmos, íconos, gestos que se invocan en el momento de la transmisión, pues «la fijeza de la impresión da la relativa estabilidad de significado a palabras (o intenta hacerlo), mientras que las personas orales ratifican el significado de cada palabra “en una sucesión de situaciones concretas”» (Goody, citado en Rosenberg, 1987, p. 29).

Al ser tradiciones culturales diferentes a la hegemónica, constituyen saberes colectivos y comunitarios en donde todos participan en el patrimonio narrativo, de modo que los significados compartidos de cada repertorio verbal son reconocidos dentro de la tradición comunicativa específica. Estos significados compartidos y transmitidos forman parte de un sistema de concepciones y prácticas culturales que moldean comportamientos sociales dentro de un proceso de transmisión de códigos (orales, escritos, no verbales, icónicos) y que de manera continua o interrumpida utilizan diferentes medios o dispositivos para los procesos de reminiscencia, rememoración, diálogo y praxis¹ discursiva de sus experiencias colectivas. La tradición oral se realiza como proceso comunicativo —en este caso, en la danza ritual—, en la performatividad de los sujetos y su marco comunicativo adquiere coherencia y cohesión textual en los símbolos evocados y transmitidos desde la imaginería mental (Noll, 1989) o semejanza icónica (Bateson, 1998) con relación al mundo mítico y en función de su cosmovisión, pues la tradición oral es «un fenómeno cuya realidad social primaria radica en su naturaleza como comunicación oral en términos de los productos textuales abstractos del proceso comunicativo» (Bauman, 1977, p. 26).

La tradición oral se expresa y transmite en varios tipos de textualidades (repertorios verbales), diferentes a la del discurso cotidiano, y posee una serie de características específicas que, en su rememoración (y para el caso tratado aquí), se apoya en la experiencia chamánica ligada a saberes cotidianos como el canto, la danza, el consejo, el uso de enteógenos² y la experiencia onírica, entre otros. En esta medida, su comprensión implica unos lugares y saberes culturales ligados a la experiencia extasiática en el chamanismo. Estos dispositivos le otorgan al complejo ritual de la danza una suerte de condensación de signos y símbolos muy cercanos al discurso mágico, inscritos en marcos metacomunicativos que no están vinculados solo al intercambio lingüístico y a su interpretación performativa en su dimensión sincrónica, sino que exige la comprensión diacrónica de la comunicación oral y de la práctica chamánica en el contexto de este pueblo indígena. En este proceso de definición de la tradición oral de la danza, el chamán juega un papel fundamental como mediador y actualizador de los cambios en la cultura

¹ Práctica reflexiva.

² «En griego, *entheos* significa literalmente “dios (*theos*) adentro”, y es una palabra que se utiliza para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. Se aplica a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como a aquellos ritos religiosos en que los estados místicos eran experimentados a través de la ingestión de sustancias que eran transustanciales con la deidad. En combinación con la raíz *gen-*, que denota la acción de “devenir”, esa palabra compone el término que estamos proponiendo: *enteógeno*» (Wasson *et al.*, 1995, p. 235).

dado que mantiene y trasmite la red de significados heredados por esta, además de encargarse desde las prácticas chamánicas de contextualizarlos, en función del tiempo y el espacio, de negociarlos y actualizarlos. Él les da sentido a los contenidos de los repertorios verbales en el ritual y las técnicas extasiáticas, las cuales les permiten a los sujetos presenciar los contenidos como experiencia vital. En una comunidad, esto posibilita tomar acciones frente a su propio destino. La potencia del chamán y el chamanismo son un acto de soberanía cultural y de libertad. El chamán, como traductor de mundos, se vuelve a su vez transgresor de la cultura.

En esta perspectiva, la tradición oral como contenedora de formaciones de saber discursivo se convierte en un campo que visibiliza unas maneras del decir, del pensar y del hacer, posibilitando una densificación histórica de saberes en la tradición oral, como contenedora de semiosis colectivas que han dejado encriptados signos y saberes de los pueblos indígenas en donde el mito y el ritual juegan un papel fundamental, ya que generan marcos de comprensión que sitúan el acento en «reconocer el plano de inmanencia propio del mito como lo no pensado del pensamiento americano» (Chaparro y Schumacher, 2003, p. 37). En esta medida, la cosmovisión, los mitos y la ritualidad pervivientes son prácticas alternativas de conocimiento y de saberes otros, y se puede afirmar que «la mitología-cosmología es productora de significados y funciona como una matriz general de inteligibilidad» (Viveiro de Castro 2010, p. 109), por lo cual se sugiere que la tradición oral no es solo una tecnología de la palabra (Ong, 1987): es, sobre todo, una tecnología de la mente.

5. Planteamiento del problema

Esta propuesta indaga en la tradición oral de los saberes de la danza Tsamanimonae petaxünamuto, del pueblo indígena sikuani, de los Llanos Orientales de Colombia, en donde se busca explicar las condiciones y reglas de existencia discursiva de prácticas ancestrales que obedecen a procesos de densificación de la memoria. Estos forman parte de elementos de continuidad histórica que se repiten en las narraciones y núcleos semánticos, y están correlacionados con signos e indicios que se usan para la fijación de la memoria en imágenes o elementos representativos de rituales y que posibilitan una asociación de elementos verbales, no verbales, semióticos e icónicos que configuran una forma de experiencia ritual. La pervivencia de estas prácticas de saber en el presente y en la tradición oral, al no tener el mismo principio de concienciación de la escritura como

sistema de fijación de memoria (proceso de linealidad, progresión y acumulación de hechos en códigos gráficos), agencia estratos de significación no escriturales y permite mantener un campo de significación en el cual se guarda la conciencia y la memoria histórica compartida.

En estas tradiciones, la memoria no es un fenómeno simple, no es la repetición y reduplicación de textos; se desarrolla más como un proceso de reconstrucción creativa de la tradición, y en esta medida se hace fundamental para la autoridad del discurso (en este caso, el chamán) la capacidad de evocar situaciones, de agenciarlas como imagen y acontecimiento performativo y no solo como relato. Así, se puede insinuar que en los procesos comunicativos de las tradiciones orales no es predominante la estructura lógica del texto, sí, en cambio, el evento de significación que pasa por escenas narrativas. Esta eficacia performativa del acto ritual le confiere al texto una filigrana mental ligada a un conjunto de elementos de la complejidad simbólica del ritual, que define y condensa una tradición. Estos planos o estratos de significación de los saberes que se encuentran encriptados y codificados como parte de la memoria étnica en la tradición oral y la ritualidad funcionan como sistemas de inscripción y textualidades que poseen profundidad histórica, que involucran un proceso de densificación sociocultural y reafirman una serie de redes de interpretación discursiva. En esta medida, para generar un proceso de equidad epistémica, se deben propiciar marcos hermenéuticos que permitan precisar las semiosis colectivas que participan en estos sistemas de enunciación, y marcos cognitivos contextuales de los planos o estratos de significación del discurso mítico, la cosmovisión y la tradición oral, entendiéndolas como formaciones de saber que se deben asumir de forma pluridimensional (Leroi-Gourhan, 1971). Frente a esto, la pregunta es ¿cuáles son las formas de fijación y transmisión de memoria cultural de la tradición oral en la danza-ritual Tsanimonae petaxünamuto (la subida al cielo de los dioses ancestrales) del pueblo indígena sikuani de los Llanos Orientales de Colombia?

6. Objetivos

6.1 Objetivo general

Recuperar los elementos que constituyen la memoria de la tradición oral en la danza Tsanimonae petaxünamuto del pueblo indígena sikuani de los Llanos Orientales de Colombia.

6.2 Objetivos específicos

- Describir la danza ritual de Tsamanimonae petaxünamuto y los elementos de tradición oral que se condensan en su acción performativa.
- Identificar las formas de fijación, preservación y transmisión de memoria étnica y ritual propias de la tradición oral de Tsamanimonae petaxünamuto.
- Caracterizar prácticas mnónicas fundadas sobre una relación específica entre imágenes *performance* y tradición oral en un contexto ritual.
- Indicar los elementos metacomunicativos que intervienen en el proceso de evocación y fijación de memoria en la tradición oral de Tsamanimonae petaxünamuto.

7. Marco teórico

Las sociedades organizan sus propias formas de conocimiento y contenidos en la lengua y la comunicación propia y una expresión depurada de estos es la tradición oral. La lengua es la representación del mundo y en ella se expresan significados culturalmente situados que forman parte de procesos cognitivos específicos. Este reconocimiento de un tipo de desarrollo cognitivo —en donde, por medio de la lengua, la cultura organiza y clasifica conceptos, que son categorías de expresión propia— se señala como etnociencia. Pero esta forma nominal de inclusión es excluyente, pues instrumentaliza el conocimiento científico en la lengua, es decir, como si la organización del conocimiento fuera algo inconsciente y en tal sentido, prescinde de las personas y la conciencia colectiva para modelar estos conocimientos. La lengua está ligada a una tradición comunicativa; el continuo aprendizaje y la reflexión juegan un rol fundamental en la formación y conceptualización de conocimientos intelectuales y prácticos.

A lo largo de este escrito, se pretende mostrar que estos conocimientos son expresados en la tradición oral y en sus prácticas de saber cotidiano, pero su proceso de formación y comprobación involucra varios siglos y varias generaciones, por lo que se soporta en sus propios mecanismos de reflexión y socialización en donde operan formas críticas a sus propios contenidos. Sus formas de acumulación, diferentes a las tradiciones escritas, están mediadas por la palabra hablada y los sistemas de inscripción que acompañan las prácticas de saber. La lengua guarda, presenta y representa contenidos asociados a las formas de interacción de una cultura, y la tradición oral conserva, procesa

y estructura estos contenidos. Dentro de la tradición, los repertorios verbales son formas de argumentación factual y ponen en escena estos contenidos hechos conocimientos que expresan una cosmovisión y son la memoria colectiva de un pueblo en función de su interacción con la vida, con las otras personas y culturas en escenarios diversos y con la naturaleza. Entonces, en la tradición oral, se guardan diferentes tipos de conocimientos, entre ellos específicos de manejo y conservación de ecosistemas en el territorio, saberes médicos, botánicos, biológicos, agrícolas, históricos, lingüísticos y varios tipos de saberes tecnológicos y de manejo de recursos ambientales. Por eso se sugiere que el estudio de la tradición oral en los pueblos en donde el principal medio de comunicación es lo oral debe ser de forma compleja e interrelacionada, y su comprensión se debe abordar de forma interdisciplinar, reconociendo sus lugares cosmovisionales y epistémicos. En esa vía se entiende que la tradición oral manifiesta la experiencia artística, intelectual y espiritual de un grupo humano, y refleja la complejidad de la experiencia humana en su diversidad.

7.1 Problematicación del concepto de oralidad y sus fuentes teóricas

El concepto de oralidad se generalizó desde los años 60 del anterior siglo para hacer referencia a una distinción entre lo escrito y lo hablado, o distinguir entre la forma estructural de la lengua y su actuación en el habla. No se han hecho estudios a profundidad sobre tradiciones orales vivas que permitan hablar de manera profunda y cierta sobre este fenómeno. Buena parte de los estudios ha tenido como fundamento y principio de reflexión la relación entre oralidad y literacidad como canales o medios de transmisión de contenidos a partir del advenimiento de la escritura como tecnología, y la manera como esta ha ido cambiando los modos de pensar y organizar la sociedad. En este sentido, los estudios se han centrado en las consecuencias sociales y culturales del uso del canal o medio comunicativo, oral o escrito, al igual que en la transmisión de contenidos a partir de la composición oral y teniendo como referente las literaturas orales. Sobre las fuentes de las literaturas orales se han propuesto las diferencias entre tradiciones orales y escritas (culturas orales y cultura letrada); sin embargo, esta problemática se sitúa en función de las formas y elementos de la transmisión y no sobre la tradición como tal.

Como ya se señaló, la finalidad de estos estudios tuvo como centro las implicancias de la tecnología del alfabeto fonético, su realización en la escritura y su difusión a partir de la imprenta como un acontecimiento exterior a la lengua, pero, sobre

todo, del habla, y como extensión de la visión con predominancia sobre los otros sentidos. En esta vía, señala Goody (2003, p. 12):

La importancia de la escritura radica en que crea un nuevo medio de comunicación entre los humanos. Su servicio esencial es objetivar el habla, suministrarle al lenguaje un correlato material, un conjunto de signos visibles. De este modo, el habla puede transmitirse a través del espacio y preservarse a través del tiempo; lo que la gente dice y piensa puede rescatarse de la transitoriedad de la comunicación oral.

En el desarrollo de las sociedades, a la posibilidad de comprender los textos escritos se le denominó literacidad, término proveniente del inglés *literacy*, que significa y señala los procesos de enseñanza y aprendizaje (codificación y decodificación) de signos alfabéticos, principalmente en nuestro contexto alfabetizado. Otra forma de entenderla es recordando que en *literacy* se encuentra la palabra *literate*, como adjetivo que proviene del latín *litteratus* —educado, aprendido, culto—, «el que conoce las letras». Los autores que atendieron a esta discusión trataron las relaciones entre estas mediaciones (oralidad y escritura) de manera técnica, buscando presentar «los efectos de la escritura sobre los “modos de pensamiento” (o proceso cognoscitivo), por una parte, y sobre las más importantes instituciones de la sociedad por la otra» (Goody, 2008, p. 9). En este sentido, mostraban la escritura como un sistema autónomo que por sí mismo modificaba la conciencia de los sujetos que la dominaban. En esa vía, se realizaron los estudios de Jack Goody en *Literacy in Traditional Societies* (1968), *The Domestication of the Savage Mind* (1977), *The Logic of Writing and the Organization of Society* (1986) y *The Interface between the Written and the Oral* (1987); de Havelock en *A Preface to Plato* (1963) y *The literate revolution in Greece and its cultural consequences* (1982), y de Walter Ong, el ya referenciado *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (1982)³.

Estos autores buscaban señalar los diferentes modos de pensamiento entre sociedades primitivas y avanzadas, no desde su naturaleza, sino a partir de indicar la importancia de la escritura como tecnología en el cambio de mentalidad y en el desarrollo de la sociedad. Para reafirmar este argumento, usaban las teorías evolucionistas y funcionales del lenguaje y por eso se remitían a la caracterización de las propiedades formales del lenguaje señalando las diferencias entre las propiedades del lenguaje oral y

³ Las referencias de los libros aparecen en inglés porque en algunos casos su traducción al español altera la carga semántica de los términos, por ejemplo, la traducción en el texto de Ong de *literacy* por escritura. En el título original, la referencia no es a la tecnología escrita, sino a su proceso de codificación y de decodificación.

escrito. Esta dicotomía les permitió definir los lenguajes oral y escrito como tecnologías diferenciadas del intelecto. Por tal motivo, hacen énfasis en los cambios que se produjeron después del advenimiento de la escritura y la supuesta conciencia lingüística que esta posibilitó, para mostrar los desarrollos cognitivos que logró la escritura como una tecnología del intelecto. Con este argumento, daban por sentado que la escritura era superior a la oralidad, asumida como tradición oral, pues desarrollaba «destrezas mentales de orden superior, tales como el pensamiento analítico, lógico abstracto» (Gee, 2004, p. 23) y por ende, decretaban que esta había producido «profundos efectos sobre la vida de todos» (Goody, 2003, p. 11) posibilitando el avance de la sociedad y de la humanidad.

Cuando la gente habla del desarrollo del pensamiento abstracto a partir de la ciencia de lo concreto, el paso de los signos a los conceptos, el abandono de la intuición, la imaginación, la percepción, estos son poco más que crudas formas de atestiguar, en términos generales, los tipos de procesos relacionados en el incremento acumulativo del conocimiento sistemático, un incremento que conlleva elaborados procedimientos de aprendizaje (en adición a los saltos imaginativos) y que es críticamente dependiente de la presencia del libro (ib., p. 169).

Por otra parte, desde su modelo teórico, estos autores señalan que la escritura como tecnología es un modo autónomo de comunicación que descontextualiza el mensaje de su lugar de enunciación y afirman que la aparición de la escritura permite el desarrollo de habilidades cognitivas como el pensamiento analítico y abstracto. Uno de los autores que desarrollaron plenamente la teoría de la autonomía engendrada por la escritura es Walter Ong, quien propone que las personas de culturas orales, al ser dependientes del contexto del habla, no desarrollan procesos mentales como el pensamiento geométrico, el pensamiento abstracto, los razonamientos formales lógicos y las definiciones. El argumento sobre la autonomía de la escritura radica en que «al aislar el pensamiento en una superficie escrita, separada de cualquier interlocutor, haciendo de esta manera que la expresión sea autónoma e indiferente al ataque, la escritura presenta la expresión y el pensamiento como desvinculados de todo lo demás, en cierto sentido, contenidos en sí mismos, completos» (Ong, 2001, p. 132). Sin embargo, en este modelo teórico, que ha sido el paradigma dominante sobre este tema, se confundió continuamente el instrumento o la tecnología y su transmisión de contenidos, con la forma de acceso a esta.

Para los estudios recientes sobre oralidad y literacidad, es claro que los seres humanos no nacemos sabiendo leer y escribir, esto lo aprendemos, y el aprendizaje del

dominio de la escritura lo realizamos desde prácticas sociales contextualizadas. Por eso, la teoría de la gran división (oralidad diferente y contraria a la escritura) y del continuo entre las dos (después de la oralidad debe venir la escritura como parte de un proceso natural de desarrollo intelectual de la humanidad) comparaban la oralidad y la literacidad a partir de considerar las culturas letradas superiores a las culturas orales. Desde los años 80 del anterior siglo estas premisas recibieron fuertes críticas, a partir de investigaciones que involucraba el trabajo en terreno. Una de estas, por ejemplo, señalaba:

Besnier (1988), en el amplio estudio de las diferencias que se han atribuido a la escritura y al habla, concluye que, cuando se analizan las explicaciones etnográficas detalladas, son pocas las diferencias generales que quedan. La idea de una «gran línea divisoria» entre la escritura y el habla no solo resulta insostenible, sino que Besnier sugiere, citando el estudio de variación entre habla y escritura en corpus grandes de Biber (1988), que incluso la noción de un «continuo unidimensional resulta inadecuada para incluir las variaciones en el comportamiento lingüístico entre contextos de comunicación oral y escrita» y «las características estructurales de cada registro no dependen de si se produce en el modo hablado o escrito [...] el lenguaje hablado no es necesariamente más comprometido, más interactivo y menos complejo que el lenguaje escrito» (1988:710). Estas características, en cambio, se consideran dependientes de las prácticas comunicativas en contextos específicos. Las relaciones estructurales del lenguaje hablado y escrito deben explicarse en términos del contexto social de la oralidad y el alfabetismo en diferentes tradiciones de alfabetismo, y no en términos de exigencias cognoscitivas de la producción lingüística o de rasgos estructurales aislados (universales) de los modos hablado y escrito (Roberts y Street, 2013, p. 191).

Todas estas tesis han tenido como fundamento el estudio y posicionamiento de la literacidad (alfabetización) en función de la oralidad y se han situado como referentes para legitimar, desde la teoría de la Gran División, la universalización de la alfabetización como parte de un determinismo tecnológico generalizado. Recientemente, estos estudios han sido cuestionados, puesto que las supuestas diferencias otorgadas por las propiedades formales del lenguaje en la práctica vehiculizaron la cosificación e instrumentalización de las teorías en función de formas de reduccionismo cultural y colonialismo epistémico. Los estudios críticos sobre el tema están demostrando que estas comparaciones estaban circunscritas a la cultura escolar como lugar privilegiado de producción y circulación de conocimientos útiles a su tiempo y a esta como aspiración de reconocimiento social, y por eso sugieren que la oralidad y la alfabetización son «prácticas sociales insertas en

estructuras de poder» (Gee, 2004). En esa medida, justificaban estas teorías de tal modo que sirvieron de soporte para una nueva clasificación social y cultural, a partir de identificar a unos sujetos como alfabetizados, es decir, letrados, con altas capacidades para desarrollar la sociedad, en contraposición a seres iletrados, o sea, analfabetos, cuyos saberes, así como ellos, no cumplían con una razón instrumental dentro del modelo societal.

A su vez, el desarrollo de la alfabetización como política pública se concibió para democratizar el conocimiento, pero partió del prejuicio de considerar que los sujetos que están en los territorios son ignorantes, es decir, que no crean o no han creado conocimiento, y por ende se les debe acercar al mismo. Esto está soportado por la relación entre centro y periferia (desarrollados/subdesarrollados, primer mundo/tercer mundo), en donde la periferia son los sujetos preferentemente diferentes y racializados, afros, gitanos o rom, indígenas o preferiblemente distintos campesinos y de sectores populares. En ellos, la distinción y la diferencia, también en sus fronteras internas, propiciaban la exclusión de saberes y conocimientos y de las formas de detentarlos en la tradición oral y transmitirlos en su oralidad. Para el caso de Latinoamérica, estos modelos teóricos sirvieron para legitimar los procesos de desarrollo y la construcción de las naciones a partir de un capitalismo de imprenta: «el capitalismo impreso dio una nueva fijeza al lenguaje, lo que a largo plazo ayudó a forjar esa imagen de antigüedad tan fundamental para la idea subjetiva de la nación» (Torres, 1994, p. 73); de ahí se propagaron programas de planificación lingüística que tenían como fundamento los procesos de alfabetización en donde la cultura letrada y sus instituciones sirvieron como modelos para civilizar las sociedades y alcanzar la ciudadanía.

Permítanme comentar brevemente sobre otras implicaciones sugeridas de la escritura. Una es la importancia que a veces se atribuye a la alfabetización como condición previa para el desarrollo. Este ha sido uno de los principios optimistas de varias campañas de la Unesco y planes de desarrollo gubernamentales: si se puede llevar la alfabetización masiva a los países del tercer mundo, esto conducirá al desarrollo social y económico. La alfabetización es necesaria para aumentar la productividad y el bienestar de los mundos subdesarrollados (Unesco, 1970, p. 10), y el mejor medio posible para que una nación en desarrollo rompa el círculo vicioso del atraso general y avance en el camino de la modernización (Roy y Kapoor, 1975, p. 1). De manera similar, se ha argumentado que la impresión, junto con otros cambios en los medios de comunicación, conduce a una situación en la que el cambio se tolera más fácilmente y la gente se involucra

progresivamente en la «modernización» (ver, por ejemplo, Lerner, 1964; Oxenham, 1980, págs. 51 y siguientes; Clammer, 1976, págs. 94 y siguientes) (Finnegan, 2018, pp. 87 y 88).

No se busca restar importancia a la adquisición de las destrezas de la escritura; la estigmatización de la tradición oral y sus saberes contribuyó de forma profunda a borrar y silenciar los sujetos y comunidades en donde la oralidad propia servía como medio de transmisión, recuperación y consolidación de conocimientos.

7.2 Los conceptos de tradición oral y oralidad

Otro de los problemas que se presentan con la teoría desarrollada, aparte de la inferioridad y el menosprecio por el estudio de las tradiciones orales, es haber asumido que cuando se hablaba de oralidad se estaba hablando de tradición oral. Es común que la tradición oral y la oralidad se enuncien como un mismo campo de saber, por el canal o medio con el que se identifican, pero entre la una y la otra existen unas distinciones sutiles y fundamentales. La tradición oral se define, en su sentido instrumental, como la capacidad de hablar y escuchar en un contexto y en una situación específica; se entiende como la realización de la comunicación en el discurso hablado, su expresión o estilo están determinados por una tradición comunicativa, tanto en el acto de decir como en el de escucha, y «se restringe a un contexto espacial, temporal y social que lo hace específicamente concreto» (Vasco, 2002, p. 484). Por eso, en la oralidad no necesariamente se trasmite o se comparte una memoria culturalmente acumulada y un desciframiento de sus códigos en un contexto específico, y su realización se puede dar por fuera o por dentro de una tradición cultural que privilegia la transmisión del saber y su proceso de concreción por medio de la palabra hablada. También se puede afirmar que existe una oralidad venida de la tradición oral y una oralidad venida de la cultura letrada, además de que existen oralidades mixtas que mezclan no solo los canales sino los contenidos de estos.

La confusión del uso de los conceptos nace de los señalados estudios sobre oralidad y literacidad que siempre asociaban los términos porque los consideraban codependientes. Un ejemplo es la citada obra de Walter Ong (2001, p. 11), que señalaba buscar «las diferencias entre la oralidad y el conocimiento de la escritura» o también indicaba que le interesaba entender «el pensamiento y su expresión verbal en una cultura

oral», teniendo como base la descripción de las características de los sistemas de pensamiento transmitidos de forma oral a partir de textos escritos de literaturas orales muertas, y por eso señalaba «la comparación de las culturas orales con las caligráficas (es decir, con escritura) que coexisten en un espacio dado de tiempo». Al cotejar el canal de transmisión, se entendió que la comparación entre canales podía determinar las características de la oralidad desde la literacidad y por eso sus conjeturas fueron tenidas como ciertas y como referentes para hablar de lo oral. Estos estudios sin evidencia empírica y su mirada tuvieron relevancias desde los años 50 hasta los tiempos actuales y definieron unas nociones universalizables sobre la oralidad y sobre la tradición oral, como también en función de la literacidad, debido al entendimiento de los dos conceptos como interrelacionados y codependientes.

Sin embargo, al no diferenciar los términos y asumir que el canal de transmisión es lo mismo que el proceso de constitución, así como al poner el ápice en la escritura como transmisora de contenidos, no se desarrolló una comprensión con evidencias de los mecanismos de las culturas orales en sus procesos de consolidación de contenidos, en los de transmisión, en sus procesos cognitivos y en sus diferentes mediaciones culturales. En este sentido, se puede decir que los estudios sobre oralidad no tuvieron como centro la tradición oral:

Pocas culturas puramente orales se han estudiado en detalle, ya que la difusión de la alfabetización (o al menos la alfabetización restringida) ha sido más amplia y arraigada de lo que se suele reconocer. Sin embargo, si seguimos la línea general que he estado sugiriendo y asumimos que es sensato mirar los usos particulares de varios medios (orales y escritos) en lugar de tipos «puros» entonces es posible comentar sobre la gama de usos a los que se puede poner un énfasis en la comunicación principalmente oral (Finnegan, 2018, pp. 109-110).

Jan Vansina (1985, p. 20) posiciona los estudios sobre tradición oral como proceso, en términos de evidencia histórica. En estos, el centro de reflexión está constituido directamente por las tradiciones orales y se entiende la transmisión oral como producto y como proceso, es decir, se traspone la valoración tecnológica del canal y sus mensajes (contenidos) para entender el acervo cultural y memorístico de la palabra como fuente del pasado asociada a la cultura de pueblos sin escritura:

The expression "oral tradition" applies both to a process and to its products. The products are oral messages based on previous oral messages, at least a generation old. The process

is the transmission of such messages by word of mouth over time until the disappearance of the message. Hence any given oral tradition is but a rendering at one moment, an element in a process of oral development that began with the original communication. The characteristics of each rendering will differ according to its position in the whole process⁴.

La tradición oral es una acumulación de conocimientos de generación en generación, en donde la oralidad es una manera específica de comunicar contenidos culturalmente situados, mediante repertorios verbales transmitidos de viva voz que toman forma en el estilo de su transmisión; en ella...

a. la oralidad constituye un sistema de códigos y mensajes analíticamente separables de su contexto y dotados al menos de una autonomía relativa; b. dicha oralidad, a pesar de su amplio margen de independencia, se inserta de manera directa o indirecta en la totalidad, o casi totalidad de los hechos humanos, con los cuales interactúa constantemente, dando origen a una influencia mutua y creativa (Monsonyi, 1989, p. 7).

Para concluir este apartado, es importante señalar que los contenidos expresados en la tradición oral reflejan conocimientos lingüísticos, históricos, sociológicos, biológicos, ecológicos, tecnológicos, físicos y culinarios, entre otros, y estos representan y constituyen...

sistemas locales (o tradicionales) como matrices de conocimiento, saberes, prácticas y representaciones que guían la aventura sociedad-naturaleza, los cuales tienen una antigüedad de miles de años, mientras que el conocimiento científico se remonta a no más de 300, lo que permite redimensionar la construcción mental de dichos sistemas locales (Alarcón-Chaire, 2019, p. 20).

La tradición oral como repertorio de contenidos muestra la pluralidad de sistemas cognitivos y de producción de saberes en el mundo y, por su parte, la oralidad es la expresión cotidiana de esos repertorios en la lengua hablada. Por eso, la comprensión de la tradición oral y la oralidad solo es posible en su correlación.

⁴ Traducción: la expresión «tradición oral» se aplica tanto a un proceso como a sus productos. Los productos son mensajes orales basados en mensajes orales anteriores, de al menos una generación de antigüedad. El proceso es la transmisión de dichos mensajes de boca en boca a lo largo del tiempo hasta la desaparición del mensaje. Por lo tanto, cualquier tradición oral dada no es más que una interpretación en un momento, un elemento en un proceso de desarrollo oral que comenzó con la comunicación original. Las características de cada representación diferirán según su posición en todo el proceso.

8. Metodología

Las investigaciones científicas parten de preceptos filosóficos y epistémicos que definen unos paradigmas de investigación. Estos paradigmas están situados sobre principios subyacentes que determinan la manera como el conocimiento científico, contrapuesto al conocimiento de sentido común, establece lo conocido. Esa determinación tiene como precepto un lugar ontológico y epistémico que a lo largo de los siglos se constituyó como dominante. Por esto, el desarrollo metodológico de esta investigación aclara y toma posición frente a estas epistemologías *otras* y busca explicar las consecuencias que esto tiene para el trabajo de campo y para el entendimiento de los capítulos en la tesis, entre ellas, las conclusiones. Ubicar la tradición oral en el terreno de la cosmovisión, así como los lugares ontológicos de esta, implica que el análisis y la interpretación se deben asumir desde las formas epistémicas de los pueblos. Por eso, en este apartado se discute ese lugar epistémico, para comprender la metodología empleada y los posicionamientos teóricos en el desarrollo de la tesis. Por lo tanto, inicialmente, este marco metodológico sitúa el contexto en el cual se conceptualiza y proyecta el problema de investigación y las implicaciones para esta. Luego, define el método, las metodologías de investigación y las distancias que se tomaron frente a estas. Al final, plantea el problema del análisis y la interpretación de datos; en este, aclara la importancia de la interdisciplinariedad en el proceso interpretativo y el proceso de comprensión hermenéutico llevado a cabo a lo largo de la escritura de esta tesis.

8.1 Consideraciones epistémicas de los saberes y las metodologías otras

Los fundamentos epistémicos de la institución científica moderna surgieron en la revolución científica del siglo XVI, se desarrollaron en los dos siglos siguientes bajo el dominio de las ciencias naturales y tuvieron como principio la oposición semántica entre naturaleza y ser humano, que constituyó una distinción y una separación entre especies y produjo una objetivación instrumental de los otros seres, entre ellos, los humanos. Este modelo de racionalidad irrumpe en el surgimiento de la *urbs* a partir del alejamiento de los ecosistemas naturales y sus condiciones de interacción. Bajo este paradigma, la naturaleza fue entendida de la siguiente forma:

Tan solo extensión y movimiento, es pasiva, eterna y reversible, mecanismo cuyos elementos se pueden desmontar y después relacionar bajo la forma de leyes, sin tener otra cualidad o dignidad que nos impida revelar sus misterios, develamiento que no es

contemplativo, más bien activo, ya que apunta a conocer la naturaleza para controlarla y dominarla. Señala Sousa siguiendo a Bacon, que la ciencia hará de la persona humana «el señor y poseedor de la naturaleza» (De Sousa, 2009, p. 23).

Esta racionalidad (logos) impuso en el conocimiento científico la relación sujeto-objeto proveniente del ya señalado vínculo diferencial del hombre y la naturaleza, que determina una superioridad de la especie humana sobre las otras especies y los otros seres que habitan en este planeta. La separación contradictoria de la naturaleza por parte de lo humano a partir del surgimiento de las ciudades también definía lo humano bajo las características de civilidad propias del modelo dominante y, por ende, los seres humanos que no estuvieran dentro de esta distinción eran entendidos y asimilados con la naturaleza. Estos fundamentos se extendieron a las ciencias humanas y sociales entre los siglos XVIII y XIX, como una sola forma de conocimiento verdadero, se instrumentalizaron como parte de una noción de progreso y desarrollo que en las ciencias humanas tomó forma con la idea de tiempo lineal y progresivo, y ubicó a Europa, específicamente a Francia, Inglaterra, Alemania y el norte de Italia como matriz civilizatoria. Aunque las teorías sociales y humanas han variado y acercado otras concepciones sobre la naturaleza, el lugar epistemológico de la institución científica y su estructura —que es regulada por las instituciones, entre ellas la escolar— legitima prácticas imperiales que subyacen en los modelos, metodologías y herramientas de investigación científica.

La construcción de un proceso de investigación con pueblos indígenas exige otros marcos de comprensión y práctica investigativa, es decir, otras maneras de conocer y relacionarse con la vida, denominadas epistemologías otras, pues los pueblos indígenas tienen una concepción de la vida y de la naturaleza, así como unas formas de conocer el mundo y entender la realidad diferente a las instituciones científicas de la sociedad occidental. En estos procesos se deben replantear los postulados mismos de investigación, ya que la realidad es enunciada y vivida de otra forma, puesto que la relación entre cultura y naturaleza comprende a todos los seres vivos como seres sintientes con conciencia y en correspondencia a una red más compleja. Entonces, el giro epistémico desde estos saberes implica entender a la especie humana en su condición de pertenencia a la naturaleza y como parte de la biodiversidad, pero en sus diferentes formas de expresión experiencial, desde las cuales construyen conocimientos; en este sentido, no son objetos de estudio, sino sujetos de saber y conocimientos. En el mundo indígena, lo humano no es una condición inmanente al ser, pues más que condición, como experiencia diferencial, es una

construcción cultural. En la cosmovisión indígena, cuando somos paridos (dados a la luz en este mundo), somos seres que respiran, como los otros, el mismo aliento vital de esta Tierra y somos iguales en la naturaleza (perteneciente a ella) en su diversidad. La diferencia como gente humana se desarrolla como una forma de conciencia que se va recreando en el acto de hacernos especie en interrelación con otras especies y en medio de la diversidad y resulta de la expresión de una diferencia en la totalidad. La diversidad biológica o biodiversidad es...

Propiedad de los sistemas vivos de ser distintos, es decir, diferentes entre sí; no es una entidad, sino una propiedad (Solbrig, 1994), un elemento fundamental de todos los sistemas biológicos (Halffter y Ezcurra, 1992). También es una característica de las múltiples formas de adaptación e integración de la especie humana a los ecosistemas de la Tierra, y no un recurso (Núñez *et al.*, 2003, p. 338).

Para el conocimiento científico, la diversidad es un tema recientemente reconocido; se desarrolló en las disciplinas de las ciencias naturales en 1980⁵, y al ser crítico del modelo económico hegemónico, aún no se reconoce como un principio vital.

En la actualidad, es posible identificar en el planeta dos tipos principales de diversidad, la biológica y la cultural, de cuyo encuentro se derivan al menos otras dos más: la diversidad agrícola y la diversidad paisajística. La diversidad cultural incluye, a su vez, tres modalidades de heterogeneidad: la genética, la lingüística y la cognitiva, en tanto que la diversidad biológica suele expresarse en cuatro niveles: el de los paisajes (naturales), el de los hábitats, el de las especies y el de los genomas (Toledo y Barrera-Bassols, 2018, p. 24).

En el conocimiento indígena, la comprensión de la diversidad y la biodiversidad es un fundamento de vida, por ende, es ancestral. Las hacen comprensivas en sus tradiciones orales, en donde la diversidad se expresa como una práctica de conocimiento, es decir, no es solo discurso, y dentro de ese conocimiento formulan la explicación de la diversidad y la diferencia como parte del principio vital del saber de la Madre Tierra, como ser pensante y sintiente. Por eso es un conocimiento tangible, material, situado y que reproduce la vida como instancia vital. En esta diversidad ubican a lo humano como

⁵ El concepto se usó por primera vez por Thomas Lovejoy en un estudio para el Fondo Mundial para la Naturaleza. Este se acopló como tema general por Norse y McManus (1980), Harper y Hawksworth 1995, Walter G. Rosen en 1985 que acuñan el término de biodiversidad y Wilson E. Peter en 1988 que lo popularizó en una publicación bajo el título Biodiversidad (memorias del Foro Nacional sobre BioDiversidad realizado en Washington, DC), lo que propició la difusión de este significante para su utilización general.

perteneciente a esa propiedad diversa de todas las especies en el origen, y testimonio del origen de la vida en la Tierra y sus seres. Una forma de contar sus saberes se ha denominado mito, y al considerarlo literatura, es clasificado como historia para entretener, y por eso no es señalado como conocimiento. Los mitos son formas de argumentación factual que recogen la experiencia y la comprobación por varias generaciones de saberes profundos, que se vuelven formas de archivo cultural y reúnen la experiencia comprobada de una forma de conocer el mundo de la condición humana en su diferencia. La diversidad es una condición, la diferencia es una construcción. Un ejemplo de esto se manifiesta en una de las historias tradicionales de los sikuanis, denominada Kaliwirinae, el árbol de la vida o de los alimentos (anexo 1). Este mito es central en la tradición sikuni; para ellos, existen tres momentos o tiempos de aparición de la Tierra y de la vida sobre esta. Esta historia mítica cuenta los sucesos de ese tercer tiempo y en ella aparece el origen de las especies y de la humanidad. Por la concepción diferente que tienen los sikuanis de la naturaleza y su comprensión compleja de la vida, en ella la diversidad se muestra como condición en la tierra y se expresa en su cosmovisión en la diferencia de mundos con sus características propias.

Un aparte de este mito señala que no había diferencias entre todos los seres que habitaban este mundo. La diferencia nació cuando los chamanes ancestrales, en el momento en que estaban subiendo a lo celeste, intentaron tumbar el árbol de Kaliwirinae y al darse cuenta de que se mantenía en pie, observaron que estaba sostenido de dos bejucos, uno de caapi y otro de barbasco, así que también cortaron los bejucos. Los seres que fueron ascendiendo por dentro de esta liana y estaban antes del lugar del corte cayeron y fueron tomando su diferencia como especie al respirar el aliento de esta tierra de manera escalar: los que estaban más arriba tomaron un tipo de aire diferente a los que estaban más abajo. La densidad del aire respirado dio forma a la diferencia entre las especies y fundamentó la diversidad. Dentro de esas especies estaban los humanos, quienes, tiempo después, adquirieron su diferencia. Al caer Kaliwirinae, también apareció el recorrido del tiempo y por ende, la muerte. Como señala la historia, esta diferencia con la naturaleza no es de origen, es decir, no es una condición sino una construcción, y nuestra condición es ser uno con todos los seres que habitan la Madre Tierra en su diversidad. Lo humano se adquiere con el paso del tiempo y es diferente para cada cultura, pues cada sociedad construye experiencia en función de sus contextos históricos, sociales y paisajísticos. La heterogeneidad de relaciones establecidas entre estos contextos en donde participa de manera diferente permite que la experiencia humana no sea igual para todas las

sociedades y hace que cada pueblo construya y aporte su propia experiencia. Frente a la diversidad y la diferencia cultural, señala Walsh (2008, p. 143) que:

Es útil la distinción que hace Homi Bhabbha (2002: 14) entre diferencia y diversidad: la diversidad cultural es un objeto epistemológico (un objeto de estudio); también es el reconocimiento de contenidos y costumbres culturales ya dados. La diferencia, en cambio, es el proceso de enunciación de la cultura como «portadora de conocimiento, autoritativa, adecuada para la construcción de sistemas de identificación cultural». La diversidad simplemente reconoce una gama distinta de comportamientos, costumbres, actitudes y valores, sin poner en cuestión su administración por los grupos hegemónicos, mientras que la diferencia sugiere una relación en donde los distintos grupos subordinados insisten en el valor positivo de su cultura, sus historias y sus experiencias específicas. Y es en ese insistir lo que hace cada vez más difícil a los grupos dominantes mostrar sus normas y valores como neutrales y universales. Las diferencias nos ayudan a reconocer y reconocernos en nuestra propia identidad. Además, por ser construcciones históricas y culturales, no pueden disolverse en una negación entre grupos que piden permiso para entrar en un modelo establecido desde la homogeneidad cultural.

Las dos nociones forman parte de un entramado de transmisión de experiencias de largo aliento que se presentan en la práctica cotidiana como archivo cultural. En la medida en que este conocimiento es una práctica continua, que es reflexivo en la discursividad de la tradición oral y que pone en juego un campo de experiencias de la diversidad y de la diferencia cultural, son los portadores y transmisores de estos conocimientos y los que deben definir sus formas de racionalidad. Al contraponer el conocimiento tradicional al conocimiento científico, se han negado esas tradiciones como sistemas cognitivos, ya que en su adaptación y aprovechamiento de la naturaleza no siguen la racionalidad científica; sin embargo, en la escala local, los poseedores de esos conocimientos han pervivido, conservado y aprovechado de forma eficiente los ecosistemas, los paisajes y su hábitat. Ellos han mantenido sus soportes simbólicos y cognitivos en los repertorios verbales que en su densidad poseen un alto nivel de abstracción. La comprensión y transmisión de estos repertorios y prácticas han servido para la preservación de estos conocimientos y en ese sentido, se les debe reconocer como sujetos de conocimientos válidos, pues estos, a partir de la observación continua y sistemática a través del tiempo, han sido comprobados, mejorados y transmitidos de generación en generación.

Por esta sencilla razón y como sentido ético del investigador, es imperativo entender que los sujetos con los cuales se investiga no son objetos, es decir, no son datos

y no los suministran, y en esta vía se fundamentan sólidamente en la experiencia colectiva. En investigación, reconocerlos como sujetos de conocimiento define afirmarlos en paridad epistémica y equidad cognitiva desde el principio; también implica asumir el proceso como un ejercicio de conversación entre iguales, es decir, un diálogo epistémico en donde no hay una recopilación de datos objetivados. Por lo anterior, la investigación se convierte en un proceso de negociación de significados e incorporación de prácticas y narrativas como parte de un saber en donde se genera transformación en un aprendizaje mutuo. En este proceso de diálogo de saberes, no prevalece la dialéctica sino la dialógica, y se suprime el sesgo de la institución científica de considerar que el conocimiento y los saberes solo se pueden expresar mediante la palabra, entonces «se trata de encontrar, de explorar las realidades de la vida cotidiana y descubrir cómo expresarse conceptualmente desde el interior de esa experiencia, en lugar de depender de los conceptos y categorías predeterminados y desplegarlos para explicar la experiencia» (Nakata, 2014, p. 25).

Para los pueblos indígenas, el reconocimiento de lo diferente, como parte de una ecología de los saberes, se expresa en cuatro principios ontológicos y cosmovisionales: dualidad (ser y hacer con el otro en equivalencia), reciprocidad (retornar lo entregado en igualdad y equidad y en correspondencia con todo), holisticidad (ser uno en la totalidad y sentirse con la totalidad en integralidad como ser) y corresponsabilidad (involucra estar inserto en una forma de vivir y sentir el mundo en corresponsabilidad con todo tanto en pensamiento como en el hacer). Cuando se inicia un diálogo de saberes, la persona que investiga es definida y aceptada desde estos principios y los aprende en la práctica de la comunidad para después corresponder bajo los mismos principios; a esto se le denomina una ecología de los saberes, entendida así:

Crear una nueva forma de relación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. Consiste en conceder «igualdad de oportunidades» a las diferentes formas de saber envueltas en disputas epistemológicas cada vez más amplias, buscando la maximización de sus respectivas contribuciones a la construcción de otro mundo posible (De Sousa, 2009, p. 116).

Estos principios y la práctica de vida con los pueblos, en sus consejos y en su cuidado, figuran un cambio ontológico que a su vez es epistémico en términos de aprender a conocer el mundo de otras múltiples formas.

8.2 La metodología de investigación y los pasos andados

A lo largo de este texto, el ejercicio investigativo presenta datos a profundidad a manera de una descripción densa que busca «desentrañar estructuras de significación y determinar su campo social y su alcance» (Geertz, 2003, p. 24); desentrañar los significados implica entender la cultura y los saberes en ella inscritos como campos de sedimentación y densificación de textos sobrepuestos: «entendemos por “texto” no solo el de formación canónica, sino, y en un orden semiótico, toda producción social posible de hermenéusis» (Palermo, citado por Walsh, 2003, p. 144). Estos textos se expresan en repertorios verbales y toman forma en la tradición oral; esta última cumple una función fundamental, pues su comprensión ayuda a entender la forma como los pueblos ancestrales recopilan, guardan y constituyen sus saberes y conocimientos. Por esto, el centro de esta investigación es la tradición oral y su proceso de consolidación en contenidos y saberes.

La presente investigación toma los principios de la etnometodología, pues busca hacer visibles los contenidos que se expresan en los conocimientos cotidianos como parte de los significados compartidos por una comunidad. En ella, la lengua y su indexicalidad en el proceso comunicativo dan cuenta plena de la experiencia y la vivencia de las personas y, por otra parte, el proceso comunicativo en contexto y la reflexividad sobre este permite entender los sentidos locales y los saberes dentro de la cultura. Para nuestro interés, la reflexividad y la comprensión de la comunicación en su integralidad otorga sentido a la tradición oral. En específico, la investigación que se realiza es de tipo colaborativo y toma herramientas e instrumentos de la investigación acción participativa (IAP). Como herramienta de investigación de la IAP, se implementó el diálogo de saberes, pues permite entender el proceso comunicativo en reciprocidad con las personas de la comunidad y los expertos o especialistas de esta y da pie para mostrar en equidad las formas de pensar y sentir desde los contextos culturales. A esa herramienta se le denomina aquí conversación a profundidad.

En ese sentido, la información compilada parte de un proceso de aprendizaje en los saberes otros que hacen del investigador un intermediador aprendiz de sus voces. Comunicar esta experiencia después de comprender y compartir la cultura implica también un compromiso con la gente y una responsabilidad en lo que se comunica, entonces lo comunicado no puede corresponder a los mismos lugares epistemológicos y ontológicos de la ciencia occidental. Por eso, este texto intermedio entre conocimientos

y formas diferentes se realiza como proceso hermenéutico, tomando distancia frente a la forma de ver y entender a los sujetos de investigación —no son objetos ni informantes a secas—, pues, a decir verdad, además de acompañar el proceso, fungieron de amigos y maestros con los cuales se compartió y se construyó un camino común en el proceso de recuperación de la danza. En ese sentido, si la palabra método significa tomar un camino e investigación e indagar en este, es eso lo que justamente se ha realizado en ambas vías, en un proceso de correspondencia empática.

Los elementos señalados definen unas formas diferenciales de la investigación y de las metodologías de investigación, que asumen un compromiso ético sin militancia ideológica. Estos compromisos, que son epistémicos, obligan a replantear algunas nociones que son lugares comunes en la investigación social y en ciencias humanas, en este caso, bajo el método etnográfico. Este método tiene como fundamento la descripción⁶, que en la práctica es un implícito entre diferentes y nace del asombro. La palabra *asombro* viene del prefijo *a* (sacado) y *sombra* (la oscuridad que se proyecta como manto protector de lo que está puesto debajo de un sombreo o una sombrilla) y significa sacado de lo oscuro o expuesto a la claridad. Cuando se rompen los prejuicios, que es una sombra social que puede enturbiar el ver, el observar, el otro se ve en su resplandor y en el reconocimiento brilla a la luz del sol desde su ser. La interpretación y comprensión de esta palabra implica dos formas de posicionarse, pues puede ser el acto de describir al otro desde la sombra o, por otro lado, el acto de exponerlo por fuera de esta. Esa es una elección del investigador por dentro o por fuera de un proceso de investigación⁷.

La palabra investigación enuncia un modo dentro de muchos otros de llegar a un conocimiento. En la investigación científica, este camino de entender lo otro ha tomado una forma cultural e ideológica que se vincula con unas instituciones sociales en donde se ponen a circular estas nociones de realidad. Uno de esos lugares de poder es la institución escolar, que se encargó de moldear los saberes disciplinares, en este caso de la antropología, como saberes objetivos (objetivados) y de deshabilitar la posibilidad de subjetividad, es decir, su lugar de enunciación (conocimiento local⁸). La etnografía como

⁶ Representar o detallar el aspecto de alguien o algo por medio del lenguaje. RAE: <<https://dle.rae.es/describir>>

⁷ Del latín *in* (en) y *vestigare* (hallar, inquirir, indagar, seguir vestigios) y de la voz latina, *in-vestigium*, en pos de la huella.

⁸ La noción de conocimiento local tiene consecuencias nominales y por eso se constituye como un prejuicio, pues parte de la idea de que es un conocimiento que solo sirve en función de un lugar y un espacio, es decir, para los sujetos que están circunscritos a un territorio y en ese sentido, no es conocimiento universal. La idea de territorio delimitado es una noción de los estados nacionales en la labor de definir sus límites y sus imaginarios de lo nacional y la patria (lat., país del padre). La palabra *local* (relativo al lugar) enuncia el

disciplina, de forma implícita, bebe de esa racionalidad científica y se enuncia desde ese lugar. Esta, al utilizar la escritura (grafos) como tecnología de producción textual de la epistemología dominante, en su poder objetivante (reflexivo, sistemático, controlado y crítico), opera bajo un mecanismo excluyente que representa⁹ al otro «a su imagen y semejanza» desde ese lugar epistémico, es decir, desde la norma como estrategia de dominación. Esto resulta en una negación epistémica del otro.

Luego, los usos legitimados de la escritura en los procesos de alfabetización (*literacy*), venidos de la cultura letrada, facilitan la gestión de este conocimiento y el control sobre la circulación del mismo y definen las formas de esa representación sobre aquellos que no aprendan y usen esa tecnología dominante, con lo que se niega al otro como sujeto de saber y se invisibiliza. En ese sentido, al otorgarle primacía a la escritura alfabética en el sistema escolar, lo escrito se ha supuesto con valor de certidumbre y el discurso científico, como verdad. Por eso, funciona como un conocimiento que dice representar la realidad, a partir de la cual la interviene y opera como una ciencia colonizadora que solo puede mirar a los otros como informantes y como cosas por objetivar, que la convierte en una forma de sordera erudita. La etnografía que se desarrolla aquí es una indagación que sigue vestigios, es un acto de leer en las entrañas¹⁰. Por eso, esta grafía¹¹ traza al otro en su reflexión y recreación conversada¹² para entender de manera profunda un saber especializado del chamanismo guardado por el pueblo indígena sikuani. Esta búsqueda de vestigios se suma a los esfuerzos para la comprensión de un mundo diverso en donde «quepan muchos mundos».

sitio de establecimiento de una aldea o *lugar* (del latín *locus*: poner en orden, lugar). En este sentido, parte de un preconcepción de considerar que el conocimiento solo se constituye cuando se es sedentario. Diferente al conocimiento contextual que se entiende que tiene lugar y un contexto de enunciación, no opera sobre él un valor descontextualizante que lo ubique como universal. Esto no lo deshabilita para servir para la humanidad en sus diferentes formas.

⁹ Un ejemplo de esto es el libro «Orientalismo» de Eduard Said.

¹⁰ Los médicos o *iatromantes* en la Grecia Antigua leían en las entrañas de los animales para diagnosticar la enfermedad.

¹¹ De gráfico: del lat. *graphicus*, y este del gr. γραφικός *graphikós*. 1. adj. Perteneciente o relativo a la escritura y a la imprenta. 2. adj. Dicho de una descripción, de una operación o de una demostración: Que se representa por medio de figuras o signos. U. t. c. s. 3. adj. Dicho de un modo de hablar: Que expone las cosas con la misma claridad que si estuvieran dibujadas. 4. m. Representación de datos numéricos por medio de una o varias líneas que hacen visible la relación que esos datos guardan entre sí. 5. f. gráfico, representación por medio de líneas.

¹² La palabra *conversar* viene del latín *conversari* y significa vivir, dar vueltas, en compañía. Sus componentes léxicos son el prefijo *con-* (completamente, globalmente) y *versare* (girar, dar vueltas).

8.2.1 La observación participante o la participación empática

Por su parte, al inicio de este interés investigativo en la comunidad, fue implementada la observación participativa correspondiente a los intereses del ejercicio profesional y del interés investigativo de esa época, que consistía en «unirse en correspondencia con aquellos con quienes aprendemos o entre quienes estudiamos, en un movimiento que va hacia adelante en el tiempo en vez de hacia atrás» (Ingold, 2017, p. 153). Con el paso del tiempo, el propósito fue hacer inteligible las situaciones y los marcos culturales y epistémicos en que «se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad» (Guber, 2001, p. 56). Estos marcos culturales se van adquiriendo en el proceso de convivencia con el pueblo indígena sikuani, tras 15 años de participación en los procesos sociales del resguardo y, en especial, de la comunidad Kaliwirinae.

El aprendizaje sobre chamanismo con el abuelo José Antonio Casulú permitió, además del conocimiento de los marcos culturales, la adquisición de un rol social dentro de la comunidad; por eso, después de compartir con el abuelo durante tres años, comenzó a llamarme nieto y me explicó que, en el aprendizaje, pasa uno a ser un nieto espiritual¹³. Este proceso de familiaridad se va ampliando al resto de la comunidad y en ese sentido, después de la muerte del abuelo José Antonio Casulú, el yerno y aprendiz del abuelo, Clemente Gaitán, y su familia me designan como *ato*, palabra en sikuani para nominar a un hermano mayor: pasé de observar a participar y, después, a ser miembro activo de la comunidad; sin embargo, de común acuerdo se mantuvo mi diferencia cultural. Por eso, como miembro de la comunidad Kaliwirinae, me iban dando funciones como partícipe de los procesos de esta: aparte de las labores que cumplo en la organización de las danzas mayores (con convocatoria abierta), se constituyó una asociación de los miembros de la comunidad en donde participo como uno de ellos. En ese sentido, paso de una observación participante a una participación plena en donde el papel de observador se va desvaneciendo porque al ingresar a la comunidad se comparte y practica de forma directa la reciprocidad de sentidos con la comunidad (Guber, 2001, p. 67).

La participación continua en las actividades de la comunidad y en el aprendizaje como *perajorobinē* o médico tradicional posibilita que las entrevistas iniciales para

¹³ En el aprendizaje del saber chamánico, la persona que lo adquiere recibe el soplo del abuelo y por eso esa fuerza cobija continuamente al aprendiz. Es nieto espiritual, pues si el aprendiz adquiere una enfermedad física o espiritual, la sombra del abuelo lo recibe y se puede resentir. Esta noción de nieto espiritual es desarrollada por Astrid Mejía (2006) en su tesis de maestría, como apadrinamiento cultural.

averiguar elementos de la cultura o del saber específico se conviertan en conversaciones que me permiten apropiarme de los códigos locales, pues fui adquiriendo los repertorios comunicativos de la comunidad y los contenidos generales de la cultura y especializados del saber. Esto permitió pasar de la entrevista informal a procesos de conversación básica en donde aprendía elementos de la comunicación no verbal hacia una comunicación en profundidad, en donde dominaba los registros discursivos y comunicativos en diversos eventos hasta manejar la competencia metacomunicativa de la comunidad en diferentes situaciones y, sobre todo, los repertorios propios y los marcos interpretativos del saber que después sirvieron para entender elementos de la danza. Esto permite el acceso poco a poco a nuevas categorías de saber y de conceptualización de la misma tradición. La comprensión de la conversación como un diálogo no objetivado y no direccional se desarrolla más adelante.

Este aprendizaje corresponde no solo al diálogo sino, sobre todo, al ingreso y corporeización de las prácticas del chamanismo, como mascar juipa o sorber yopo (dos plantas maestras de uso chamánico), lo que permite ir vivenciando, sintiendo y aprendiendo los detalles del pensar profundo. El ingreso a la profundización de estos saberes implica realizar las prácticas que me enseñaban, además de seguir indagando sobre saberes que permitieran ampliar los campos de conceptualización y de experiencia. Un ejemplo de esto es cuando, a partir de ritual y el poder de la palabra del abuelo en el *waji*¹⁴, el canto con poder que hace amanecer una fuerza, aprendí a soñar las historias tradicionales. Esto se dio en el tiempo en que me estaban entregando los elementos para ser *perajorobinē* (ver capítulo 4), entre marzo de 2007 y el 22 de diciembre de 2009. Después de entregarme, le dije al abuelo que quería aprender a pensar como ellos, es decir, de manera profunda. Frente a eso, el abuelo José Antonio respondió: «Las historias se guardan en el corazón para saber qué es bien y qué es mal; yo le voy a enseñar a sentir» (Agudelo, 2007), y desde junio de 2008 iniciamos un aprendizaje que consistía en soñar e incorporar las historias «originales propias». Frente a esto, cantó un *waji* o canto de poder en el agua incorporándolo en esta con una verada¹⁵ (en lengua sikuani, *jibabo*) que

¹⁴ Waji: canto con fuerza inmaterial de lo celeste, toma fuerza en las palabras cuyos significados son asociados a los espirituales de las cosas en su origen y a la potencia *piasawi* de estas en los celeste; con el canto, la fuerza se impregna y logra su expresión en la persona. Es entonces una expresión específica de una fuerza inmaterial que invoca a la energía de los celeste y se hace material en el momento en que se sienta en el cuerpo de una persona. Con este se hacen transparentes las cosas para encontrarlas, retira la máscara o la imagen *itane* de los seres que habitan en el cosmos.

¹⁵ Verada: varilla delgada y liviana que se obtiene de la caña brava (Asociación de Academias de la Lengua Española, 2023).

por dentro está hueca. Este canto también lo sopló sobre mi cuerpo y me indicó que me frotara esta agua rezada sobre la cabeza y el corazón. Enseguida, me mandó al chorro¹⁶ a bañarme con un ritual dentro de este. Al regresar del chorro, me indicó que volviera a visitarlo cuando me llegaran los sueños, «cuando los sueños florezcan, va a saber que ese sueño es diferente y apenas lo tenga, se despierta y lo escribe y viene y me lo lee» (Agudelo, 2008). Después de esta instrucción, conversamos sobre otras cosas. Al otro día regresé a mi casa de Bogotá y en la noche, al acostarme, estuve sin poder entrar en un sueño profundo; era como si mi espíritu se quedara en vigilia, esperando.

Esta condición se prolongó por varios meses, y en la vida cotidiana me estaba sintiendo cansado, por lo que pensé que estaba enfermo. Entonces, en septiembre de ese año, volví donde el abuelo y le conté lo que me estaba sucediendo. El abuelo me respondió: «Así es, nieto, toca esperar a que los sueños florezcan» (Agudelo, 2008); volví a mi casa. La situación se prolongó hasta el 17 de diciembre de 2008, fecha en la cual floreció el primer sueño, profundamente claro, tranquilizador y pleno; se relacionaba con la totalidad, y en ese sentido no era una proyección de mi vida cotidiana, no era el reflejo de esta. Apenas concluyó, desperté con plena consciencia del sueño. Me senté a escribirlo como él me había pedido, pues «esa es la forma de ustedes, los wowai¹⁷, de guardar las cosas» (Agudelo, 2007). Al otro día, fui a la casa del abuelo. Cuando lo escuchó, dijo: «Así, nietico, ese es un sueño original propio» (Agudelo, 2008). Después de leerle el sueño, mascamos caapi, sorbimos yopo (*Anadenatera peregrina*) y antes del mediodía, el abuelo me puso otro canto y me fui a hacer el baño ritual al chorro. Desde ese momento logré dormir mejor, pues mi espíritu, después del waji del abuelo sobre mi cuerpo, se acostumbró y se tranquilizó. El siguiente sueño fue el lunes 1 de enero del 2009; ese amanecer me desperté sobre las 4:00 con la fuerza del sueño en mi mano y procedí a escribirlo, siguiendo las indicaciones del abuelo. Este es el sueño que quiero relatar como comprensión de la incorporación de las historias tradicionales y de hacer inteligible que las cosas de la naturaleza están vivas y tiene conocimiento y memoria:

Lunes 1 de enero de 2009.

Sueño con inundación. Que había llovido mucho y la laguna, iboto puka, estaba subiendo al nivel del agua (es decir, salía y flotaba). Las montañas se estaban despeñando y la gente quedaba colgada de ellas. Estábamos en una laguna [en lengua iboto] muy grande, como

¹⁶ Manantial o fuente de agua que brota con continuidad.

¹⁷ Connota al hombre blanco o a la persona que procede de acuerdo a las costumbres de la cultura occidental.

La Cocha (que, por su extensión, es el segundo lago más grande que existe en Colombia, en el departamento de Nariño), había gente de muchas razas [en lengua wiri] con diferentes vestidos y entonces la gente me preguntaba que qué estaba pasando, que si había rezo para eso. Yo les decía que Kiwato, la caracola original, estaba soltando mucha agua y cantos y de ahí se formaban muchos seres, y que Tsawaliwali¹⁸ estaba enojada y tocaba hacerle rezo y darle gracias, pedirle perdón y permiso. Yo me subía a una balsa, como la forma de La Corota (una isla que existe en medio de La Cocha) e iba hacia el centro de iboto, el lago, y en ella iba la gente que seguía preguntando qué se podía hacer. Les respondía que para eso había waji. (Agudelo, 2009).

El viernes 3 de enero de 2009, viajé adonde el abuelo y llegué al otro día en las horas de la mañana. Después de saludarnos y guindar mi hamaca en la casa, le leí el sueño. Este sueño, según la explicación del abuelo, tenía que ver con el origen de lo existente en este mundo «que solo había tsiquina, nieblina. Que en medio de la mar surgió una tierrita y que de ahí surgieron seis huevos de donde salieron los Tsamanimonae. La caracola es el origen de todo y por eso, Yaniluawa guarda el yopo en su cuerpo en un kiwato» (Casulú, 2009). Me explicó que el waji que me había realizado la vez anterior era sobre eso. No sabía esto, pues apenas el abuelo realizaba el waji y lo soplabo sobre mi cuerpo, en el corazón y en la cabeza, yo tenía que ir al chorro a hacerme un baño ritual y después no se hablaba más del asunto. Al volver del chorro al otro día, o si se podía el mismo día, el abuelo me decía que me tenía que regresar a mi casa. Siempre, a lo largo de este aprendizaje de hacer amanecer y florecer las historias tradicionales incorporadas, le leía el sueño, mascábamos caapi, sorbíamos yopo, antes del mediodía me impregnaba el nuevo canto en el cuerpo y después, en el baño ritual, lo refrescaba para que esa fuerza en el waji ingresara y se acostumbrara a este cuerpo en este mundo.

Esto dejaba al cuerpo alivianado y atento para recibir el siguiente sueño. Este se realizó el 30 de marzo de ese año. Así hasta completar un total de siete sueños, el último, el martes 13 de abril del 2010, me encontraba en otro territorio del pueblo sikuaní, Domo Planas; allí soñé con Kaliwirinae, el árbol de los alimentos. Después de ese sueño, el abuelo me dijo que «ya está todo eso, que ya puede pensar desde el original propio nieto, esto es para que piense las cosas desde el origen bien» (Casulú, 2010b). En este aprendizaje, la tradición oral es un conocimiento impregnado en las cosas, emerge de él y pone en palabras, ordena e incorpora con el ritual ese conocimiento que emana de las

¹⁸ *Tsawaliwali* es la expresión concreta del ordenamiento de la Madre Tierra en un territorio específico.

cosas: «el conocimiento existe objetivamente en las cosas, en lugar de ser una producción humana, como se lo considera en Occidente [...] este conocimiento se expresa con cosas-conceptos, con elementos materiales que hacen parte de la vida cotidiana de la gente. Es por eso que, para acceder a ellos, para “reconocerlos”, esto debe hacerse en la vida misma» (sic) (Vasco, 2002, p. 466). El ritual ordena el camino, y la tradición contada confirma el saber de las cosas dentro de la cultura. La convivencia con ellos transforma, tanto en las prácticas como en las formas de sentir y conceptualizar la vida, y estas formas de sentir-pensar adquieren un lugar en la vida de quien investiga. En ese sentido, esta vivencia con ellos permitió el acceso al mundo o al conocimiento profundo y posibilitó una reflexividad con el fin de desplegar un conocimiento que está en la naturaleza como fuerza vital y que al ingresar al saber profundo de la historia propia y en las prácticas chamánicas, se ordena en función de la cultura.

Cuando el abuelo José Antonio estaba en este mundo, no hablaba muy bien español y yo entendía poco sikuani. Por eso, para una investigación institucional¹⁹, le pedí el favor a Clemente Gaitán (yerno del abuelo) que me ayudara a traducir y profundizar en los conceptos en función de las historias y charlas con el abuelo. Comenzamos entonces a profundizar en palabras y las formas como las entendían y sentían los sikuanis en la vida cotidiana, a partir de explicaciones del chamanismo o de las labores normales. Para ello, mascábamos juipa y sorbíamos yopo. Poco a poco encontramos en el diálogo una forma de profundizar, y este pasó de tener fines investigativos a ser una forma de incorporar los conceptos propios del chamanismo y de las comprensiones de la comunidad. Entonces, en 2012, a partir de las conversaciones con Clemente, nace una nueva forma de relacionarnos en la comunicación; la he denominado *conversación a profundidad* y se realiza a partir de vivenciar prácticas para focalizar los contenidos y después profundizarlos. En las conversaciones, por lo general, mascábamos juipa y sorbíamos yopo desde temprano. No siempre partíamos de preguntas con intereses investigativos, a veces eran historias tradicionales o situaciones que había visto o en las cuales participaba en la vida cotidiana en la comunidad; otras eran vivencias en el chamanismo y frente a esto le pedía explicación para que me las hiciera comprensivas.

¹⁹ Aunque era una investigación institucional, yo iba a la comunidad por fuera de las planeaciones de la investigación y de mis labores institucionales.

Un ejemplo de esto fue un canto para curar la guerra²⁰ que me había dado el abuelo José Antonio y que formaba parte de mi aprendizaje. Nos sentamos a conversar y le pedí a Clemente que me explicara qué decía y cuál era la relación con los pájaros. Después de la explicación, él me dijo: «Pero ese es un canto para indígenas, a los blancos se les pone otro canto para curar guerra» (Gaitán, C., 2015a); enseguida me entregó el otro canto y me explicó:

El canto para los indígenas habla de los pájaros, del *barasui* de estos, de la manera como ellos cantan; ese que se nombra ahí, en el canto, *serre serre piale*, es el lorito caresucio, que para que él cante por cantar, y que no entienda y que le llegue y con eso el enemigo escucha alguna cosa para no sentir rabia. Eso dice el rezo y eso se toma para que esos cantos tranquilicen y les pongan a hacer otras cosas. Por otra parte, el canto para el blanco habla del corazón y de cómo los blancos ponen en el corazón todo y guardan las cosas y no sacan y, sobre todo, guardan la rabia y el dolor, entonces lo que se hace con el canto es que no sienta esa fuerza de quitarle la vida a otra persona» (Gaitán, C., 2015a).

Yo le dije:

Entonces, el canto para los indígenas es en la mente y sirve para que la fuerza del canto de los pájaros los traslade a otra situación. En el caso de los blancos, es en el corazón, pues la costumbre nuestra es guardar, acumular, y por eso también guardamos las emociones sin sanarlas cuando aparecen; por eso, el corazón hace de canasto, pero cuando un canasto no se desocupa, lo de abajo se pudre y pudre el resto de los alimentos o cosas que están ahí. Entonces lo que busca el canto es desanudar esa fuerza que se convierte en rabia.

Él me contestó: «Así es, por eso son cantos diferentes».

Esta conversación me trajo como claridad que sus saberes —y en esa vía, los cantos chamánicos— tienen matices culturales, pues los contenidos implícitos remiten a la forma de comprensión del mundo por parte de cada cultura. Por eso, en este caso, el waji o canto está relacionado con las formas de proceder, de las costumbres y prácticas de estos pueblos y su relación con el ambiente circundante. Estas conversaciones permitieron ir profundizando los conocimientos y crearon una nueva forma de relacionarnos a partir de un lugar común como el saber chamánico.

²⁰ Este canto o waji se usa en los momentos de confrontación o de posible conflicto violento y se usa con la finalidad de hacer desaparecer la intención de pelea. Se usa el concepto de curar pues aliviana la intención.

En ese sentido, después de varios años de convivencia con ellos y de aprender y asumir la práctica de *perajorobinë*, médico tradicional, la sistematización se realizó en el cuerpo y se fueron tomando apuntes en función de la novedad. Por otra parte, las preguntas y la indagación de temas se fueron realizando en el marco de conversaciones a profundidad, pero ya no era la pregunta del investigador que indagaba en lo que desconocía, sino de la persona que estaba profundizando en el saber que practicaba. Por su parte, las historias propias fueron adquiriendo matices, pues ya no se recopilaban sino cuando aparecían nuevos elementos, que amanecían en el estudio mediante los rituales chamánicos. También se iba entendiendo que las historias son indexicables, es decir, se adecúan en función de la persona o las personas que las piden, de la forma como las piden e incluso en función del lugar y del tiempo. Esto mismo pasa con el conocimiento profundo, pues este adquiere nuevos matices en relación a la situación de la indagación para ser repensado y recreado. Se devino así en una lectura continua de indicios, huellas, señales y signos.

Desde 2015, iniciamos la recuperación de la danza; en enero de 2016, realizamos la primera convocatoria abierta. Después de mi regreso a Colombia, en 2019, he participado de todas las danzas mayores que se han realizado y en lo posible, mensualmente estoy yendo a la comunidad; en esas fechas siempre danzamos y sorbemos yopo, con o sin danza. Cuando viajo, mi estadía en la comunidad suele ser de 8 o 10 días, máximo 15 días. Tomo notas solo si aparece algo nuevo y casi siempre después de la conversación que en un ritual de yopo o en la danza suele ser después de las cuatro de la tarde. A Clemente Gaitán, mi amigo y maestro, ahora le decimos abuelo, por su claridad y poder en el conocimiento y la fuerza de su curación; es una forma de respeto con el saber revelado. Algunas veces le he pedido al abuelo Clemente, como parte de mi aprendizaje en el conocimiento profundo, que me explique cosas y que me permita grabarlas, y otras, le he solicitado específicamente que me narre, en función del proceso de tesis. Lo segundo hace que él cambie el tono cotidiano por uno formal.

En una sesión de estudio con las plantas maestras de yopo y caapi y en presencia del abuelo, no siempre el proceso de profundización o de indagación aparecen de manos del abuelo: cualquiera de los participantes puede encontrar o profundizar sobre algo y eso que amanece es puesto en común y el abuelo le da sentido con las historias. También puede suceder con alguna situación. En ellas, las historias tradicionales son guía de interpretación, y en ellas, el abuelo o quienes las saben permiten hacerlas entendibles a

todos a partir de los detalles de la historia. Es como si existiera una verdad que encuentra su resonancia en la historia tradicional y en ella adquiere un nuevo sentido, tanto lo aprendido como la historia, el abuelo dice que «son nuestros libros». Entonces todas estas situaciones quedan y se graban como experiencias en el camino de aprendizaje.

Por otra parte, a mi regreso a la danza me senté varias veces a conversar con Leonel Estrada, cantante de la danza, preferiblemente con el uso ritual del juipa y del yopo, con el fin de ayudar a aclarar, recordar o profundizar elementos de la misma. Con el paso del tiempo y en atención al cambio de situación comunicativa que produce escribir dentro de la conversación o el uso de otros elementos tecnológicos, he entendido que mi cuaderno de notas es mascar juipa y sorber yopo en forma ritual. Para escribir y recordar cosas de las conversaciones o detallar acontecimientos, uso el yopo, el caapi y un waji que se usa con este fin, pues los usos rituales permiten mayor detalle. Con ellos puedo ir a rememorar y recuperar la reminiscencia de eventos a partir de concentrarme en estos e invocar la situación por recordar. Por eso, el yopo es una planta maestra, pues permite ver con claridad, fuerza y vitalidad lo que se necesita; ayuda a sentir y a desenvolver las historias tejidas en el corazón. Al final, hemos ido cambiando y aprendiendo, en un acto de transformación permanente, haciendo y sintiendo con el otro y con lo otro.

8.2.2 El diálogo de saberes y la conversación a profundidad

En las herramientas e instrumentos, se propone usar el diálogo de saberes venido de las ciencias sociales de la tradición latinoamericana: «El diálogo de saberes apela a la construcción de un saber significativo para los sujetos locales y para el territorio, en tanto espacio de relaciones, y promulga un conocimiento construido con base en el intercambio en una negociación de significados» (Lima 2006, en Pérez y Echeverri, 2009). Este concepto retoma los postulados de la investigación acción participativa propuesta por Kurt Levin; sin embargo, esta línea de investigación y su posicionamiento en Latinoamérica por parte de Fals Borda —que propone el concepto, no la definición— sigue los modelos comunicativos de Occidente, emergentes del pensamiento griego y basado...

en primer lugar, [en] la primacía del hablante y del destinatario. En segundo lugar, tenemos la importancia de la razón, la lógica y la persuasión. En tercer lugar, hay una gran aceptación de los paradigmas basados en el debate, la confrontación, la

argumentación y la negociación bilateral. Por último, se espera que el debate tenga como final la victoria o la derrota correspondiente (Casimir, 1993, en Alsina, 1999, p. 96).

Este modelo de la tradición comunicativa de Occidente no corresponde a la tradición propia de los pueblos indígenas y menos del chamanismo, ya que, en estos, el mensaje no es sentido como primordial, sí el proceso de encuentro comunitario alrededor de este. En ese sentido, el *logos* no es el centro, este se equilibra continuamente con el *pathos* o las emociones como parte de un cuerpo equilibrado con este mundo o Madre Tierra. Por eso, en estas conversaciones domina el carácter de secreto, de autoridad y de intimidad sobre la idea de público y masivo: la masa es un «fenómeno psicológico por el que los individuos, por más diferente que sea su modo de vida, sus ocupaciones o su carácter, “están dotados de un alma colectiva” que les hace comportarse de manera completamente distinta a como lo haría cada individuo aisladamente» (Martín-Barbero, 1991, p. 35).

Seguir este modelo tuvo como consecuencia que el diálogo mismo seguía el formato del imaginario de lo impreso, en función de la idea de persuadir a un público en el proceso de difusión y que posee como objetivo modelar la opinión. Esto, por ejemplo, tiene como consecuencia que, en la teoría de la performatividad, el sujeto que narra actúa en función de lo masivo, es decir, le narra a un público impersonal y por esto se pierde el registro de lo íntimo que implica el conocimiento profundo. En esta vía, se entiende que en la comunicación integral, una cosa es narrar para un público desde la performatividad oral, en donde quien narra se hace anónimo, y otra, la conversación realizada en la confianza del consejo y presente en este diálogo de saberes. Cuando en una entrevista se usan tecnologías como la grabadora (o la escritura y el uso de un cuaderno), su presencia incorpora la noción de anonimato, pues no hay una relación libre entre personas, sino intermediadas, y esto hace que el discurso pase al imaginario de lo público, fracturando la intimidad del saber y la profundidad del mismo. Entonces el diálogo de saberes aquí constituido es el reconocimiento del encuentro entre diferentes experiencias, entre ellas las humanas, como parte de un diálogo posible, razón por la cual no se asume desde la dialéctica como confrontación, sino desde el ir atravesando una inquietud desde diferentes órdenes de realidad, en donde lo verdadero es encontrado²¹, es decir, un encuentro entre cosmos diferentes en donde se ingresa a caosmosis (el orden de lo(s) otro(s) o la apertura

²¹ Encontrar es sinónimo de la raíz griega *tropos*, girar, dar vuelta, pero su uso se realizaba en la lengua popular y tenía su par erudito en *entropía* o *tropos*. En el latín vulgar, se usaba para palabras como retorcer o atormentar. Es estar circulando o darle vuelta a algo, retorcerlo para desde allí, hallar (Serres, 1997, p. 22).

a lo impredecible), en sus vivencias y experiencias diferentes, para crecer como humanidad en el aprendizaje mutuo con la tierra.

El diálogo de saberes resignifica y reactiva el mundo evitando la fijación de significados, trasciende el tiempo y el espacio del conocimiento científico clásico, enfatiza el reconocimiento, la recuperación y valorización de los saberes locales resignificando su identidad y posicionándose en un marco de diálogo como resistencia a la cultura dominante. El diálogo de saberes deviene investigación, exégesis, hermenéutica y una política llevada a devolver las palabras y el significado de las lenguas cuyo flujo ha sido bloqueado (Alarcón, 2019, p. 175).

Ahora bien, cuando se recupera la memoria desde la tradición oral viva, el proceso no apela solo a una relación discursiva, es decir, no es solo en la palabra oral en donde están los acentos; la palabra se vehicula como parte de la condición humana para reflexionar y poner en conciencia. La palabra oral expresa el saber profundo que se guarda en el cuerpo, «en el corazón» (Casulú, 2010b) y en el bajo vientre²², como parte de la experiencia individual y colectiva. Por eso, la acción ritual es fundamental, pues en la ritualidad de la cultura, la palabra despierta como un hacer ordenado de la experiencia colectiva, acumulada y transmitida en movimiento, y esa experiencia ritualizada se siente y se vive en el cuerpo como una espiral. El recorrido en espiral se conversa en el camino de lo vivido en un eterno retorno. De esta forma, más que diálogo, es una conversación de saberes en donde lo hablado es el devenir de los cuerpos que sienten y piensan los signos de un pasado atávico que se vuelve continuamente presente. Esta conversación es un proceso conjunto y colectivo que rescata e implica reanudar y recordar (volver al corazón) estos saberes, como parte de la memoria de varios linajes sembrados en los sikuanis, en la comunidad de Kaliwirinae y en sus chamanes. La palabra y el cuerpo, desde la tradición oral viva, son un archivo de la memoria que se recupera conversando en lo profundo de un saber. Esa conversación hace del pasado una acción continua en el presente y funciona como caracola. En la tradición, el corazón es una caracola espiralada²³ por donde se asciende y se desciende continuamente en el recuerdo. La caracola es un recipiente en donde lo conversado nos hace movernos, nos instiga a profundizar, a salir de nuestros

²² En el caso de las mujeres, ellas, además del corazón, guardan los saberes y los mantienen en el bajo vientre; por eso la historia tradicional del yopo y su canto dicen que la abuela Yaniluawa guardaba el yopo adentro de su vagina, en el bajo vientre, en donde surge y se alimenta la vida.

²³ En el libro «La mántica de la palabra», en el capítulo 3, «La mántica de la palabra: epistemes de la diferencia, una propuesta de pensamiento propio con la comunidad indígena sikuaní», se realizan desarrollos sobre este tema (Agudelo y Sanabria, 2015).

lugares comunes. Por eso es una incitación a trasgredir las fronteras de tiempo y espacio en un acto de migrar hacia el recuerdo concreto de la experiencia colectiva, impersonal y vital. Y esto se logra mediante el uso ritual del caapi y de yopo, conversando y profundizando la palabra sabia, *salinei liweisi*.

Para llegar a *salinei liweisi* o palabra mayor, se pide consejo, que es el reconocimiento del saber y la experiencia de una persona de mayor edad, y se fundamenta en aceptar que los otros tienen más criterios acumulados sobre una experiencia de vida o sobre un saber especializado. La experiencia es un acumulado de conocimiento cultural en su condición humana diferente. Cuando se asume como cultura, se entiende que esta tiene unos dispositivos de saber que le han permitido un conocimiento almacenado sobre sus prácticas y situaciones reales en contexto y que les posibilita la reflexión y el aprendizaje sabio, es decir, un poner en claridad lo que estaba en la sombra. La capacidad de navegar en esa confusión y en la oscuridad que enceguece es lo que le permite al saber su profundidad aclaradora para la persona o la comunidad. Transitar mundos, tiempos y estados es lo que hace el chamán, con el uso de las plantas de saber, que le permiten sentir y pensar a profundidad una inquietud o el pedido de consejo que desde el inicio son signos emanados de caosmosis, el lugar en donde priman los signos, ese ordenamiento otro que él lee desde el ordenamiento natural para reordenar el cosmos en el cuerpo desde la ley de origen. La palabra de consejo armoniza el cuerpo (natural, social y cultural) y permite a los sujetos tomar con otro aliento el aire de este mundo. Es un aprendizaje.

Cuando se pide consejo, la persona interesada pone de manifiesto su desconocimiento del otro o lo otro y esto lo ubica en una situación liminal, de escape o de retorno en caosmosis para volver a ingresar al cosmos como un otro vuelto en otra condición. La persona que pide consejo indaga desde su incapacidad de sentir y comprender, desde su desconocimiento en inquietud, y esa inquietud destella de signos en los vacíos que contiene su experiencia. Desde el otro, su experiencia no es una totalidad, y ese encuentro de signos destellantes es lo que permite la armonización. En este diálogo de mundos diferentes, el sujeto que realiza la consulta aprende a preguntar en función del saber que se postula dentro de la cultura. En esa vía, la finalidad no es la respuesta, sino calmar la inquietud como parte de un proceso de retornar a la experiencia acumulada y que posibilite pensar el tiempo nuevo para inventarse. Inventar es la profundización de una experiencia en un saber específico que permite venir hacia adentro, andar hacia la experiencia acumulada de la condición humana para producir y transformar-se, es decir, innovar y brillar de forma diferente. Esa diferencia, como ya se

ha señalado, es cultural, y la respuesta casi siempre se hace a partir de acceder a la vivencia del afuera, el *diferendo*²⁴ y lo diferente, en donde las personas que participan tienen un conocimiento previo que va a florecer en la medida en que se encuentra la claridad.

El chamán ha estado, ha vivido y sentido el lugar inmaterial del origen como parte de su aprendizaje inicial y su conocimiento de esa ley de origen es su reconocimiento de su estado anterior a la humanidad. Él es solo un signo de ese tiempo, de ese cuerpo, y es un emerger de la confusión con una claridad desde el afuera. Por eso, estas conversaciones incluyen las historias tradicionales o mitos que son la experiencia y la vivencia acumulada a lo largo de los siglos por un cuerpo colectivo. Se expresan en contenidos narrados y en conocimientos prácticos vueltos consejo de vida. Es también el reflejo de la construcción de la experiencia colectiva y de su sabiduría con la tierra y con la vida. Al hacer inteligible los saberes del otro, el trabajo de campo como proceso de reflexividad empática, en la bilateralidad de la conversación con ellos, permite aprender a leer desde los marcos de referencia de ellos y esto posibilita a lo largo de los años una corresponsabilidad en la interpretación de la información: «En suma, la reflexividad inherente al trabajo de campo es el proceso de interacción, diferenciación, y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente —sentido común, teorías, modelos explicativos— y la de los actores o sujetos/objetos de investigación» (Guber, 2001, p. 53). Después de mucho tiempo de compartir con la comunidad, el conocimiento se revela en «el investigador», que se transforma en el proceso de investigación y puede comprender los sentidos internos del conocimiento, y esto es aliento para mirar el mundo desde otros lugares. Esto es lo que permite que el proceso hermenéutico se realice como interpretación empática.

8.2.3 Las herramientas e instrumentos de investigación

La sistematización de las fuentes primarias o secundarias que se encuentran en archivos físicos se realizó en visitas a algunos establecimientos como el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAHN), la Biblioteca Nacional y la Biblioteca Luis Ángel Arango. Se esperaba realizar otras revisiones de archivos físicos en Colombia en el

²⁴ Frente a los discursos totalitarios, el *diferendo* asegura que las diferencias se articulen y que las visiones minoritarias y de oposición aparezcan en el lenguaje y en la comunicación y sean afirmados en los espacios de poder y de saber. El *diferendo* sería el principio de la justicia y de la equidad en donde a todos y todas les es permitido decir, desde sus lógicas y en sus formas.

departamento de Meta, archivos de Bogotá (públicos y particulares), en Venezuela, Brasil y posiblemente los archivos del Instituto Lingüístico de Verano, en el Centro Lingüístico Internacional en Dallas (Texas, EUA); sin embargo, las restricciones propias de la pandemia covid-19 imposibilitaron la visita a todos o alguno de estos. En esta vía, se contó con una revisión y recuperación exhaustiva de archivos que se encuentran digitalizados en diferentes sitios de internet.

Para la sistematización del trabajo de campo (anexo 2), se usó preferiblemente la grabación de audio, a partir de entrevistas y de diálogo de saberes, los videos, fotografías, el diario de campo y apuntes en el celular. Por las restricciones de movilidad de la pandemia entre marzo del 2019 y junio de 2020 y por la lejanía de la comunidad, se usaron además conversaciones por celular y mensajes por la plataforma de WhatsApp. Por la permanencia en la comunidad, por casi quince años, se cuenta con registros de esa época que se han usado en esta investigación. Sin embargo, para el proceso de sistematización de la danza, se va a dar cuenta de registros solo desde 2015, época en que se inicia el proceso de preparación de la danza.

8.3 Análisis e interpretación de datos

La interpretación de datos y fuentes se centró en la búsqueda de indicios que permitieran articularlos con el trabajo de campo y la experiencia. Por eso, a lo largo del proceso investigativo, se sostuvo la idea de búsqueda de vestigios en fuentes primarias y secundarias de tipo oral, escritas, visuales y vivenciales que posibilitaron la comprensión de las continuidades y discontinuidades del pasado en los conocimientos tradicionales del presente. Estos datos de las fuentes se entienden como signos inscritos en contextos, y su lectura, identificación, contrastación y complementación posibilitaron complejizar la comprensión de la tradición oral, su proceso de constitución textual, su transmisión de generación en generación y su pervivencia en el presente. En este sentido, es una lectura hermenéutica que rearticula vestigios que hablan desde el pasado y encuentran resonancia en el presente con datos y conceptos venidos de los estudios etnográficos y antropológicos del pueblo sikuani y de otros pueblos con los cuales ellos mantuvieron relación a lo largo de los siglos.

La tradición oral y el conocimiento tradicional, al estar ligado al mundo de la vida, no presenta el mundo como fractura, sino como totalidad; por eso, su comprensión requiere campos policompetentes. Este estudio se realiza bajo una mirada interdisciplinar puesto que, en esta, «permiten articulaciones, organizativas o estructurales, entre disciplinas separadas, y permiten concebir la unidad de lo que estaba hasta entonces separado» (Morin, 1997, p. 13). Por eso, se presentan campos compuestos de datos históricos, lingüísticos, arqueológicos y etnográficos de los sikuanis y de otros pueblos, de su contexto particular y global en el nomadismo, y en los tres primeros capítulos, permiten la reconstrucción de parcelas de la historia y de sus prácticas y conocimientos, de los cuales no existen testimonios escritos o los pocos que existen están redefinidos por la agencia colonial.

Este estudio es una búsqueda del conocimiento chamánico, en apoyo de otros saberes y disciplinas, indicios, rasgos y vestigios, y con ello, del conocimiento tradicional de los sikuanis. En ese sentido, se han trazado puntos de encuentro entre los datos de la etnografía en el trabajo de campo y elementos que aparecen en los documentos coloniales. Esto evidencia la continuidad de los saberes tradicionales, sobre todo del chamanismo, y visualiza la importancia de este y de la tradición espiritual en la conservación y transmisión de los saberes profundos de este pueblo que, a pesar del proceso colonial, se conservan y transmiten en la tradición oral. Esta es una fuente de expresión de la pervivencia de estos saberes y su relación con el chamanismo es integral y correlacional, pues su interacción permite entender de manera profunda la tradición, pero a su vez esta encuentra su continuidad en las prácticas chamánicas.

Se han usado herramientas heurísticas y hermenéuticas provenientes de diferentes disciplinas para entender la compleja red de prácticas tejidas en la tradición oral y la forma como desde un pasado remoto se condensaron sus saberes y conocimientos en contenidos hasta hacerse posibles en el presente. Cuando se habla de la lectura de signos para entender los rastros en los datos discursivos y su complementariedad en la experiencia, se está haciendo referencia a un proceso hermenéutico que acerca los datos experienciales a las teorías y a los datos escritos para buscar la unidad en la interpretación de los signos. El proceso de comprensión hermenéutica es entendido como «el arte de indagar y descifrar huellas, señas y señales en los textos y/o en las cosas, asociado con el carácter especular o de espejo que poseía el entendimiento, de reflejar todas las cosas, con sus afinidades y relaciones» (Larrosa. J, s. f). Los datos o los signos se entienden como parte de un desciframiento cinegético que designa cosas por medio de cosas y tienen como

característica «la capacidad de remontarse desde datos experimentales aparentemente secundarios a una realidad compleja, no experimentada en forma directa. Podemos agregar que tales datos son dispuestos siempre por el observador de manera de dar lugar a una secuencia narrativa, cuya formulación más simple podría ser la de “alguien pasó por ahí”» (Ginzburg, 1989, p. 144). Esa secuencia narrativa generalmente está inmersa en la lógica de la tradición y se expresa como elementos culturales de la vida cotidiana o de los saberes especializados, que se identifican por ser una reiteración de núcleos semióticos y semánticos que al ser asociados permiten el desciframiento y la interpretación.

Al identificar unos elementos semióticos que se repiten en la vida cotidiana y en las narraciones, se asemejan signos e indicios vinculados con los saberes culturales y los especializados, y se comparan con los signos e indicios que aparecen como imágenes o elementos representativos en los rituales, en la cultura material y que posibilitan una asociación de elementos verbales, no verbales semióticos e icónicos. Un ejemplo de esto es el colibrí como signo e indicio. Un dios importante del chamanismo sikuani, Tsamani, en varias historias, aparece como mensajero devenido colibrí: «es que Tsamani es colibrí; él aparece para anunciar cosas, es por eso que se hace esa canción de tsitsi tsitsitoyo, pues muestra un camino limpio» (Estrada, 2021b). Cuando Tsamani-colibrí se manifiesta en una historia o en un ritual, su presencia está indicando un mensaje o un saber inscrito por los dioses y que debe ser desentrañado, pues suele ser el vestigio de un saber chamánico. En esta vía, cuando aparece de forma real y dependiendo de la situación, connota un indicio de algo. Por ejemplo, si el colibrí aparece de forma física al inicio o al final de un ritual de sanación, ya sea volando o trinando, se tiene la seguridad de la sanación de la persona. De la misma forma, si aparece en los sueños volando o emitiendo trinos y cantos, es un buen signo, «es que todo va a ir muy bien, es una buena señal» (Gaitán, C., 2022d). La maraca como elemento chamánico toma el nombre de *tsitsi*, el sonido que produce cuando llegan a un sitio; en ese sentido, en la práctica chamánica, tiene una importancia espiritual fundamental en los rituales. Esto posibilita que cuando aparece un signo al que la cultura le da una carga específica, se sobreponen signos culturales de diferentes situaciones para lograr una interpretación especializada. En un texto escrito o en una historia contada, que aparezcan o no estos signos permite una interpretación diferente. Por eso, la abducción aparece como la inferencia capaz de conectar el mundo empírico con las configuraciones o totalidades relacionales, lo que posibilita que sea una herramienta heurística.

Un indicio, en sentido estricto, es una huella, rastro, síntoma, trazo, vestigio, señal, signo o elemento que, siendo el resultado involuntario o del despliegue y existencia de un cierto proceso o de una cierta realidad, o a veces de una creación inconsciente de su propio autor, se constituye en un dato que solo aparentemente es marginal o intrascendente, pero que analizado con más cuidado, se muestra como un dato revelador de una realidad oculta, más profunda y esencial, realidad que no siendo accesible de un modo directo y evidente, y que poseyendo un comportamiento histórico que es incierto, no previsible y no deducible a partir de su propio pasado, solo se revela mediante esos datos singulares y privilegiados, mediante esos indicios, a aquellas miradas especialmente entrenadas y educadas para descifrar y escudriñar estos datos reveladores (Aguirre Rojas, 2007, p. 19).

Por eso, a lo largo del proceso de interpretación, se buscó una comprensión hermenéutica que permitió la relación de datos y fuentes con la cosmovisión de este pueblo y su sistema cognitivo en la práctica chamánica en una totalidad compleja. El entendimiento de ese lugar y esa forma de enunciación, propio de la cosmovisión, obliga a cambiar el sentido de la interpretación, pues como ya se ha señalado, los eventos desarrollados, narrados e interpretados aquí parten de entender la experiencia como una conversación intersubjetiva²⁵. Por esto, en la investigación se fue dando pie a «incluir en el campo de estudio, no sólo aquellos tipos de mensaje abarcados por la noción de “discurso”, sino también aquellas prácticas semióticas de origen indígena que no tomaban la forma de discurso verbal o escrito» (Verdesio, 2011, p. 16), pues las prácticas ponían en evidencia esos otros lugares interpretativos. Son prácticas semióticas que no toman forma en discursos verbales.

También estas sirvieron para explicar los eventos o situaciones que aparecían en las fuentes coloniales y para ello, la lectura e identificación de indicios correlacionados con las prácticas en el presente permitieron aproximar la interpretación de los apartes seleccionados de las fuentes a las lógicas propias y hacer comprensivos estos datos, es el caso del capítulo 2. Se puede decir que son una misma memoria en tiempos diferentes y esta deja ver una inscripción epistemológica de la cultura. Entonces la hermenéutica no es solo la reflexión sobre el acto de comprender, sino el proceso mismo de la comprensión (Mignolo, 2011). Sin embargo, es fundamental entender que la interpretación solo es

²⁵ «El hecho de que todo vive no solamente hace hincapié en una manera particular de enfocar la realidad en cuanto cosmovisión biocósmica, sino que implica también una exigencia. Los miembros de la comunidad cósmica deben respetarse recíprocamente. La cosmovisión intersubjetiva está íntimamente ligada con una cosmovivencia correspondiente» (Lenkersdorf, 1998, p. 32).

posible en la conversación, pues esta permite ir desanudando esa madeja más antigua, antes de la humanidad. El corazón y las entrañas se desanudan conversando en la palabra inquieta, que es inquietud en el corazón y el pensar del chamán. En ese sentido, tanto la experiencia como los conceptos del chamanismo son fundamentales para entender todo el texto, pues este es una continua transformación mediada en la palabra y se vive como potencia en el cuerpo. Nuestros saberes solo son posibles en el abrigo de la palabra común, es decir, en comunidad y en la convivencia con los otros y con lo otro.

9. Ubicación geográfica y territorial

Actualmente, los indígenas sikuanis se encuentran ubicados en las riberas de los ríos de los Llanos Orientales de Colombia, en los departamentos del Meta, Guaviare, Vichada, Casanare, Arauca y Guainía; también en algunos estados venezolanos como Apure, Bolívar y Amazonas. En Colombia, el territorio sikuaní limita con el río Meta al norte, el Vichada al sur (ambos afluentes occidentales del Orinoco), el Orinoco al oriente y el Manacacías (afluente sureño del alto Meta) al occidente. Por ser este un pueblo con una relación estrecha con el agua, se ubica en las riberas de los ríos o caños, especialmente los ríos Meta, Guaviare, Manacacías, Guarojo y Planas. En el caso de la comunidad

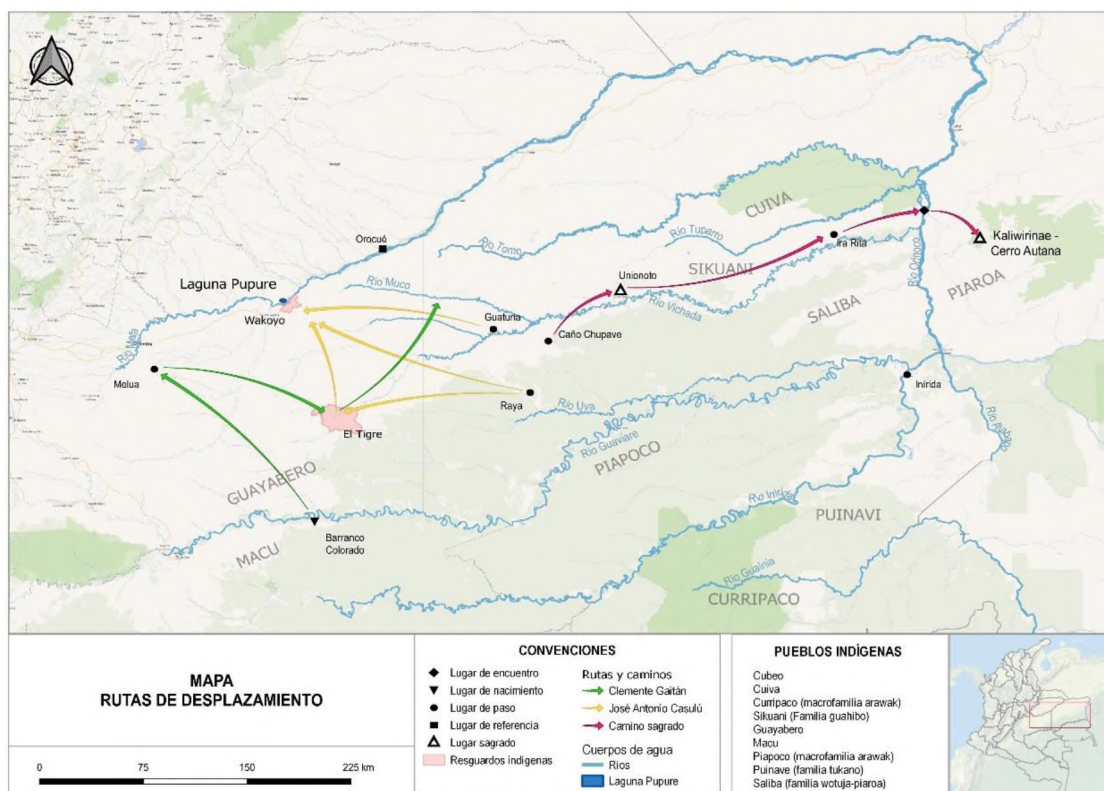


Ilustración 1. Mapa de delimitación territorial, ubicación actual y recorridos antiguos

Kaliawirinae en el resguardo Wakoyo, se encuentra a 12 kilómetros del municipio de Puerto Gaitán, por la carretera que va hacia Puerto Carreño (Vichada) (Anexo 3. Mapa 1.). A partir de 1978, cuando se introduce el alfabeto escrito, empiezan a denominarse sikuanis, que como forma de resistencia cultural lo oponen a guahíbo. Sikuanis entonces determina, de acuerdo con lo referido por diferentes líderes indígenas, gente que no está aculturada; desde 1985, en el primer Encuentro para la Unificación del Alfabeto, se adoptó definitivamente el nombre sikuanis, como se reconocen en la actualidad.

Los sikuanis demuestran un gran conocimiento y manejo del medio circundante. En los años 80 tenían caseríos o comunidades con una población de 50 a 80 habitantes, que correspondían lógicamente a la disponibilidad de recursos de subsistencia existentes en los Llanos, donde el hábitat natural aprovechable permitía la horticultura, la cacería y la recolección. Hoy en día, el crecimiento de la población ha propiciado que las comunidades iniciales se sectoricen y en muchas comunidades viven 1000 o 2000 personas que ya agotaron los recursos naturales que tenían al alcance. En los resguardos, cada comunidad mantiene su independencia territorial y política en manos del capitán. Sin embargo, contemporáneamente las historias tradicionales, la cosmovisión y los referentes de vida siguen marcados por las condiciones geográficas, orográficas e hidrográficas del extenso territorio de la Orinoquia y parte del pie de selva. Aunque hoy están asentados y se mueven menos, su forma de vida, sus historias tradicionales y sus conocimientos están íntimamente ligados a las concepciones antiguas de territorio, puesto que identifican lugares y recorridos concretos en la geografía ancestral, que marcan eventos significativos para el nacimiento y consolidación de la cultura. Las generaciones sedentarias solo saben de estos lugares sagrados a partir de su participación en la vida cotidiana, en donde los saberes son desplegados en rituales y en situaciones del diario vivir relacionados con la cosmovisión, pero desde el consejo o liweisi, aprenden que esos lugares son el fundamento de la vida espiritual. Al respecto de este territorio sagrado, comenta Francisco Ortiz (1982, p. 63):

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

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

Por eso, la noción de territorio se desarrolla en función de los procesos de adaptación y sobrevivencia, a partir del conocimiento profundo que han desarrollado en los diferentes ecosistemas internos de esta vasta zona y como parte de un atlas mental y corporal en donde se esculpe el territorio y va adquiriendo dimensiones mágicas para inscribirlos desde su lógica como parte de la memoria en las narrativas míticas y cotidianas. Más que un territorio como propiedad, habita en ellos la idea de un territorio como espaciamento en donde, en un lugar físico, se escenifican correlaciones e intercambios de reciprocidad entre los mundos: «El territorio es Nakua: comprende 3 espacios que son el subsuelo (debajo de la superficie irasanawi que vive gente debajo de la tierra (Ainawi), los que están en la superficie que son las montañas, ríos, lagunas, gente y animales (irapijiwi) y los que están en el firmamento (Tsamanimonae) Yamajü kuemainü» (ONIC y Ministerio del Interior, 2013, p. 134).

Luego, los conocimientos para la sobrevivencia cotidiana están ligados a los ecosistemas transitados, conocidos y recreados en sus prácticas cotidianas y a la relación desarrollada en la interacción con diversos ecosistemas y biotopos entendidos por ellos como seres con agencia o «gente» de la naturaleza con los cuales tejen una relación sagrada. De esta forma, este mundo natural es asumido como seres vivos con espíritu y esto permite fijar unas normas de actuación cotidiana que guían el comportamiento de las personas. Un líder de este pueblo habla así de la naturaleza:

La naturaleza hace parte del ser sikuani en la medida en que ellos tienen una liga directamente con el mundo, producto de la interacción e interrelación. La madre naturaleza es quien da todas las normas, la ética y la moral. Los sikuani son parte del agua, del aire, los árboles, las piedras, los ríos, los caños y todo lo que hace parte de la materia y de la naturaleza. Lo que los blancos o lo que la historia universal dice que son tres reinos para ellos es uno porque todo tiene espíritu, y es por medio de este que ellos se comunican [sic] (Gaitán, P. 2004).

La palabra da orden y significado al mundo en lo local y lo vincula con una geografía sagrada plasmada en las historias míticas que poseen correlatividad con su presencia física. En los resguardos se rehace la cosmovisión ligada al territorio más amplio, y aunque contemporáneamente no caminan el territorio por las limitaciones que imponen la vida moderna (la delimitación de partes de la llanura con haciendas, el sedentarismo y

la dificultad de movilidad haciendo recorridos por caminos antiguos), sus historias, tradiciones y cultura material y espiritual están directamente ligadas con este.

10. Estructura de la tesis

Esta tesis nace de varias preguntas relacionadas entre sí unas con otras, cada una constituye un capítulo. Son preguntas que tomaron pretensiones de investigación académica. Es mi forma de entender, de manera sencilla, la forma de vivir y transitar este conocimiento, qué es ser perajorobinë o médico tradicional. En cada capítulo se hacen desarrollos específicos del marco teórico, pues este se entreteje con conceptos desde el mundo del lenguaje, lo que permite entender la tradición oral y la memoria como un tejido. Cada uno desarrolla elementos teóricos que sirven para explicar el campo complejo de la tradición oral.

El capítulo 1 tiene origen en una inquietud generada por una historia del abuelo José Antonio, pues un día me dijo: «es que nosotros fuimos caníbales» (Casulú, 2008); es decir, estaban relacionados con el pueblo caribe, una nación que gobernó el mar Caribe y parte del territorio continental desde antes de la llegada de los europeos a estas tierras. Este capítulo traza la historia de este pueblo y, en específico, la del clan o momowi, bajumomowi, o clan de sardina, con el que se realiza el proceso de recuperación de la danza. En ese sentido, este capítulo fija un pilar teórico alrededor de la noción de contexto que permite explicar los recorridos y las diferentes interrelaciones de este pueblo en su tiempo de nomadismo. Frente a esto interesaba mostrar cómo las prácticas espirituales ligadas al chamanismo han posibilitado la permanencia de la cultura a pesar del avance misional en la Colonia, las influencias y políticas de los poderes centrales en el proceso modernizador que incluye nuevos procesos evangelizadores (católicos y protestantes). Entonces, revisando el pasado, se busca entender cómo el saber de la danza se ha mantenido hasta estos tiempos, pese a los contactos y conflictos, los cambios provocados por las múltiples relaciones históricas con otros pueblos indígenas, con blancos y con mestizos, como también en el cruce de espiritualidades (y desde su lugar epistémico), que marca una forma de entender los saberes guardados y mantenidos y el agenciamiento que tiene esta forma para la consolidación de un saber.

El capítulo 2 nace de la lectura de las fuentes coloniales para el desarrollo del capítulo 1. Era sorprendente ver tantas recurrencias en las prácticas del chamanismo y de la cosmovisión de los pueblos indígenas de la selva y los Llanos Orientales expuestas en los textos coloniales de cronistas, de aventureros o de evangelizadores, y su

correspondencia con estos saberes en los tiempos contemporáneos. En esa vía, se muestra, desde el nomadismo, la importancia de este y de la reafirmación que han realizado estos pueblos (este momowi) sobre sus prácticas espirituales, para posicionarse sobre sus propios saberes. Este capítulo, además, permite situar las prácticas chamánicas dentro de un marco teórico general sobre chamanismo y desde ahí, hacer algunas aclaraciones de las particularidades de este en la región, al igual que esclarecer su participación en una matriz cultural común entre la selva y los llanos que les permite compartir mitos y rituales, consolidando, a lo largo del tiempo, una red de conceptualizaciones comunes al chamanismo con permanencia en la actualidad. En el mismo camino, se evidencia la importancia del chamán como mediador y traductor cultural y desde este, se muestra cómo existe una cadena de transmisión que permite ir consolidando unos textos orales acompañado de ritualidades. Por eso, se conceptualiza sobre la noción de textos desde la semiótica, para que, a partir de las prácticas y sus cadenas de transmisión, permitan hacer visible, bajo este concepto, los contenidos que en su reiteración se va condensando para consolidar una tradición oral.

El capítulo 3 nace de buscar entender la razón por la cual los cantos chamánicos y varios elementos de la vida cotidiana de los sikuanis están en otra lengua, la lengua piapoco (familia lingüística arawak). Alrededor de algunos cantos se explica la interacción entre pueblos y sus intercambios lingüísticos, de saberes y de conocimientos, entre ellos los chamánicos, que se expresan en los repertorios verbales de la tradición oral. Se centra en la cadena de transmisión de textos en la tradición y la manera como el chamán se encarga de fijar y poner a circular estos textos que se convierten en repertorios verbales como los mitos. Por eso, este capítulo define el mito y el ritual y da puntadas para entender lo que sugiero comprender por tradición oral.

El capítulo 4 presenta la etnografía de la danza Tsamanimonae petaxünamuto, su experiencia, su vivencia y, al ser una danza chamánica, la importancia de las técnicas extasiáticas, el uso ritual de las plantas maestras del yopo y del juipa, los cantos y la danza como también la labor fundamental del perajorobinë o chamán. Esto, para lograr acceder a los mundos espirituales de lo celeste, es decir, el ingreso desde el ritual al mito. Los desarrollos teóricos que direccionan este capítulo y que permiten la reflexión sobre tradición oral son los de performatividad y discurso chamánico como parte del proceso de resignificación y revitalización de mito en el ritual de la danza. Se evidencia como se decanta y subliman unos contenidos hasta configurar el núcleo duro de la tradición y su

manutención en el ritual. De la misma manera, se evidencia el chamán, el chamanismo y las prácticas extasiáticas como trasgresores de la cultura en la hierofanía de la danza.

El capítulo 5 es conclusivo y presenta el posicionamiento conceptual que se hace sobre tradición oral a partir de los argumentos expuestos a lo largo de la tesis. Se aclara la diferencia entre oralidad y tradición oral, y la manera como su mala interpretación ha devenido en prejuicios sobre los sujetos que aún usan la palabra oral como mediación, no solo para expresarse, sino, sobre todo, como forma de guardar y hacer crecer los conocimientos tradicionales. Se sugiere un desarrollo sobre el concepto de tradición oral y se muestran las consecuencias de este posicionamiento en la comprensión de la relación entre lengua-pensamiento-cultura. Al final, se evidencia como las tradiciones orales, con sus formas de argumentación en los repertorios verbales y en sus prácticas, han desarrollado conocimientos que para la ciencia hegemónica son de recién descubrimiento y comprensión. También se señala la razón por la cual la «Escritura es brujería de blanco».

Ahora, una claridad de forma: se han usado cantos tradicionales de la medicina y de la danza para hacer varias explicaciones; sin embargo, estos no se encuentran transcritos de manera literal, pues es deber mantener el principio de secreto, por principio de respeto a los saberes y a la comunidad dueña de estos. Además, a lo largo del texto, se presentan diferentes versiones de una misma historia mítica; con esto, interesa mostrar las formas diferentes de contarlas y los intereses y posibilidades que se encuentran en estas. En el estudio del chamanismo, un mito es un campo de saber muy amplio y profundo, y por eso, cuando las historias no forman «parte del folclor», continuamente están variando, pues en su estudio y reanudación siempre se encuentran nuevos detalles. Tampoco se encontrará una descripción cerrada de la danza; no se pretende ser un narrador oficial ni una persona que quiera canonizar las historias y la danza chamánica. Se ha mostrado en su movimiento, y va a seguir cambiando, así como a lo largo de este tiempo han amanecido cantos, han amanecido saberes y elementos nuevos en la danza. La tradición oral viva, cuando está activa, cambia en función de la vida misma.

Esta tesis busca contribuir a ampliar el principio de democracia global que involucra el respeto y aceptación de esas otras voces, así como la aceptación, la inclusión de otros saberes de manera activa y la crítica para la búsqueda del bienestar colectivo. La crisis climática que vive el planeta es fruto del modelo de desarrollo hegemónico y está soportado, entre otros, sobre nuestros conocimientos científicos. Por eso, estos pueblos nos señalan continuamente, desde sus conocimientos, la necesidad de cambiar y de abandonar la arrogancia epistémica frente a ellos y nuestra madre común, la Tierra. No

se sabe si el acento en las tradiciones orales, los sujetos que la detentan y sus saberes nos permitan salir de esta crisis planetaria con relación al cambio climático y a la destrucción de ecosistemas estratégicos en el planeta; sin embargo, y de forma sencilla, este texto es una invitación a la justicia epistémica y al equilibrio cognitivo. Tener nuevas miradas y escuchar otras narrativas ayuda a entender el mundo en su diversidad y su diferencia y esto, en este tiempo, es fundamental porque involucra tener un caleidoscopio de perspectivas para comprender la crisis y las posibles salidas a esta.

Estas reflexiones han servido de impulso, hasta el día de hoy, a querer ampliar la comprensión que tenemos de estas tradiciones y señalar la forma prejuiciada como se han entendido estos saberes. Por eso, esta tesis es fruto de la admiración y gratitud con los pueblos, por una necesidad sentida en el corazón y el pensamiento, expresado en este hacer escrito, de la pervivencia de estos saberes y los sujetos que los poseen. Estos conocimientos han ampliado profundamente mi perspectiva de mundo, los lugares epistémicos, y, sobre todo, me han enseñado a ver la naturaleza y la existencia con profundo respeto. Es decir, han transformado mi vida para entender y sentir el mundo con otro corazón y otro pensamiento.

**Capítulo 1. Tsamanimonae petaxünamuto: contextualizando los saberes
y la trashumancia de los indígenas sikuanis
por *Nakuene kuamatsi* (este mundo)**

1. Presentación

Durante mucho tiempo, me había preguntado la razón por la cual los sikuanis, indígenas con los cuales comparto de manera continua en el resguardo Wakoyo desde 2006, no se encontraban evangelizados y cristianizados. Esto, teniendo en cuenta que en mis recorridos por otros territorios de los indígenas sikuanis, como Domo Planas, cerca del río Muco, en donde la mitad de la comunidad es cristiana y la otra es indígena propio, los procesos de cambio cultural y el abandono de sus tradiciones espirituales chamánicas son evidentes, o por lo menos han sido relegadas a un segundo plano, y los médicos tradicionales y la comunidad misma cada vez están más apartados de sus saberes ancestrales. Por otra parte, compartir en diferentes momentos con pueblos indígenas sikuanis o de otras etnias en el territorio de Vichada, Inírida y Guainía permitió vivenciar la forma de aculturación, supresión y silenciamiento no voluntario de sus tradiciones en donde la vergüenza, el destierro y el escarnio público por seguir sus tradiciones jugaron un papel esencial para ser discriminados y rechazados. A lo largo de casi cinco siglos, han tenido que vivir el contacto con los blancos de manera depredadora, muchas veces para ser esclavizados de manera física y otras tantas para otorgarles formas de sumisión espiritual que permitan a su vez el control de sus cuerpos como fuerza de trabajo o el dominio y depredación sobre sus territorios.

Han sufrido el paso de la evangelización a partir de las misiones católicas; después, la instalación, desde los años 30 del siglo anterior, de los protestantes de Nuevas Tribus, y en 1950, del Instituto Lingüístico de Verano, que a manos de Sofia Müller, produjo de forma acelerada la invisibilización y el exterminio de las tradiciones chamánicas (tradiciones espirituales diferentes a las tradiciones religiosas venidas de Occidente) a partir de señalarlas como «cosas del demonio», y después, el regreso de la Iglesia católica para construir una «civilidad democrática». Todas estas formas de colonización espiritual han tenido como trasfondo el interés de los Gobiernos por habitar y utilizar esta vasta región para los intereses económicos de cada momento. Entonces, la pregunta giraba alrededor de por qué estos indígenas no habían sido convertidos y seguían

estando fuertemente arraigados a sus tradiciones; especialmente, un clan de los sikuanis denominado *baxumomowi*²⁶ obliga a entender las razones de su fuerza cultural, más del lado de los chamanes de este clan que de los otros líderes. Asimismo, entender las razones de la crisis cultural que atraviesan en este momento, pues la sedentarización, la ocupación de sus territorios por parte de la industria petrolera (Pacífico Rubiales) y la agroindustria con los cultivos transgénicos (Aliar-Fazenda y sus redes comerciales) los introdujeron en un cambio cultural que los obliga a transformar la manera de pensarse a sí mismos. Entre 2008 y 2010, la muerte de varios líderes y familiares de estos de manera accidental²⁷ produjeron rumores en el resguardo alrededor de una agresión mágica por parte de algún chamán y desató la zozobra frente a la posibilidad de una venganza. En la misma época, se intensificó una epidemia de gripa que se prolongó a lo largo del tiempo, después de la instalación cerca del resguardo, en 2007, de la marranera de la empresa Aliar, que produjo una cantidad mayor de muertos en el resguardo. Así es reportada esta situación en el Plan de Salvaguarda Sikuaní (ONIC y Ministerio del Interior, 2013, p. 131):

La situación de salud más alarmante es la que se presenta en el resguardo Wacoyo, y aunque afecta en general a toda la comunidad, los más afectados están siendo los niños, lamentablemente; la empresa Fazenda, con su crianza masiva de marranos y poco control de salubridad, está ocasionando una situación ambiental insostenible debido a los malos olores intensos, plagas y contaminación del ambiente, generando enfermedades respiratorias, estomacales, contaminación visual y afectaciones en la piel, terminando en las muertes lamentables de muchos niños sikuaní.

Según los comentarios de los chamanes, también se comenzó a presentar una mayor morbilidad en otras enfermedades, por ejemplo, el aumento de consultas y tratamientos de personas diabéticas a manos de los médicos tradicionales debido al consumo del maíz transgénico que queda de manera residual de los cultivos de la empresa Aliar-Fazenda: «Los parientes van y recogen y después [de] que pasan las máquinas, eso que queda en el piso, les dan permiso de recoger para que coman. Después de eso, se han aumentado los enfermos con dulce en la sangre» (Gaitán, C., 2016b). Estos dos eventos adversos, que se hubieran podido prevenir, se facilitaron por la corrupción de los líderes (quienes

²⁶ Es un *momowi* (conjunto de los miembros de un clan o subgrupo) o gente de sardina, un pez pequeño que tiene la virtud de pensarse en espíritu y materializarse. Esa es una de las relaciones que mantienen los *baja* con los *penajorobinü*, la capacidad de hacer que el pensamiento se vuelva una fuerza actante.

²⁷ En fechas diferentes pero cercanas, murió de forma accidental, ahogado en el río Manacacías, cerca de la desembocadura de este en el Meta, el hijo del capitán de la comunidad Walabo II, Juan Macabare, y pasado unos meses, este también murió en un accidente.

establecieron alianzas con estas empresas para dejarlas actuar con los mínimos controles sanitarios frente a los olores y desperdicios de la marranera, lo cual aumenta los casos de epidemias y gripes en niños y ancianos), por el arrendamiento y aprovechamiento de las tierras colectivas de la sabana (antes no cultivadas por su dureza y acidez, ahora arrendadas a las empresas señaladas y usadas para la siembra de cultivos transgénicos, como soya y maíz, que sirven, entre otros, para la alimentación de los marranos, la producción de concentrados y etanol para la producción de gasolina verde), sumado a cambios profundos en el modo de vida que se comenzaron a ver de forma veloz desde el 2002, con la declaración por parte del Gobierno de turno de la altillanura como zona de expansión agroindustrial. La llegada de algunas multinacionales enganchó mano de obra de la región y se incluyó la mano de obra indígena, lo que, en la vida cotidiana de la comunidad, generó el abandono paulatino de sus cultivos tradicionales o de pancoger en el conuco, debido a la ocupación de las personas como obreros en las empresas petroleras y de agroindustria. Toda esta situación llevó a los médicos tradicionales de la comunidad Kaliawirinae a comenzar a buscar respuestas, desde la tradición, para solucionar o por lo menos confrontar la problemática y por eso se planteó la necesidad de volver a hacer la danza Tsamanimonae petaxünamuto, pues con ella logran proceder de manera colectiva, como acción chamánica, para buscar la solución a estos problemas a partir del diálogo con sus dioses.

Para desentrañar el complejo ritual de la danza y su proceso de recuperación, se entiende que la tradición oral se densifica a partir del entretejido de la carga discursiva mítica e histórica, entrelazando campos de significación que transcurren entre lo sincrónico y lo diacrónico en la vida cotidiana. Las capas de simbolización del ritual y del mito permiten avizorar un lugar epistémico para los saberes ancestrales en las tradiciones orales. Por eso, es fundamental situarlas de manera compleja dentro de sistemas de acción holísticos teniendo como elementos de comprensión las condiciones de producción discursiva y las formas de articulación que realizan los pueblos en situaciones y contextos específicos. En esta medida, metodológicamente, este capítulo presenta el contexto macrohistórico como el trasfondo de la tradición oral que «lo constituyen tanto las bases sociales como las culturales, los supuestos, las creencias y las asociaciones simbólicas que atañen únicamente a un grupo específico, cuyas bases culturales refieren a aspectos como el medio ambiente local (flora y fauna), la política, los ritos —como los de curación y magia— los usos figurativos y alusivos de la lengua, la historia y el humor, entre otros de este tipo» (Pardo y Rodríguez, 2009, p. 206). La

contextualización sitúa las posibles razones por las cuales los saberes espirituales de esta comunidad se conservaron con fuerza para repensarse en estos tiempos. Este texto se mueve hacia la comprensión de la tradición oral y la cosmovisión de los pueblos como campo de saber y expresión simbólica del conocimiento acumulado y acción para proceder en el aquí y el ahora. Esto, teniendo en cuenta que entre los sikuanis se concibe el pasado como algo que vive en un tiempo anterior, pero al mismo tiempo es el presente y el futuro, y por eso la historia les permite enmendar o reparar; «solemos decir *penamataxainaewi*²⁸ en referencia a los que murieron o trascendieron, pero no se concibe como un hecho que quedó atrás en el tiempo. De donde se infiere que es posible resarcir los daños...» (Gaitán Q., 2019, p. 44).

La tradición es un tejido en donde se almacena información para ser reutilizada a partir de fórmulas ritualizadas que se constituyen en textos, y su reanudación se da en diferentes contextos y situaciones históricas y espaciales específicas. Esta cadena de enunciados históricamente constituidos es usada por los especialistas de la tradición que se encargan de la transmisión de este acervo cultural heredado, y en su reanudación en la oralidad los vuelven formas dialógicas de comunicación consciente. En este sentido y en función del pensamiento propio, en el presente trabajo se utilizan este concepto de historia y los datos etnológicos en textos coloniales para entender el paso de este pueblo y su tradición, y a su vez se asume que ese discurso en donde se ven representados los otros poseen cargas semánticas, con sentidos ideológicos de los misioneros, de los exploradores o de las misiones gubernamentales. Lo que interesa entonces es como se van decantando unas fórmulas ritualizadas en la tradición oral a partir del acervo cultural, que se van consolidando como textos culturales. Las fuentes empleadas se sopesan con los referentes del trabajo de campo a profundidad con la comunidad y, en especial, en el saber de los médicos tradicionales o *perajorobiwi*. Esto posibilita situar y entender las narrativas míticas y prácticas tradicionales de los sikuanis, como elementos históricos y conocimientos válidos para estos tiempos.

A lo largo del capítulo, se encontrarán evidencias antropológicas, etnográficas, arqueológicas y lingüísticas, acompañadas y contrastadas con la tradición oral, fruto del trabajo de campo del presente; todos estos elementos aúnan a un campo de comprensión

²⁸ «Literalmente, quedaría así: *penamataxainae* (adelante/primer), *wi* (indica la tercera persona del plural). Por lo tanto, *penamataxainaewi* son los que se fueron o murieron primero que nosotros, es decir ellos —los que murieron— van delante de nosotros y nosotros pasaremos por el camino que ellos ya recorrieron, aun cuando no sea exactamente el mismo camino. A partir de esta concepción del tiempo y de la historia, para los sikuanis es posible reparar los errores o evadir el camino menos favorable para la cultura».

que permite dar sentido a muchos datos de los discursos etnográficos del pasado que en su momento carecían de comprensión por la falta de contexto cultural y de una mirada plural de los otros, es decir, se busca hacer visible una densificación de los discursos y del dominio de los conocimientos propios en donde los textos escritos con los que se nombra a los otros se despliegan como campos de saber susceptibles de decodificación en el presente, asumiendo que obedecen a un contexto histórico específico. Son fórmulas ritualizadas que migran en el tiempo como textos. Para entender las complejas relaciones que pasan por el mundo mitogónico y de creencias en los indígenas sikuanis, se propone, de manera sencilla, hacer una introducción de su paso en la permanencia por el territorio ancestral y de la continuidad y transformación de sus tradiciones. En este marco, este texto propone hacer entender el complejo mar de relaciones con los cuales convivieron estos indígenas durante varios siglos a partir de su presencia en los escritos de exploradores, cronistas y misioneros. Estos, en el proceso de conquista y colonización de la Orinoquia, como parte del poder hispánico, buscaron habitar y «domesticar» este extenso territorio que comprendía la Guyana y su provincia, el llano colombo-venezolano, el río Orinoco y sus afluentes, las provincias de Venezuela y la Nueva Andalucía; todos estos, territorios habitados y caminados por los sikuanis en su continua trashumancia. Los contactos, los acuerdos y los conflictos sirvieron para gestar el sistema de creencias inscrito en las narrativas míticas actuales y sus modos de saber ancestral.

El paso de los sikuanis por este territorio y los procesos de contacto con otros pueblos se debe comprender desde su nomadismo (físico, espiritual y epistémico), que les permitió a la vez interactuar con otros grupos en un contexto de flujo de sujetos en las fronteras étnicas y hacerse imperceptibles a lo largo del tiempo. Aunque se abarca una línea de tiempo amplia, en el caso de los sikuanis, por su nomadismo, se encuentran pocas fuentes escritas coloniales que los identifiquen y en ellas aparecen como guahíbo²⁹. Estas fuentes son preferentemente de los misioneros de la Compañía de Jesús, que en su empresa doctrinaria fueron ubicados en los territorios de trasegar de los sikuanis y por esto, su aporte a la identificación de este pueblo es significativo: «La Provincia del Nuevo

²⁹ Los sikuanis, que en las tradiciones antropológicas forman parte de la familia lingüística guahíbo constituida por «in general, Guahiban has been considered to include the following languages and/or dialects: (1) Chiricoa, with Chiricoa and Sicuani (Sikuani); (2) Cuiba, with Cuiba (Cuiva) and the possibly now-extinct dialects of Mella and Ptamo; (3) Yamu; (4) Churoyan, with Churoya (Churruya) and Bisanigua; (5) Cunimian, with Cunimia (Kunimi'a) and Guayavero (Guayabero). The affiliation of Amorua until now remained in question. Guahíbo including Chiricoa, Cuiba, and Amorua may be designated as the eastern or Orinoco division, Churoyan and Cunimian as the western or upper Guaviare division» (Ortiz, Voegelin y McQuown, en Morey, 1969, p. 17).

Reino de Granada de la Compañía de Jesús nace en 1604, pero su expansión misional en tierras guayanesas se plantea en 1646 y tendrá vigencia hasta 1767, cuando es expulsada por el rey Carlos III de todos sus dominios. Por tanto, el aporte jesuítico se inicia en 1646 y concluye en tierras italianas a finales del siglo XVIII» (Fajardo, 2017, p. 14). Es importante señalar el valor académico de la doctrina jesuita y la importancia que le dieron al conocimiento de las lenguas como parte de una estrategia para objetivar las lenguas y quitarles sus lugares de enunciación y sus sentidos culturales ligados a los conocimientos propios, es decir, «domesticar una lengua» como centro de la cultura y no del conocimiento de los otros, pues esta visión general de su tiempo atendía al *orbis christianus* que involucraba la comprensión de lo humano en la esfera de un tipo de civilidad y dentro de una doctrina religiosa específica; estos elementos fijaban los parámetros morales para medir y evangelizar a los otros.

El modelo cultural europeo propugnaba por una occidentalización del mundo, situado para el siglo XVII en los parámetros del mundo hispánico reformista, es decir, eclesiástico, clásico y romano, entonces «se trataba de ensayar la conciencia de un imperio identificado con una cristiandad posible y con una universidad católica supracontinental, que tenía un vehículo de comunicación humana como era la lengua de Castilla» (ib., p. 21). La visión de un paraíso natural en América hacía que el proyecto misional buscara adoctrinar a los pueblos originarios sin la mácula propia de la mundanidad de los conquistadores, es decir, una trasposición de la religión sin la carga cultural de la cotidianeidad mundana del español. En esa perspectiva, la mirada sobre el otro involucraba tener mayores consideraciones morales con los pueblos que eran próximos a las pautas de la idea de civilización y por eso, los pueblos originarios sedentarios, agrícolas o comerciantes, con desarrollo de las artes o su habilidad de hacerlo, se acercaban al sentido de lo humano-español, y sus diferencias culturales se entendían como parte de un déficit o faltante para lograr una evolución acorde con los requerimientos de la civilidad. En este estado situaban a los pueblos taíno (familia arawak), piaroa y caribe. Entre tanto, las diferencias culturales de pueblos como los guahíbos (sikuanis) se entendían como carencia porque no encajaban en el modelo, pues eran nómadas, no sembraban y no tenían ropa o andaban totalmente desnudos. En esta medida, la carga moral sobre ellos tenía como espejo la experiencia de los españoles con los gitanos y por eso, en las crónicas misionales, se les señala como errantes, salvajes, primitivos y, muchas veces, como rateros y pillos.

En general, las fuentes de expedicionarios, cronistas y misioneros muestran en sus escritos a estos pueblos como sociedades aisladas, atrasadas y con mínimos desarrollos civilizatorios, lo cual justificaba la avanzada colonizadora, la esclavización y ocupación de sus territorios. Se trataba de hacer un retrato deformado y una imagen maldita de los pueblos originarios a partir de exagerar, vilipendiar y caricaturizar desde la minorización, la infantilización y el silenciamiento. Esta lógica es evidente y continua en los escritos que cumplen una labor oficial y administrativa, y se realiza con mayor inclemencia con los pueblos que, aunque poseían elementos culturales similares, hacían resistencia por ser aguerridos e «indomables», como en el caso de los caribes. Ese mismo raciocinio es aplicado a aquellos pueblos que no abandonaban sus costumbres y no permitían ser ingresados al estatuto de las instituciones de la Colonia y de la civilización; esa es la situación de los guahíbos, que hasta la mitad del siglo XX son señalados de andariegos y primitivos. Por consiguiente, uno de los intereses de esta presencia histórica del pueblo sikuni es poder mostrar cómo, a pesar de los acontecimientos de 528 años sobre este territorio, estos, o más bien uno de sus *momowi*³⁰, guardó y transformó sus tradiciones con poca influencia del mundo blanco o como ellos los llaman *wowai* (esto solo hasta el siglo XX). Por eso, los cambios más profundos que se pueden detallar de la tradición son los acaecidos en el momento de su sedentarización, en los años 50 del siglo anterior. Otros cambios que no es posible rastrear en las fuentes escritas que se abordaron son perceptibles en las historias míticas, en los rituales, en los relatos cotidianos y en las prácticas de saber contemporáneos que, como portadores de signos de la tradición, amalgaman la memoria ancestral y brindan evidencias de su trasegar en el tiempo y sobre estos territorios, y se convierten en formas de textualidad que posibilitan la cohesión de su estilo de vida.

Por su parte, en la estructura del escrito se procurará presentar los testimonios en función del año en que los guahíbos son mencionados en los textos; por eso, esta es una historia en movimiento que muestra a estos grupos en los ojos de los otros (en los textos escritos), en donde ellos son perceptibles desde sus desplazamientos y su trasegar que los hacen invisibles y les asegura su pervivencia hasta el siglo XX. Dice Hermes Gaitán

³⁰ Dentro de estas divisiones se reconocen y asumen como parte de su manera de diferenciarse a partir de subgrupos o *momowi* (*momo*, ancestro; *wi*, contracción de *hiwi*, gente). «La palabra /*momowi*/: (nieto + pl. personalizador), que se sufixa al nombre del emblema del grupo referido, es traducida por el concepto de "raza" o aún "familia". Sin embargo, la relación entre el emblema y el grupo humano no se sitúa en el nivel del parentesco ni supone filiación alguna. Entendemos el sistema de los *momowi* como una estructura taxonómica, los emblemas son en general animales, pero también pueden ser vegetales o actitudes. La relación con el emblema se sitúa en el plano de la metáfora» (Ortiz, 1976, p. 286).

(2020) que «ellos no son ni nómadas ni sedentarios», atendiendo a la forma como fueron contruidos discursivamente en la literatura académica, es decir «nómadas, seminómadas y sedentarios» (Morey, 1970). Sin embargo, esta indefinición —que como categoría discursiva aún los representa frente a la sociedad y sobre todo en el mundo académico— los define desde un desconocimiento que los hizo imperceptibles hasta entrado el siglo XX. En esta medida, se contextualizará la danza Tsamanimonae petaxünamuto buscando



Ilustración 2. Foto de Autana o Kaliwirinae. Fuente: https://elembrujodegaia.blogspot.com/2018/09/cerro-autan_25.html

crear un campo discursivo que permita una mayor comprensión de las complejas relaciones que han vivido estos pueblos y de los tejidos que se condensan en el corpus de esta tradición. Al recordar el contexto de transmisión de los saberes ancestrales de la danza, se busca entender no solo ese saber específico, sino, sobre todo, los campos y escenarios discursivos que despliegan, todos ellos complejos, pues esta danza

que se hace para comunicarse con los dioses ancestrales solo aparece como una parte muy pequeña de las narraciones míticas o más bien como el último gesto, el último acontecimiento que hacen los dioses ancestrales antes de irse a lo celeste. Pocas son las personas, tanto indígenas como *wowai*, que han participado en estas danzas de forma constante, justamente porque no obedecen a una temporalidad específica, sino porque son intemporales, es decir, se hacen necesarias en función de una condensación de factores que solo el chamán lee, interpreta y comprende. Entonces este será el camino para desandar este tiempo y caminar en espiral hacia lo celeste.

1.1. *Ira, Tierra*

Uno de los mitos fundantes de la tradición oral de los sikuanis es el Kaliawirinae³¹ o árbol de los alimentos, que forma parte de la geografía mítica de los pueblos indígenas de la

³¹ Kali (a) es tierra, préstamo lingüístico arawak producto del contacto y la colaboración intertribal con los indígenas piapocos pertenecientes a la macrofamilia arawak. «Wir de wilinai 3, nbr, ancestros de la era de

Orinoquia y de algunos de la Amazonia y que toma carácter físico en formaciones rocosas que se asumen como montañas visibles en los llanos y son denominadas de forma general *Uai-anti* o *Auyantepui* —una voz caribe— e indica el lugar mitológico de la orogénesis amazónica. En su adaptación al castellano, se toma del arawak la palabra *güiyana*, que significa tierra de muchas aguas. De acuerdo con estudios geológicos, se considera que fueron macizos de la época precámbrica, durante la génesis de la formación del mundo en Geopandeia. Los estudios realizados en estos sitios han determinado que son las formaciones expuestas más antiguas del planeta; su origen data del Precámbrico y, en el caso de Suramérica, conforman una especie de cordillera compleja entre la frontera norte del río Amazonas, el Orinoco, la costa atlántica y el río Negro. A lo largo del recorrido de la geohistoria, en los orígenes de la Tierra, la meseta se erosionó y se formaron los diversos *tepuyes*, concepto que, para el pueblo *pemón* y otros, significa «montañas de roca donde viven los dioses del origen». Sobre este concepto de *tepuy*, se explica que fue el árbol de su origen, creado por sus dioses. Por todo esto adquieren, para diversos pueblos, un carácter mágico y que hace que la palabra *tepuy* manifieste para los nativos una presencia aureática³² y una forma común de nombrar diferentes lugares con estas características en la región. Así lo evidencia Humboldt: «A algunas leguas de la Encaramada se eleva en medio de la sávana una peña llamada Tepuimereme, Roca Pintada, que ofrece figuras de animales y pinturas simbólicas semejantes á las que hemos visto bajando el Orinoco á poca distancia y debajo de la Encaramada, cerca de la ciudad de Caycara» (Von Humboldt y Bonpland, 1826, p. 12).

Para las tradiciones arawakas, es la forma física que toman los dioses para dejar inscritas su presencia, sus enseñanzas y sus historias sobre el territorio. Para el pueblo sikuani, el Kaliawirinae sigue guiando sus formas éticas de relación con el territorio y con la vida y define maneras de comportamiento y de acción en la vida cotidiana y en la vida espiritual. Los conucos, por ejemplo, se siembran (sembraban) en función de como cayeron las semillas en el momento en que se tumbó el árbol de la abundancia o Kaliawirinae. El mito del Kaliawirinae como acontecimiento histórico y marcación territorial y espacial determina el nacimiento y división de los tiempos y espacios en los sikuani: a) el tiempo de los seres primordiales: la fuerza vital y fundamental de todos los

la creación del mundo. Nae: morfema indicativo que reúne y determina la noción de árbol» (Queixalós, 1988).

³² En este apartado, se utiliza la palabra *aura* en el sentido que le da Walter Benjamin: «Se podría definir como la aparición única de una realidad lejana por muy próxima que ella pueda ser» (Benjamin, 1968, p. 479).

espirituales existentes en el cosmos con fuerza *piasauwi*³³, b) el tiempo de los dioses y c) el tiempo de los hombres y el nacimiento de la humanidad. El abuelo José Antonio contaba así la historia de Kaliawirinae³⁴. Esta es solo una parte del total de la historia. En este texto se toma la parte del relato que cuenta cómo tumbaron el árbol y forma parte de una grabación de aproximadamente cinco horas en donde el *amu o* abuelo José Antonio narra varias secuencias míticas sobre los dioses.

Resumen

La historia narra la caída del tepuy o árbol de Kaliwirinae contada por el abuelo José Antonio Casulú. Esta historia se realiza en el tiempo de los dioses y sus creaciones. En ella hay una indiferenciación entre los animales y los humanos. En la historia se cuenta que mico nocturno o Kutsi kutsi había encontrado el árbol de las frutas, pero le mezquinaba a los demás animales el alimento, hasta que fue descubierto por lapa. Esta siguió a Kutsi kutsi y al encontrarlo comiendo, le reclamo y cogió un pedazo de piña. Después, la dio a conocer a los otros que decidieron tumbar el árbol de las frutas o Kaliwirinae (anexo 4).

La caída de Kaliavirinae marca el surgimiento de los cultivos, de las tecnologías ligadas a estos y el origen de las culturas, y con ellas se hacen visibles las diferencias étnicas, sociales y culturales evidentes a partir del dominio de diferentes saberes, entre ellos, el de la agricultura. Las diferencias son señaladas entre las etnias y con otros pueblos indígenas, a los cuales se les entrega un saber específico que, a pesar de ser cosmovisiones diferentes, mantienen formas de vivir y de pensar la vida con criterios comunes. Por su parte, la historia anterior reconoce e incluye al hombre blanco en su existencia diferente, pero como parte de una humanidad común. Este reconocimiento implica, desde el pensamiento indígena, en este caso de los sikuanis, la aceptación de otros epistémicamente diferentes dentro del marco de acción de la diversidad en el

³³ «En la existencia *piasaiwi* están presentes la fuerza y la energía vital. La raíz léxica de este concepto sikuaní, (a) *saii* indica lo que tiene vitalidad, fuerza, energía en el origen, como lo señala su prefijo *pi-*, abreviación del adjetivo *pii*: relacionado con el origen, y en pluralidad de existencia (el sufijo *-wi* señala plural animado)» (Torres, 1994, p. 38).

³⁴ De varias conversaciones con el abuelo José Antonio Casulú (2006, 2009 y 2010a), José del Carmen Gaitán (resguardo Domo Planas, 2008) el *penajorobinú* Clemente Gaitán (2012, 2016 y 2019) y otros, como la abuela Otilia Chipiaje (Domo Plana, 2011) o recientemente Leonel Estrada (2019 y 2020), surge un texto sobre Kaliawirinae que pretende integrar explicaciones y aclaraciones (anexo). Se mantiene la línea general de narración del abuelo y después se agregan las aclaraciones. Otras personas de la comunidad han contado la historia, pero se ha seleccionado a los médicos tradicionales o estudiosos e investigadores de su propia cultura. Es el caso especial de Leonel Estrada.

mundo; por eso, la afirmación del abuelo: «a todos les dieron, para los blancos también les dieron», que hace posible el reconocimiento de ese otro con el cual también se participa en el mundo de la vida. En otra conversación con el *amu*, este señalaba:

Entrevistador: Bueno, abuelo, ¿y cuál es el dios que nos pertenece en el pensamiento propio original de ustedes?

Abuelo: Nietico, a los blancos les enseña en su pensamiento Furnaminali, que es el dios de la tecnología, esas máquinas, esos [señala el computador], ese celular, estaban allá, en el origen de todo, y Furna les enseña a pensar para que saquen de allá, del origen, por eso es que piensan así (Casulú, 2010a).

En esta conversación, hacía referencia a que la forma de pensar del hombre blanco no atiende al cuidado de la tierra y privilegia la riqueza, lo que marca una diferencia epistémica en la comprensión y relación con el mundo. En una conversación en 2020, el abuelo Clemente Gaitán (2020a) señala lo siguiente: «es que a los blancos no les enseñan de niños el cuidado de la naturaleza, no reciben rezo de pescado, no los presentan a los espirituales y por eso se enferman, y por eso son así». Por su parte, Leonel Estrada (2020b) señala, desde la historia tradicional, que «Furnaminali les dio a todos los indígenas su lengua, pero eran hiwi, eeehhhh gente, pero el blanco recibió con el tsema, con el tabaco y por eso hablan otras lenguas español, inglés. Pero el blanco hace las cosas de forma diferente a los otros pueblos». Luego, el relato señala, dentro de la división de los tiempos en la cosmovisión sikuni, este tiempo largo que estamos viviendo, este eterno presente con un ordenamiento específico, como creación de los dioses ancestrales que dejaron parte de un buen vivir común para la humanidad. Por eso, después de la caída del árbol, ellos enseñaron a todos los pueblos la forma de ordenamiento y equilibrio. Después de la caída de Kaliawirinae, los dioses ancestrales danzaban todos los días durante mucho tiempo, hasta que un día, danzando, lograron subir al cielo. La siguiente narración empieza después de la reunión de toda la humanidad para celebrar la caída del árbol y el acceso a los alimentos:

Fue cuando se armaron los distintos grupos, familias que ahora somos los guahíbo. Ahí aparecieron las gentes del guacamayo, de la hormiga, de los jurajura (loros), los del oso perezoso (amoru), los cuiva, los piapoco, los achagua. Otras gentes vinieron de la selva, como los cubeo, los guayabero. Claro está que Tsamani les entendía la lengua e incluso los tuvo reunidos un tiempo, pero luego los dispersó. Tsamani, Livirnei, Baratuaba y Kajuyali nuevamente cantaron y bailaron, pero esta vez descubrieron la maraca y los toques del carrizo, del cacho venao y bebieron «dana», que es como el yopo. Esta vez el

baile ya no era por lo del árbol de los alimentos, ni por los peces; ahora era para salir de esta tierra, para irse al firmamento. Ahí están y los blancos los llaman estrellas, siete cabritas, los tres reyes magos, las tres Marías y la Santa María. Bailaron y cantaron mucho tiempo aquí. Sorbían yopo, curaban la gente. Tsamani bailó con una señorita todo este tiempo [sic] (Yépez, 1993, p. 2121).

Con los bailes tradicionales, crearon y enseñaron el buen vivir en este mundo, en sus diferencias particulares para cada etnia en la selva, en los llanos y en la montaña; cuidarlas y recordarlas era mantener el equilibrio con todo, pues ellas condensaban y recreaban, desde la memoria corporal y la tradición oral viva, las profundas y heterogéneas sabidurías. Los bailes inscribían los comportamientos, las acciones y las formas de cognición compleja que les permitían refrescar el pensamiento, solucionar problemas y conflictos que sucedieran en la vida cotidiana entre las etnias, con la naturaleza y en la humanidad, a partir de articular los conocimientos profundos en sus prácticas de saber espiralado. Los bailes hablaban de un saber local y contextualizado en función de su historia y de los ecosistemas en los cuales compartían la vida y posibilitaban una reflexión profunda y amplia sobre la biodiversidad y el cuidado de la vida. De los saberes específicos entregados en los bailes se habla en el capítulo 3.

Por su parte, y después de haber dejado un ordenamiento de mundo, es decir, el cosmos ordenado y sincrónico, danzaron para volver a un tiempo eterno más amplio, y de este aprendizaje con lo eterno, dejaron un saber que permite vincular a los humanos, y en especial al chamán, con los espirituales de lo celeste, es decir, *salinei liweisi*, la palabra mayor. El relato señala la separación temporoespacial entre los dioses y la humanidad, y precisa cómo la danza Tsamanimonae petaxünamuto les sirvió para ir gestando los elementos rituales, «pero esta vez descubrieron la maraca y los toques del carrizo, del cacho venao y bebieron “dana”» (Yépez, 1993, p. 2121) como instrumentos para el ascenso y la comunicación con lo celeste.

Posteriormente de la ida de los dioses, los sikuanis se quedaron a vivir en este mundo recreando sus enseñanzas en la cultura. Esa es la razón por la cual los indígenas sikuanis están en este tiempo habitando este territorio que se constituye y consolida como parte fundante de su cosmovisión y sopesa todos sus saberes y sus relaciones con todos los seres humanos, animales, vegetales y minerales. Luego, el territorio y su soporte mítico consolidan una forma de hacer y pensar que se evidencia en sus maneras de relacionarse con todo lo vivo. La danza ritual como saber diacrónico debe ser interpretada

en el marco de la cosmovisión, transmite unos saberes contruidos y apropiados en el tiempo y en el espacio expresados en sus prácticas ancestrales y concretados en la relación con sus dioses, reflejo de una cosmovisión que se va transformando a medida que perfeccionan y transforman su existencia sobre la faz de la tierra en la particularidad de su territorio. Es un saber holístico que mira desde sus saberes y espacios concretos el mundo. En su agenciamiento sincrónico, la danza constituye un elemento en donde la capacidad de abstraer el mundo físico lleva al chamán a redimensionar sus saberes para pensar y hacer sobre el mundo.

1.2. *Nakuene kuamatsi*, este mundo. Memoria de las tradiciones espirituales sikuaní

En una explicación sobre los españoles que llegaron a este territorio, el abuelo José Antonio Casulú contaba que los blancos somos *wowai* (no humanos, semejantes al espíritu de los animales) y que los blancos que llegaron en otras épocas son *kalifina*.

Kawiri

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

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

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

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

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

Los *kawiris* selváticos son los actuales remanentes de los *kawiris* históricos. Son fornidos, velludos, tienen el olfato muy desarrollado, odian el sol y no salen de la selva

más que de noche. Al desprevenido que agarran, lo asfixian con su potente abrazo y se lo llevan para comérselo. Solo existen en determinada región: el bajo curso del Vichada, entre este río y el Guaviare. La zona de Kalifina es peligrosa (Queixalós, 1989, pp. 71 y 72).

Este relato posee una complejidad histórica encriptada en los conceptos y, aunque define múltiples saberes, interesa detallar la experiencia del trasegar del grupo contenida en un concepto como *kawirri*. Los conceptos propios se vuelven polivalentes y complejos, pues reúnen la pluralidad de la experiencia histórica y en la práctica significan acontecimientos sobre los cuales los sujetos aprenden a proceder. En esta medida, la comprensión histórica, en referencia a la historia conceptual, «clarifica la diversidad de niveles de los significados en función de lo que enuncia y su contexto» (Koselleck, 1993, p. 123). Esta historia comienza por comprender el de *kawirri* y su importancia histórica en el proceso de colonización y evangelización para dar cuenta del contexto de acción y la experiencia contenida por los sikuanis, en su lengua, que se traduce como experiencia cotidiana y, sobre todo, que da sentido a sus prácticas de saber ritual. Desde la llegada de Colón a la macrorregión de las Antillas, algunos indígenas mantuvieron una lucha férrea contra la ocupación castellana, mientras otros pueblos como los taínos (familia arawak), al ser agricultores, conservaron estrategias de guerra mínima y privilegiaron, para su defensa, sistemas de alianzas interétnicas con otros pueblos que los proveían de protección y les posibilitaban intercambios de productos.

En la región existía un sistema de intercambio intertribal que se mantenía como acuerdos y que respetaba y reconocía los roles y especialidades de cada pueblo; por eso, las etnias con mayor extensión poblacional, como los pariagoto, en el oriente de la costa venezolana, y los caribes de las Guayanas, que se encontraban entre las islas y el continente como comerciantes y en expansión cultural en la región entre los siglos IX y XIV, asumieron la defensa de los otros frente a la arremetida de los españoles, a su llegada. Los arawakos, que a la llegada de los españoles ya eran una sociedad compleja política, económica, social y culturalmente y cuya matriz de desarrollo se había realizado en el Amazonas central (actualmente en la zona de influencia de la ciudad de Manaos), poseían una eficiente agricultura de selva tropical que habían adaptado a otros ecosistemas, y desde el siglo XII se encontraban en un proceso de expansión cultural

importante que tenía como centro la agricultura³⁵, especialmente el cultivo de yuca o mandioca y maíz, y necesitaban tierras para ampliar los circuitos de pesca y caza, además de tierras apropiadas para sus cultivos. Por eso, como parte de la migración clanil para ocupar otras zonas, siguieron la ruta río Negro-Casiquiare-Orinoco-Guyana, en desplazamiento hacia las Antillas. De esta forma, una fratría descendiente de los maipures del norte, perteneciente a la familia arawak denominada taíno, que se llamaban a sí mismos *kalinaku* o *kalipuna*, migraron a las Antillas mayores y allí recrearon y transformaron el nuevo territorio estableciendo y organizando poblados permanentes que dieron pie a una pujante sociedad que centraba su actividad económica en la agricultura.

En las islas montañosas de las grandes Antillas, las aldeas araucanas se habían acercado a los modelos de sociedades complejas. Las isleñas cultivaban intensivamente los fértiles valles fluviales y las sabanas, despejando las parcelas con técnicas de «roza y quema» y sembrando con coa mandioca, tabaco y algodón. Donde las condiciones lo permitían, la tierra era acumulada en hileras formando montículos que servían para estabilizar el desagüe de las fuertes lluvias (Gargallo, 2002). La compleja sociedad que vivía en este territorio había perfeccionado técnicas de tradición y de especialización en el trabajo, desarrollado construcciones públicas (como centros ceremoniales de cercados), el juego de pelota, vías empedradas en laja, diferentes tipos de talla en madera, barro y roca, y desarrollado la cerámica y la orfebrería, lo cual daba cuenta del desarrollo de diferentes técnicas y herramientas vinculadas muchas veces con el cultivo de tubérculos y de semillas, que giraban alrededor de sus dioses.

En el caso del cultígeno de la yuca, poseían progresos alrededor de la siembra de diferentes especies, entre ellas, la yuca dulce y la amarga, cuyo cultivo involucra diferentes épocas de siembra y de cosecha y una facilidad de adaptación a diversos microclimas y suelos, razón por la cual la manipulación y procesamiento de este tubérculo se convirtió en el producto base de la alimentación y centro de la cultura. Al arribo de Colón y por encargo del mismo, fray Ramón Pané da cuenta de los desarrollos culturales y de la cosmovisión de los taínos: «Cada uno, al adorar los ídolos que tienen casa, llamados por ellos cemíes, observan un particular modo o superstición; creen que está en el cielo y es inmortal, y que nadie puede verlo, y que tiene madre, mas no tiene principio,

³⁵ «Por otra parte, entre los 400 y 600 d. C., los arauquinoides introdujeron el cultivo del maíz en el Orinoco medio, entre los 600 y 800 d. C., con la adopción de la agricultura de riberas inundables, ambos se impusieron definitivamente en el sistema de subsistencia de este grupo. Finalmente, entre los 1000 y 1200 d. C., los cedefnoides y arauquinoides aparentemente construyeron el sistema de campos drenados que ha sido descrito para los llanos occidentales» (Zucchi; Zucchi y Denevan en Zucchi, 2017, p. 241).

y a este llaman Yúcahu Bagua Maórocoti, y a su madre llaman Atabey» (Pané, 1988, p. 3). En este pasaje, se evidencia la importancia de la yuca, ya que justamente se habla del ser supremo o el espíritu supremo en el mundo de los taínos, emparentado con la yuca. Un estudio contemporáneo sobre el tema explica:

El término *yócahu*, *yuca*, es la misma voz que en español moderno pronunciamos, cerrando la articulación, *yuca*. Y *hu* es un sufijo nominalizador, frecuente tanto en taíno como en otras lenguas arahuacas, que agregan al significado general un sentido de solemnidad. Así, igual que en arahuaco de hoy, *yawa-hu* significa *espíritu de la selva* (*forest spirit*), *yoca-hu* o *yuca-hu* equivaldría a «espíritu de la yuca», o acuñado un solemne neologismo, *Yucador*, el ser inmortal e invisible, donador de la yuca, a quien el taíno pedía su pan cotidiano, su cazabe de cada día (Arrom, 1989, p. 19).

A diferencia de los arawakos, la actividad económica de los caribes, el comercio, les posibilitaba el intercambio de mercancías con otros pueblos, y además mantenían un estatuto de guerra continuo. Posterior a la ubicación de los arawakos en las Antillas, se desplazaron desde las Guayanas y las Antillas menores y atacaron a los pueblos taínos para raptar a sus mujeres —es posible que fuera parte de alianzas exogámicas—, que a la llegada de los conquistadores se transformaría en confrontaciones continuas debido a los intereses contrapuestos de ambos grupos. Así narra el predicador protestante César de Rochefort, en 1665, el origen de los taínos y los ataques caribes:

Los que han hablado largo tiempo con los salvajes de la Dominica informan que los de esta isla estiman que sus antepasados salieron de la tierra firme de entre los calibites, para hacer la guerra a una nación de aruages que habitaba la isla, a la que destruyeron totalmente, con excepción de sus mujeres que tomaron para sí, habiendo por este lado repoblado la isla (Gargallo, 2002, p.19).

A su llegada a este territorio, Colón y sus hombres hicieron alianzas y acuerdos principalmente con los taínos, mientras que con los caribes mantuvieron disputas por el dominio de los recursos y de los pobladores de estas zonas. Sin embargo, es importante aclarar que, por la existencia de varios pueblos y clanes, no había uniformidad en las alianzas y menos en los acuerdos debido a que estos se realizaban con los caciques de cada comunidad. Por otra parte, los españoles, al no considerar en igualdad a los pueblos originarios, señalaron que sus intereses eran superiores y por esto continuamente incumplieron lo acordado. Los españoles midieron la condición humana de los aborígenes

en función de la forma de la experiencia humana europea, preferiblemente de la Europa occidental cristiana, por lo cual el carácter humano de estos pueblos quedó en entredicho, ya que no tienen la misma naturaleza ni las costumbres hispánicas, pues «no hablan, sino balbucean», carecen de logos, de palabra, o no la tienen plenamente. Sus actos comunicativos son desordenados, inconclusos, incongruentes y no dan pie a una certeza comunicativa, por eso no son coherentes y ciertos. Esto sirvió como argumento y escenario moral para justificar la diferencia, algunas veces como déficit y otras como carencia y, por ende, la acción inclemente sobre el otro, la inestabilidad de la palabra entregada como parte de los acuerdos y, sobre todo, la violencia, el sometimiento y la esclavitud.

Un ejemplo de la diferencia como déficit es visible en las alianzas de los españoles con los taínos. En su testimonio, el humanista Hernán Pérez de Oliva, quien acompañó a Cristóbal Colón en su viaje a las Indias, cuenta que a la llegada a la isla de Santo Domingo, el Adelantado hizo acuerdos con algunos caciques y se instaló con sus hombres en los cacicazgos, en donde convivió y compartió con las comunidades. En esta experiencia, los españoles reconocieron a los indígenas un tanto parecidos, pues compartían modelos de vida similares, como el sedentarismo y el desarrollo de actividades como la agricultura, entre otras, aunque el hecho de tener experiencias similares no hace a los nativos iguales a los españoles. En el caso de la diferencia como carencia, el otro aparece como parte del desorden, en desarmonía, irracional y bárbaro.

Para detallar las complejas relaciones entre españoles y nativos, se ha seleccionado un párrafo del testimonio de Pérez de Oliva, quien escoge como tema el reconocimiento, por parte del cacique Guarionexio, de la superioridad moral e intelectual de Colón como representante del dominio español, a partir de una habilidad estratégica para la guerra que le da al Adelantado una superioridad espiritual para definir el destino de los otros. Este cacique demuestra, en la escritura de Pérez de Oliva y a pesar de la difícil situación que se presenta, dominio en sus actos y cordialidad en sus formas, a diferencia de sus congéneres, razón por la cual se sometieron al «generoso» espíritu protector español necesario para la sobrevivencia. El relato (Pérez, 1991, pp. 77-78) dice:

De ahí pasó el Adelantado a Santo Domingo, do después de algunos días oyó que los reyes comarcanos de la Concepción, no pudiendo sufrir las injurias que de los nuestros recibían, otra vez querían probar su fortuna en guerra, esperando que hallarían a los nuestros menos fuertes, siendo ya debilitados con muerte y hambre, e hicieron capitán

principal de esa demanda a Guarionexio, para la cual pensaban ayuntar quince mil hombres. A esta causa el Adelantado, cuan presto pudo, vino a la Concepción, y la noche primera envió capitanes repartidos a los lugares y casas de los señores que se habían movido, y fue él a Guarionexio. Todos fueron aquella noche presos y traídos a la Concepción catorce, do examinados, mataron dos que habían sido incitación y principio de este movimiento. Los otros soltaron porque no faltase en sus provincias quien mandase labrar las tierras. Entonces Guarionexio dijo a los suyos palabras de esta manera: «Ahora que experimentado habéis el grande poderío de los cristianos, con que ya me puedo excusar si otra vez me demandáis guerra y defensión, quiero deciros que de aquí en adelante miréis que es mejor obedecer a nuestra fortuna que resistir sin fuerzas, pues buscando nuestra antigua prosperidad crece nuestra miseria. Lo cual ha sido en nosotros bien empleado, pues quisimos enemistad con aquellos a quien debemos amor y servicio, en quien hay tanta bondad que de la muerte, que nosotros buscamos por nuestras culpas, ellos nos han librado por su misericordia, y nos ruegan siempre con paz, teniendo en sus manos la fortuna de la guerra. Su consejo vale más que nuestras armas, y en su servidumbre seremos mejores que en nuestra libertad. Por tanto, si no queréis ver delante vuestros ojos vertida la sangre de vuestros hijos y arder vuestras casas, si no queréis morir en batallas o vivir en el desierto, si es vuestra voluntad hallar por algún camino la salida de tantas miserias, de aquí delante de los cristianos esperad el bien y temed el mal, haciendo en su servicio como yo os daré ejemplo». Después que Guarionexio hubo dicho, algunos de los suyos que allí estaban lo llevaron en los hombros a su provincia y casa, acompañándolos muchos otros que venidos eran a demandarlo con lágrimas y voces.

Para darle credibilidad al relato, el autor habla en tercera persona de sus congéneres, no de él, pues debe mantener la objetividad. Señala la rudeza y la injusticia de los súbditos, no del capitán; a este lo muestra altivo, sereno, intelectualmente sagaz y justo. En una situación concreta, el capitán define el estado de supervivencia de una sociedad. A continuación, le da voz al cacique para darle dramatismo al relato, hacerlo creíble y mostrar a Colón como un estratega ingenioso y superior, capaz de convencer y desarmar de forma ingeniosa el poder del otro. Apelando al sentido de razón del cacique Guarionexio y poniéndolo a hablar en primera persona, este acepta recibir su destino como fruto de un designio divino que el Dios cristiano puso para ellos y agradece la «bondad» de su esclavizador (Pérez de Oliva considera que la llegada de Colón a estas tierras es obra del Dios católico). Esta voz en el relato es interesante, pues aunque hoy en día se sabe quiénes eran los receptores y posibles lectores del escrito, es decir, la Administración española, se menciona la manera como este hecho fue posiblemente

transmitido entre los súbditos de Guarionexi, ya que el texto utiliza la expresión «dijo a los suyos palabras de esta manera» y cierra con «después de que Guarionexi hubo dicho», introduciendo en el relato una posible interacción del cacique con los suyos por medio de la voz, para dejar testimonio de la sumisión y el sometimiento «racional» de un líder y la necesidad de abandono de sus tradiciones, razón por la cual el cacique afirma lo siguiente: «Quiero deciros que de aquí en adelante, miréis que es mejor obedecer a nuestra fortuna que resistir sin fuerzas, pues buscando nuestra antigua prosperidad, crece nuestra miseria».

Es tangible que, en el proceso de conquista, la violencia de los españoles con sus aliados fue despiadada y que a los ojos de sus representantes buscaron presentar a los nativos como miedosos, pero sobre todo, hacerles ver a sus congéneres que se habían doblegado al poder español. En este texto, como si se tratara de la rendición de un cacique, el autor pone a este a los pies de los conquistadores, a pesar de las humillaciones y ruptura de los pactos por parte de los españoles, justificando el dominio español. Sin embargo, en una parte del texto, se señala el real interés de los conquistadores para mantener las alianzas con los arawakos, «porque no faltase en sus provincias quien mandase labrar las tierras» y por eso pone en voz del capitán de los indígenas la obligación moral de no hacerles la guerra. En este camino, el texto muestra a los taínos —descendientes de los arawakos— y a otros pueblos indígenas sumisos, cobardes y serviles a los conquistadores y, por tal motivo, sujetos nacidos para obedecer, con una capacidad de estrategia mínima y con un grado de puerilidad tal que pueden ser reducidos y engañados de forma infantil. La realidad era otra: muchos caciques mantuvieron su dignidad hasta adelantado el proceso colonizador, entendían la importancia de los acuerdos y las alianzas como parte de un principio de reciprocidad que les permitía avanzar en el complejo proceso de organización social y de manutención de la sociedad y por eso, su capacidad de acción se dirigía al desarrollo de otras actividades diferentes a la guerra. Entonces, la sedentarización y el desarrollo de la agricultura representaron una desventaja frente a los ataques y al desarrollo de estrategias de guerra de los conquistadores, consolidadas en la expulsión de los musulmanes árabes en el califato de Al-Ándalus. «La alianza entre los arawaks y los españoles les sirvió a estos para el “reconocimiento del país” o del territorio continental y la obtención de víveres a partir de los clanes arawak ubicados en el territorio del Orinoco³⁶ y su afluente, el río Negro» (Zucchi, 2017). En la medida en que se

³⁶ «El primer grupo que habitó los llanos occidentales fue Caño del Oso (Zucchi, 1967; 1968; 1972; 1973), y que sus asentamientos más antiguos datan del comienzo del primer milenio a. C. [...] Tanto los grupos

consolidaron el comercio y la explotación de los territorios de ultramar por parte de la Corona española, la zona Caribe y las nuevas tierras ampliaron la empresa mercantil, lo cual propició la llegada de navegantes y marineros de diferentes partes; por eso, en la región del Caribe se encontraron por igual navegantes franceses, holandeses e ingleses compitiendo por el comercio con los españoles.

Ya desde esta época, estos reinos se peleaban su derecho a estar en este espacio para aprovecharse de los recursos, lo cual se evidencia en la «Respuesta a los oficiales de la Casa de la Contratación», del Archivo General de Indias, cuyo contenido incluye la «Respuesta del Consejo de Indias a los oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla sobre los corsarios franceses, y remedio contra ellos; para que hablen con los mercaderes de Indias, por si hubiera que hacer alguna Armada para seguridad contra los corsarios; sobre el amonedar el oro que viene de Nueva España; sobre las medidas contra algunas personas que traen indios contra lo mandado por S.M.; sobre la venta de las perlas; que se enviarán las ordenanzas que piden» (Consejo de Indias, [1526] 2020). Este archivo muestra los conflictos y tensiones que se dan en esta zona a partir de la posibilidad de consolidar colonias para la expansión de los reinos, así como de establecer un comercio de las mercancías de las Américas y de los territorios europeos hacia estas; el caso concreto es la Compañía de las Indias Occidentales. También presenta una realidad alrededor del exterminio de los pueblos indígenas sobre el litoral del mar de las Antillas (actual mar Caribe) e informa cómo, en la primera mitad del siglo XVI, los indígenas parías, guajiros y taínos fueron diezmados por tres razones: para someterlos a la esclavitud para el rescate de perlas, por la falta de anticuerpos frente a las enfermedades traídas por los europeos y por el desgobierno que provocó la falta de una administración permanente en los territorios colonizados. Este acontecimiento es narrado por Nicolás de Federmann en 1529 de esta forma:

Pues, según se dice, de los quinientos mil indios o habitantes que había en las tierras de esta isla, de diferentes naciones y lenguas, cuando los cristianos la descubrieron, que fue, como se ha dicho arriba, hace cuarenta años, no quedan con vida veinte mil. Gran parte murió de una enfermedad que ellos llaman viroles; otros también en las guerras, y gran parte debido al exagerado trabajo al que fueron sometidos por los cristianos en las minas de oro, el cual va contra su costumbre, porque son por naturaleza un pueblo delicado y

del Orinoco como los Osoides de los llanos eran sedentarios y tenían eficientes sistemas agrícolas. La yuca amarga fue el cultivo temprano básico a lo largo del Orinoco, mientras que el maíz lo fue en los Llanos Occidentales» (Zucchi, 2017, p. 99).

poco trabajador, y así, en tan poco tiempo, tan gran multitud y suma se redujo a un número tan pequeño. Ahora esta isla y todos los pueblos y ciudades que encierra están gobernados por una Real cámara de justicia, que se llama Audiencia Real y reside en la ciudad de Santo Domingo (Federmann, [1785] 1958, pp. 29-39).

Al regreso de Colón a España, muchos súbditos encargados de estos territorios desobedecieron las normas impuestas por los reyes católicos y violentaron las poblaciones conquistadas; por eso, en el caso de los arawakos de las islas, se cuenta que «las epidemias y la conquista europea exterminaron a las sedentarias poblaciones araucanas. En 1496 había un millón cien mil taínos en las Antillas; en 1523 quedaban 500. Cuando Francis Drake atacó a Hispañola en 1585, no encontró ni uno solo vivo» (Gargallo, 2002, p. 20). Sumado a esto, se encuentran los continuos ataques de los caribes para esclavizar estas poblaciones. Como resultado de estas acciones, la costa que se extiende desde Paria hasta La Guajira quedó casi despoblada y destruida, al igual que otras poblaciones de la costa oriental de Venezuela y la costa norte de Colombia (Aguado, 1987, p. 447). Con el paso del tiempo, a esta situación se sumaron las expediciones militares en busca del mítico El Dorado, que se extendieron hasta el Orinoco y que debido al contacto entre blancos e indígenas diezmaron la población nativa por las ya señaladas epidemias, así como al involucrar en las expediciones la captura de nativos, al exterminar poblaciones por no sometimiento de estas a las huestes conquistadoras o a los exploradores y por el comercio de indígenas esclavizados, que se intensificó en la región.

Cuando los cristianos y los indios se acercaron al primer pueblo, atacaron sólo los cristianos dejando a los indios en la retaguardia, por no tener confianza de que éstos fueran contra los Cuyones[,] sus enemigos[,] sin asaltarlos en forma sangrienta, sin necesidad y en contra de mis órdenes y de la opinión de mis enviados. Pero cuando éstos atacaron las primeras calles y casas, [los indios] se hicieron fuertes en sus casas, haciendo daño a los nuestros, que no pudieron aproximarse sin recibirlo ni evitar hacerlo a los indios. Por consiguiente, el último remedio o recurso, hechas las amonestaciones o solicitudes de amistad, después de hablarles sobre la causa de mi venida (todo lo cual rechazaron sin quererlo escuchar ni dejar de disparar), fue incendiar el pueblo o aldea para que salieran de sus casas o se quemaran dentro. Así capturaron cerca de seiscientas personas, como antes he escrito, hombres, mujeres y niños. Muchos murieron abrasados, aunque hubieran podido salvarse, pues prefirieron dejarse quemar antes que caer en manos de enemigos (Federmann, [1785] 1958, p. 86).

Las zonas de las Antillas y de ultramar eran de mucho movimiento y en toda esta región estaban asentados los caribes³⁷, que más que un grupo indígena era una nación consolidada en tres tipos, los caribes de las islas y ultramar, los caribes de las costas y los caribes del interior. Al inicio, los españoles hicieron alianzas y contratos comerciales con estos pueblos indígenas, ya que les proveían mano de obra esclavizada para los cultivos de las Antillas y la explotación minera, pero en la medida en que los españoles se asentaron en el territorio continental y fueron desplazados de la zona marina, buscaron otro tipo de alianzas. Debido a los abusos cometidos por los conquistadores y a la compleja situación de alianzas comerciales que se vive en el Caribe, los conflictos entre los españoles y los indígenas iban en aumento. Así lo relata Aguado (1987, pp. 385-386): «En 1530 se produjo el alzamiento de los indios de paria o "Uriaparia" contra los españoles, específicamente contra Antonio Sedeño, gobernador de Trinidad, y sus hombres». Esto llevó a que la Corona prohibiera la venta de armas a los indios en la Nueva Andalucía, en carta de 1544, realizada en Valladolid y con la siguiente descripción de contenido: «Real Provisión al gobernador y justicias de Nueva Andalucía, para que no se vendan armas a los indios» (Indiferente, [1544] 2018). Esto evidenciaba la preocupación de la Administración española frente a la posesión de las armas por parte de los nativos, ya que estos pueblos se estaban organizando y creando nuevas alianzas para su defensa.

Sumado a esto, la excesiva esclavización por parte de los españoles de pueblos indígenas de esta zona con los cuales los caribes tenían antiguas alianzas produjo una separación de caciques caribes y aliados y esto provocó que los clanes caribes, que estaban ubicados en el delta del Orinoco, realizaran acuerdos con otros pueblos comerciantes como los holandeses, los franceses, los daneses y los ingleses para el control de la navegación y el ingreso al territorio continental. Los enfrentamientos entre caribes y españoles, con el paso del tiempo, se intensificaron y en este sentido, las alianzas señaladas adquirieron relevancia en la región. Los holandeses que habían realizado expediciones en el mar de las Antillas desde 1542, amparados en el tratado de *Mare liberum*³⁸, se ubicaron en la isla de Martinica, habitada por pueblos kalinagos, junto con

³⁷ Los indígenas Caribe eran una nación organizada a partir de cacicazgos que era reconocida, a la llegada de los españoles como una sociedad con una estructura político-administrativa muy desarrollada. Eran reconocidos por sus estrategias militares.

³⁸ «*Mare liberum, sive de jure quod batavis competit ad indiana commercia dissertatio*, defensa de los derechos de uso del mar realizada por el jurista Hugo Grocio en 1609. Un aparte que puede sintetizar el punto de vista de los holandeses es: “los mares del mundo no deben pertenecer a un solo reino; ninguna nación puede prohibir a otras que quieran vender, cambiar y relacionarse; nadie puede conceder lo que no

los franceses, y mantenían un intercambio fluido con la población autóctona de la región ayudando a defender las rutas antiguas de navegación indígena entre los territorios antillanos y hasta la Guayana en la zona continental. Al buscar asegurar el dominio de la Guyana y el delta del Orinoco, los holandeses, en 1580, hacen un fuerte denominado Nueva Zelanda, se establecen en la rivera derecha del río Pomerún, en la Guyana, y allí siembran cultivos de caña de azúcar, por lo que intensifican el tráfico de esclavos o *makos*³⁹ con los *kari'ña*, pertenecientes a la familia caribe. Sin embargo, en El Esquivo se funda la primera colonia holandesa de corte calvinista en 1634 (Guayana).

A partir de la década de 1630 a 1640, el interés económico holandés por el Caribe y las Guayanas implicaba ya no eventuales expediciones comerciales, sino la creación de un circuito comercial, establecido sobre unas bases político-administrativas y socioeconómicas. Dado su peculiar sistema político, basado en una república federal con provincias autónomas gobernadas por los Estados Provinciales y un organismo que unificaba solamente las actuaciones de las Provincias Unidas en política exterior, las provincias marítimas de Holanda y Zelanda y sus élites mercantiles fueron las que tomaron el impulso de diseñar lo que sería la política colonial de la República Holandesa, basada especialmente en la creación de compañías monopolísticas por acciones, como la WestIndische Compagnie (Solana, 2008, p. 9).

El delta del Orinoco y sus riberas eran un espacio estratégico, pues en esa época era la forma más fácil de ingreso al territorio continental y la puerta de entrada a la Nueva Granada y a la región de la Guayana⁴⁰, teniendo en cuenta que el caudal del río, navegable en todo su curso, permite el ingreso directo por el Atlántico. Las coaliciones entre los indígenas caribes y los holandeses les posibilitó el dominio sobre este territorio y les aseguró un abastecimiento mutuo de materiales y de elementos que a ambos les permitió posicionarse sobre sus intereses —en el caso de la nación caribe, mantener un dominio político, militar y comercial en esta región, alimentar las alianzas intertribales y salvaguardar las redes y caminos de intercambios definidos desde la antigüedad; por otra

le ha pertenecido sin cometer injusticia; los holandeses tiene derecho de navegar en las Indias y de comerciar con sus habitantes basados en el derecho según el cual todas las gentes pueden relacionarse y negociar entre sí (*cf.* Grocio)» (De Laet, 2019 [1625], p. 21).

³⁹ Los *mako*, otras veces llamados *uitoto*, eran una forma de intercambio que mantenían pueblos nómadas con pueblos sedentarios a partir acuerdos se constituían como la servidumbre de estos por algunos años y esto les permitía mutuamente el intercambio de saberes. Esta práctica fue asimilada por los europeos y los caribes como una forma de esclavitud y por eso extendieron esta práctica a otros espacios.

⁴⁰ La Guayana es una gran isla con límites con el río Orinoco, el océano atlántico, el río Amazonas y el río Negro. Comprende la Guayana Francesa, Guyana Neerlandesa (actual Surinam), Guyana (ex Guyana Británica), la Guyana Esequiva (ex Guyana Española) y Guyana Portuguesa.

parte, a los holandeses les garantizó un posicionamiento mercantil y religioso—. En 1683, el padre Gaspar Pöck, en su «Relación Misión del Orinoco en el Nuevo Reyno», refiere así las alianzas de los caribes:

A estas tribus, acostumbradas de ordinario a luchar entre sí, no las une ni el peligro; se matan y se agotan mutuamente, y la mayor parte de ellos, aun ahora, se hartan de carne humana. Y a cuantos la voracidad o los dardos envenenados cautivaron con emboscadas o en la guerra, lo entregan a otros indios que llaman «Carives», que a su vez los venden, no solo a los enemigos de nuestro rey católico, sino a los herejes bátavos, e ingleses, quienes los deportan a sus islas para cultivar los campos, a fin de producir caña de azúcar y cacao, aquel néctar ambrosíaco para los iberos (porque los «Carives» suben desde el mar de la India contra la corriente del Orinoco, cada año, en gran número: vienen como treinta naves llenas de indios armados y no solo para recibir de sus amigos tal clase de cautivos, cuales son los indios sálibas, sino principalmente para asesinar estas miserables gentes y deportar a sus hijos). Pues bien, cada año de los que he estado aquí, estos tales Carives han arrebatado más de 350 niños, a una dura esclavitud (Fajardo, 2017, p. 103).

Lo señalado en este texto permite entender los sistemas de interdependencia regional y describe los conflictos, guerras y el sistema de alianzas intertribales en toda esta zona de tradición prehispánica y consolidada entre los siglos XV y XVIII.

Desde la década de 1700 hasta la de 1720 hubo guerras entre las confederaciones de Manao, Cauauricena y Aranacoacena por el control de áreas importantes del río Negro medio relacionadas con el comercio de mercancías europeas desde y hacia las colonias holandesas (Ribeiro de Sampaio 1825: 97,109; Ferreira 1885 :86). Como resultado, los Manao y sus aliados Bare extendieron su dominio a los ríos Daraa, Padauri y Branco, así como a otras zonas del río Negro que solían estar bajo el control de los Carajai, Curanao y otros grupos. La confederación de Manao, bajo el liderazgo del cacique Ajuricaba, controlaba así muchas rutas comerciales y sagradas y las utilizaba en su sistema comercial desde el sitio de Cumaru hasta los Solimoes y las Guayanas. Entre fines de la década de 1720 y principios de la de 1730, la confederación de Manao estuvo en guerra con las autoridades coloniales portuguesas. Después de 1728, cuando la confederación de Manao fue desmembrada por la "guerra justa" de los portugueses, la mayoría de los Manao (Manao, Urumanao, Irrumanao) y otros grupos relacionados con los antepasados Warekena y Bare (Maiapena, Caranai, Uipuari) fueron emigrando a los ríos Alto Negro, Atabapo y Orinoco por importantes rutas Kuwe (Vidal, 2000, p. 651).

De esta manera se evidencia la confrontación que sostenía la confederación de los caribes con otras confederaciones y con otros pueblos de indios, como la confederación de los manao, venidos del río Negro. Las relaciones interétnicas múltiples de los caribes con otros pueblos indígenas como los adole, los otomacos, los mapoyos y guaipunawis aseguraban rutas de intercambio comercial y cultural entre la mar, el río Amazonas, el río Negro y por el río Casiquiare hacia el Orinoco, y por este hasta el raudal de Guahíbos (raudal de Atures). Los raudales de Atures y Maipure definen de forma natural dos zonas de colonización y evangelización diferentes y también zonas de intercambio comercial y cultural intertribal que posibilitaron la consolidación de un sistema de interdependencia regional⁴¹; la del delta del Orinoco hasta el curso medio del río en los raudales, y la segunda, pasando los raudales y atravesando la selva de Amanataven —por el lado colombiano— para volver al río hacia la desembocadura del río Vichada⁴². Los adoles de los raudales de Atures estaban ubicados «retomando el Orinoco, a dos días de la desembocadura del Meta» (Tapia, 1966, p. 204), en los raudales de Atures y de allí hacia abajo:

En este pueblo, cuando sube la Armadilla de los Caribes cada año, se hace la provisión de pege para la vuelta. Aquí les tienen comprados a dichos Caribes cantidad de muchachos y muchachas, a trueque de pescado, y de hachas, machetes, cuchillos y abalorios, que dichos Caribes traen de las Islas del Orinoco, a la entrada del mar, por el comercio con ingleses, holandeses, y otras naciones, a quienes venden algunos de estos macos (que así los llaman) por esclavizados, y ellos se sirven de los mismos para su labranza, sementeras, y sembrados, de las semillas que cogen en aquellos parajes, como maíz, arroz o frijoles, caraotas, yucas, plátanos de todos los géneros y demás legumbres comestibles (Fajardo, 2017, p. 416).

⁴¹ Morales y Arvelo (1981, pp. 621-622) fueron los primeros en definir como «sistema de interdependencia» a la red de relaciones intertribales que vinculaba a los grupos aborígenes de la región de la cuenca del Orinoco, los llanos y zona interfluvial de las Guayanas. Posteriormente, Arvelo, Morales y Bjord documentan la interacción intertribal en la mencionada región entre los siglos XVI y XIX, e indican que «la convergencia de las relaciones interétnicas [...] implica la existencia de un nivel de integración sociocultural diferente del local o étnico». También señalan que «las etnias componentes de ese sistema fueron creando una compleja trama de relaciones interétnicas que llegó a integrarlas de manera horizontal y diferenciada». Dicha integración fue posible debido a que para las sociedades interactuantes no implicaba la «pérdida de autonomía política local ni de la diversidad cultural ni lingüística» (Vidal, 2000, p. 14).

⁴² «Parece evidente que el Orinoco medio constituyó una especie de barrera, de naturaleza más cultural que física, entre ambas esferas. En este aspecto son ilustrativos los datos etnohistóricos sobre la lucha permanente que grupos arawakos e independientes (caberres, guaypuinaves, otomacos y achaguas) sostenían con algunos caribes (especialmente galibis) debido a sus continuas incursiones. Estas últimas estaban dirigidas a obtener el control del Orinoco y por ende, del comercio de esclavizados y productos especializados. Es probable que en esa lucha el control del comercio haya sido un factor tan importante como el acceso a las tierras aluviales y a los recursos acuáticos» (Zucchi, 2017, p. 212).

Estas alianzas aseguraban el dominio militar de los caribes sobre este territorio que se extendía hasta Maipure (curso medio del Orinoco), pero de allí hacia el sur en la región del río Negro, el río Casiquiare que es el camino interfluvial hacia el río Amazonas y la margen oriental del río Orinoco (y a lo largo del tiempo en función de sus migraciones en los ríos afluentes como el Meta y el Casanare) el dominio lo ejercía la confederación Manao en alianza intermitente con la confederación Guaipunavi ubicada desde el raudal de Guahíbo (Atures), marcando sus dominios. La alianza de estas tuvo como unidad fundamental el desarrollo de elementos culturales comunes expresados en la ritualidad y en la espiritualidad. En esta medida, y a la llegada de los españoles es evidente que existe un sistema antiguo de confrontaciones entre confederaciones.

En el caso de la confederación Manao, que congregaba grupos arawakos y no arawakos, se habían consolidado en el 60 d. C. (Vidal, 1987), mantenían una continua expansión de diferentes clanes de esta nación hacia otros territorios y contaban entre sus fratrias con pueblos piapoco y achaguas (ubicados entre el Meta y el Guaviare), con los cuales hicieron alianza los guahíbos para defenderse de los caribes. Así es señalado por Vidal (1987, p. 13) «Morey (1975, pp. X-XII, 1-3, 251-302; Morey y Morey, 1975, p. 533-564) ha señalado que, antes y después del contacto europeo, los grupos tribales de los Llanos colombianos y venezolanos participaban en un intrincado sistema de comercio, que incluía alianzas y guerras intertribales, y el cual se extendía hacia las áreas vecinas».

El proceso de esclavización, fomentado por los caribes y sus aliados, fue avivado por los enfrentamientos continuos entre estas dos confederaciones y se mantuvo durante bastantes siglos, aun después de la llegada de los europeos, extendiéndose hacia la parte superior del río Orinoco a partir de alianzas de los caribes con otros pueblos; por esto los indígenas otomacos ubicados en la zona de los raudales se internaban hacia la desembocadura del río Meta en el Orinoco (Tapia, 1966, p. 208; Rivero, 1956, p. 20) para secuestrar a Achaguas, Piapoco y Sáliba. Los piapocos y los achaguas forman parte de la familia arawak y son descendientes de la fratría hohódene de los curripacos (Vidal, 1987, p. 20) y uno de los clanes de piapoco es el caberre. La Confederación Guaipunavi, integrada por los guaipunavi, warekena, maipure, piapoco, caberre, parene, puinave y otros grupos de los ríos Orinoco superior, Guaviare y Guainía, fueron aliados políticos y socios económicos de las autoridades coloniales españolas (Vidal, 2000, p. 652). El dominio de estas islas por parte de los caberre, clan de los piapoco (arawak), es relatado así:

Siguiendo el curso del río, pasada esta sierra, esta una isla formada en medio de él, que le divide por medio, y corre, según el informe que hacen los naturales, por más de tres leguas

de longitud, y dos de latitud. Esta isla, aunque por la parte que le enviste el río, es de peñascos y arrecifes, en lo demás de su distancia, se compone de tierras fértiles, en que tienen sus labores de las semillas, y raíces arriba dichas, algunas poblaciones, todas de la nación llamada Caberre, de que he conocido en las misiones de Casanare hasta cinco indios, traídos allí, y vendidos por macos de la Nación Sáliba, Achagua y Adoles, que viven más bajas, y siempre andan a la caza de los indios de las otras, para hacer granjería de su venta. Esta Nación Caberre dicen que tiene guerras y oposición con todas las demás, que viven de una, y otra banda del Orinoco (Fajardo, 2017 p. 417).

Por eso el interés de exploración y colonización del Orinoco y sus zonas aledañas por parte de los españoles se realizaba desde las Antillas, entrando por el delta del Orinoco y subiendo hacia la cabecera de este y de sus afluentes. En esta medida, para los intereses españoles, el río Orinoco estaba dividido en dos zonas: el bajo río Orinoco, de dominio de la confederación Caribe y sus aliados, y el Orinoco superior, comandado por la confederación manao (mayormente de tradición arawak) y con una zona fronteriza determinada por los raudales de Atures hacia el sur, de dominio de la confederación Guaipunavi. Durante el siglo XVI, aparte de ser una zona de exploración y de búsqueda de El Dorado, los españoles mantuvieron alianzas intermitentes con los caribes, que se rompieron definitivamente en 1661, fecha en la cual se dio el primer levantamiento caribe en el bajo Orinoco. En este territorio del bajo Orinoco y sus afluentes, la confederación Caribe mantuvo el dominio de la región y esto imposibilitó, hasta el siglo XVII, el proceso de establecimiento de reducciones⁴³ para el avance colonial.

Por el otro lado, por la parte superior del río Orinoco, la dificultad de acceso a esta zona atravesando la cordillera para entrar al Meta o Casanare imposibilitaron el ingreso continuo hacia el curso sur oeste del Orinoco y los Llanos Orientales y esto dificultó el control del mismo por parte de los administradores en manos del virrey que tenía el centro administrativo de la Nueva Granada, en Santa Fe de Bogotá. Muchos españoles realizaron esta travesía en busca del mítico Dorado a partir de la segunda mitad del siglo XVI, entre ellos el Alemán Nicolás de Federmann, que fue el primero en llegar al Orinoco en 1530 y en esa misma expedición, estando entre los caquetios (arawak) pasa por el territorio

⁴³ «La reducción llevaba consigo la redistribución territorial de los indígenas dispersos hacia una concentración mayor, pues ésta sería la única forma de asegurar una mano de obra permanente y llevar a efecto los objetivos previstos. Los objetivos de la reducción eran:

- La implantación en la selva del sistema de la Conquista.
- Asegurar una renta constante.
- Transformar el modo de producción indígena y hacer prevalecer el de la Conquista» (Álvarez, 1998, p. 140).

guahívo-cuiva y después estando en la población de Hacarigua, en la búsqueda del Mar del Sur, comparte con ellos y los caquetios por más de un mes: «Salí de este pueblo lo mismo que de Variquecemeto, con dificultad y trabajos, debido a los enfermos, con el objeto de alcanzar el otro mar, que, según los Cuybas, no estaba lejos; aunque para desembarazarse de nosotros nos indicaron que la distancia era menor de lo que era en realidad» (Federmann, 1958 [1785], p. 80).

La segunda exploración a este territorio es realizada en 1531 por Diego de Ordaz, que utilizó una ruta de navegación viniendo de las Antillas y se adentró en el Orinoco hasta la desembocadura del río Meta. Después, en 1557, un marino alemán de nombre Spira llega hasta los llanos del Orinoco siguiendo la misma ruta que Ordaz y después les sigue Antonio Berrío en 1584, Felipe de Utrera, Hernán Pérez de Quesada y su hermano el mariscal Gonzalo Pérez de Quesada. Las primeras ciudades que se fundan sobre el Orinoco son en función de la búsqueda de El Dorado, que las consideraciones de la época ya lo ubicaban en la Guayana, por eso, desde los inicios de la conquista española en el siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII, el modelo de exploración, conquista y colonización centrado en las tierras costeras e insulares de las llamadas Indias Occidentales, implementado por la Corona española, y los continuos ataques de caribes y holandeses marcó un casi total abandono de las zonas interiores del actual territorio venezolano y colombiano, particularmente del extenso territorio del Orinoco.

Los primeros misioneros que entraron a la conversión de los indios a esta provincia de Guayana, fueron los RR. PP. jesuitas Ignado Llaury y Julián de Vergara, por los años de mil, quinientos, setenta, y seis; y se conservaron tres años en la instrucción, y doctrina de aquellos indios, hasta el año de quinientos, y setenta, y nueve, en que, invadieron aquella provincia por el capitán Janson, de nación Olandés, quedó en tan estreña necesidad, que los más de los vecinos se retiraron a los llanos de Cumaná (Caulín, 1779, p. 9).

Debido a la amplitud del territorio para la administración y ocupación territorial por parte de la Corona, la evangelización jugó un papel fundamental en el proceso colonizador, pues se convirtió en una estrategia del dominio colonial, sobre todo en zonas de difícil incorporación para la consolidación territorial de la Corona. En esta vía, las misiones posibilitaron la apertura de fronteras, la planeación de la explotación económica a partir del inventario de las plantas y especies animales útiles, y dieron pie a la estructuración geopolítica, el manejo de territorios «salvajes» y el dominio e incorporación de sus habitantes a la lógica colonial en términos económicos, políticos y sociales. En la vasta región del río Orinoco, la evangelización de los indígenas se inició formalmente en 1604,

año en el que se estableció la provincia jesuita que tendría por encargo las misiones y reducciones de las tierras bajas de la vertiente del río Orinoco (Colombia y Venezuela). En 1628, la Compañía de Jesús se empeñó en realizar las primeras expediciones evangelizadoras al Orinoco; sin embargo, la expansión y el establecimiento de misiones se detuvo entre 1630 y 1660 por conflictos de la Corona española con el nuevo arzobispo de la Nueva Granada, Julián de Cortázar. Eso no implicó que en este territorio no avanzara el proceso de adoctrinamiento misional por parte de jesuitas, dominicos, capuchinos, franciscanos, agustinos y observantes.

En 1662 se celebró el convenio entre el designado presidente de la Audiencia de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada, y las congregaciones misionales, y se les asignaron territorios doctrineros específicos en las zonas bajas del Orinoco y otras regiones de influencia del río. A la Compañía de Jesús se le adjudicó control misional en la parte superior del río Orinoco y sus afluentes, el río Casanare y Meta, y en los territorios de los llanos orientales hasta los límites con la cordillera oriental (Andes colombianos) y, siguiendo esta lógica, también los afluentes de este río en territorio venezolano, llanos occidentales y en la región de Barinas, al norte llegando al límite de la cordillera de Caracas. En esta medida, en 1665 se fundó la reducción jesuita de San Joaquín de Atanarí, desde donde los misioneros reiniciaron un nuevo ciclo exploratorio de avanzadas militares españolas en el alto Orinoco y se expandieron hasta los raudales de Maipure. La primera misión jesuita se estableció en 1680; así lo informó el padre Cristóbal Rüedl, de la Compañía de Jesús de la provincia Alemana del Sur, al padre Pedro Wagner, sacerdote de dicha compañía en una carta dirigida a este y escrita en 1681:

En septiembre salí con mi compañero, el P. Gaspar Pöck, a fundar una nueva misión en el curso superior del Orinoco, en medio de un pueblo desconocido y hasta ahora salvaje. Los indios orinocos no solo no habían sido vencidos, sino ni siquiera visitados por los españoles, hasta que en enero del año pasado de 1680 el P. Ignacio Fiol, mallorquín, fundara una misión en una isla del mencionado río [...]. El superior de la misión será P. Fiol, auxiliado por nosotros dos alemanes y el español P. Agustín de Campo, llegado hace tres años a esta parte (Fajardo, 2017, p. 86).

Se debe señalar que estos territorios estaban habitados por un sinnúmero de pueblos, lo que sorprendió a los misioneros, muchos de ellos disputados como mano de obra por los caribes, los españoles, los holandeses y los portugueses, principalmente:

A una y otra orilla de este río, existen tierras extensísimas absolutamente desconocidas, que son asiento de muchas tribus. He creído oportuno señalar los nombres de una pequeña cantidad de ellas: 1. Los Pariagotas, 2. Los Guaraunas, 3. Los Guayanas, 4. Los Guaquiries, 5. Los Karives, 6. Los Lavas, 7. Los Cacatías, 8. Los Sipoporas [¿], 9. Los Ottomacas, 10. Los Yaruras, 11. Los Guaívas, 12. Los Sálibas, 13. Los Kiruvas, 14. Los Adulas... y así, muchísimas otras tribus ni siquiera suficientemente conocidas por esos habitantes (Fajardo, 2017, p. 98).



Ilustración 3. Plano del pueblo de Nuestra Señora de Altigracia y del reparto de tierras a los indios, con vista de Cumaná y de la fortaleza de Araya (1704) (Colecciones, 2018).

Los procesos de establecimiento de misiones se propiciaban a partir de agrupar a indígenas sedentarios establecidos en zonas de cultivos; en esos lugares aprovechaban los misioneros para reunir a varios pueblos indígenas, construir una iglesia e instaurar caseríos, como lo muestra la ilustración. De estas aldeas misionales, en el siglo XVII los jesuitas lograron fundar siete, con predominio de indígenas sáliba, que se hallaban en la margen izquierda del río

Orinoco. Así lo refiere el padre Gumilla, refiriéndose a Ignacio Toebast:

El 21 de marzo de 1683, el Padre Teobast se embarca alegremente en Santa Fe hacia el país en donde lo esperaban sus compañeros y los Sálivas. Siguió primero el curso Meta durante 300 horas, luego remontó el Orinoco y el Guabiare durante 6 días y llegó al río Bichada. ¡Por fin se encontraba en la tierra de su misión! Los Sálivas, en efecto, se hallaban reunidos entonces en la confluencia del Orinoco y el Guabiare, que desemboca en ese gran río. Se dedicaban a la agricultura; por eso estaban mejor preparados para recibir el evangelio; entre la siembra y la cosecha, sin preocuparse por su subsistencia (Gumilla, en Fajardo, 2017 p. 174).

Sin embargo, esas aldeas fueron destruidas por los caribes en 1684, tres años después de su fundación, como parte del primer levantamiento general del pueblo caribe, que buscaba retomar el control total de la región y estaba en contra de las avanzadas militares españolas que buscaban desterrarlos del Orinoco. Este levantamiento duró diez años, en los cuales las misiones buscaron otras vías para atender la empresa misional. Por otra parte, desde el curso medio del río y hacia la desembocadura del Meta, las misiones jesuitas eran atacadas por los guahíbo, los chiricoas y otros pueblos nómadas que

asestaban continuamente duros golpes a los caseríos evangelizadores. En esta época comenzaron a evidenciarse los desórdenes en las colonias españolas, situación aprovechada por los caribes para agudizar el conflicto con los españoles: reiniciaron con mayor virulencia una serie de asaltos a las poblaciones y misiones españolas y originaron el primer levantamiento de estos con la abierta participación de los holandeses, quienes les suministraban las armas a cambio de indígenas macos esclavizados, que utilizaron en las haciendas de azúcar de las Antillas, especialmente las islas de Sint Maarten, Curazao, Aruba, Bonaire y San Eustaquio y en el continente, en la región de las Guayanas, principalmente en la Guyana Neerlandesa (Surinam).

Los holandeses habían mantenido las alianzas con los caribes, fortalecidas a partir de la venta de mercancías por menos dinero y el otorgamiento de elementos pagados a cuotas con dinero o a mano cambiada, en lo que se conoce en estas regiones como el endeude e implicaba el intercambio continuo de esclavizados indígenas por productos europeos. Esto ocasionó el debilitamiento comercial de sus rivales, principalmente ingleses y franceses. Los intercambios con los caribes son testimoniados así:

Las mies, señor, es grande, bien dispuesto el terreno de muchas Naciones gentiles, para recibir el Santo Evangelio, y los Operarios (aunque pocos) hicieron muchos fruto, si el Enemigo de las Almas no se valiera de la codicia de los Olandeses, y del genio carnicero, e inhumano de los Indios Caribes, para destruir en un día los afanes Apostólicos de todo un año, subiendo unos, y otros desde la Mar á robar, y quemar los Pueblos de las Misiones, y á llevar quantos Cautivos pueden para vender en *Esquivo, Berbijs, y Surinam*, colonias de aquella Republica, fundadas (no en el Orinoco) sino al leste de sus bocas, en buena distancia. Fuera del interés de los esclavizados, mueve a los Olandeses para su estrecha sociedad con los Indios Caribes, el interés grande de *Aceyte de Maria*, (bálsamo admirable) y el *Achote*, que sacan del Orinoco, a cuyo fin se entrometen algunos Olandeses en las Armadas de los Indios Caribes, pintando al uso de aquellos Barbaros, con lo qual, ó los animan, ó les añaden ossadía para los destrozos lamentables que executan. Añadele a lo dicho que muchos Indios Caribes reciben del Olandes gran copia de armas, municiones, abalorios, y otras bagatelas, con la obligación de pagar dentro de cierto plazo, los Olandeses acreedores fomentan, y aún obligan á los Indios Caribes, para que executen sus inhumanas, y sangrientas irrupciones contra los indefensos Indios del Orinoco (Gumilla, 1733, pp. 2-3).

La llamada Gran Rebelión Caribe de la región Aro-Caura-Cuchivero, comandada por el jefe caribe Yaguaría, ocurrida en 1730, con el apoyo de holandeses y franceses, representó

el último esfuerzo de dicha etnia para conservar la hegemonía política que había podido consolidar en el Orinoco entre los siglos IX y XIV. Por esta razón, los caribes arremeten contra el proceso de consolidación de pueblos españoles, que en algunos lugares ya tenían nombrados obispos con funciones político-administrativas, y propinan fuertes golpes a la ocupación, administración y expansión del territorio por parte de los misioneros. Un ejemplo de esto es la muerte del obispo Labrid, detallada por Caulín (1779, p. 320), citando a Gumilla:

En ese recorrido encontró en el río Tique (afluente del Orinoco) al cacique caribe Capitán Yacabai con ciento y quarenta de su Nación, todos fugitivos del Rio Aquírre, y cómplices de la inhumana sacrílega muerte que en él dieron al Señor Obispo Don Nicolás Gervasio de Labrid del que hablaré en su respectivo momento.

En la misma vía, el cacique Taricuara, hijo de Yaguaría, atacó las misiones jesuitas y quemó varios de los pueblos fundados; esto se mantuvo durante 16 años, mientras los alcaldes y gobernadores con carácter interino rigieron desde la isla Trinidad y dejaron un vacío de poder sobre el territorio continental. Este acontecimiento fue relatado por el padre Caulín (Gumilla, 1994, p. 329):

El año de mil setecientos treinta y tres, tiempo en que la Nación Caríve estaba en el mayor auge de su altivez y soberbia, se empeñó en desterrar, ó dar inhumana muerte a los Apostólicos Misioneros de las Riveras de Orinoco, como lo intentó y puso por obra el Capitán Taricura (y lo mismo su sucesor Mayuracári) invadiendo a las Misiones que los RR. PP. Jesuitas iban comentando con muy buenos incrementos; y destruyendo el Pueblo de nuestra Señora de los Ángeles, intentaron hacer lo mismo con el de San Joseph de Ocomácos; y últimamente lo consiguieron en el de San Miguel de Vichada, matando a muchos de sus recién convertidos y llevándose otros cautivos.

La falta de consolidación civil y militar en el territorio evidenció el fracaso de la empresa colonial en el mismo, pues a pesar de la permanencia en el continente durante 200 años, fueron pocas las poblaciones consolidadas, tanto que en 1730 existían en este extenso territorio solo 10 misiones establecidas con 24 poblaciones a cargo, todas habitadas por pueblos indígenas y cimarrones negros reducidos a la encomienda. Esto permitió detallar la lenta colonización de este territorio y la inoperancia de la Administración española. Algunos mapas de la época daban cuenta de toda esta situación. En el siguiente mapa, realizado después de 1736, se ubicaron varios pueblos indígenas a lo largo del río Orinoco y sus afluentes; muestra los sitios de ubicación de las misiones y, a partir de las

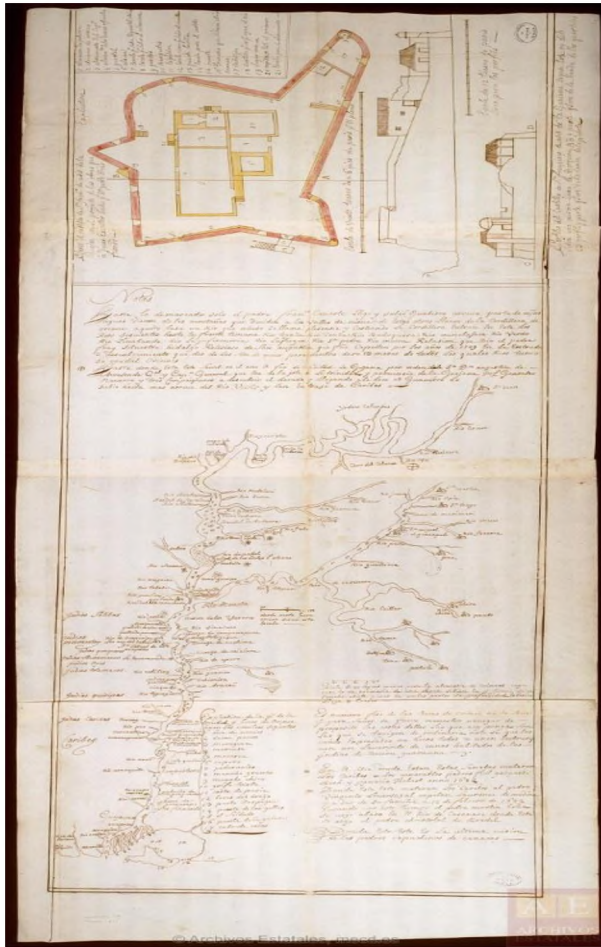


Ilustración 4. Mapa del Orinoco con planta y dos perfiles del castillo de San Francisco de Asís, en la Guayana, 1736 (Archivo General de Indias, Sevilla, 2018).

explicaciones y convenciones, señala los ataques a los fundos españoles por parte de los caribes. En las notas explicativas, con señales sobre el mapa, dieron cuenta de la muerte de obispos por parte de estos indígenas (tema que se retoma en el siguiente capítulo como parte de la guerra mágica). También se indicaba el límite territorial que implicaron los raudales de Atures y Maipure.

Con relación a la ubicación geográfica actual, el mapa está invertido, pues el río Meta no entra en el Orinoco por el norte, sino por el sur. Al ser ubicado así, se definen los límites territoriales entre la nación caribe y la nación de Manaos y Guipunavi, además de nombrar otros pueblos indígenas sobre el territorio.

En el mismo mapa se presentaba el diseño arquitectónico de un castillo y su fuerte para contener el ataque de los caribes y la avanzada sobre el territorio de los holandeses. A la lentitud de la empresa colonial se le suman los combates para «limpiar» de caribes el Orinoco y las disputas entre los misioneros por extender su área de adoctrinamiento y economía misional. La Corona española se encontró con dificultades en Europa por un proceso de reacomodo político, económico, administrativo y eclesiástico. Con la muerte de Carlos II, el último de los Austria españoles heredó el trono al duque Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV, rey de Francia, quien, apoyado por Francia, consiguió erigirse como rey de España con el nombre de Felipe V e instaló en el trono español una rama de la casa Borbón.

El ascenso de la casa Borbón al poder tuvo como consecuencia reformas políticas, económicas, administrativas y eclesiásticas que buscaban que la Corona española implementara estrategias de expansión y control territorial en sus colonias de ultramar, enmarcadas en un reformismo de frontera a nivel continental, que buscaba delimitar las

fronteras con los lusos. Para esto, la Corona debía recabar información *in situ* que le permitiera tener datos fiables y es así como en los nuevos acuerdos con los misioneros se les encarga hacer mapas cartográficos para el reconocimiento geográfico, combinar el adoctrinamiento religioso con la recolección de muestras botánicas, zoológicas y minerales, identificar plantas de cacao y de canela que permitieran ampliar la capacidad de comerciar de sus colonias y definir el número de poblaciones establecidas a la fecha, así como las pendientes de ser sedentarizadas, para determinar la mano de obra productiva. Buena parte de las crónicas que se conocen de esta época, realizadas por los misioneros, tienen estos objetivos.

La delimitación del territorio se hizo indispensable al reinstalarse la Corona en estos territorios con la tarea de implementar las reformas borbónicas, razón por la cual se estableció la revisión del Tratado de Límites. En 1750, España y Portugal instauraron la Comisión de Límites, dirigida por el comisario José Solano, cuya tarea principal fue demarcar las fronteras con los portugueses en las cuencas del río Orinoco y el Amazonas y definir los límites entre las colonias; en segunda instancia, buscó establecer una economía que permitiera reducir o eliminar a los «grupos antisociales y delincuentes» que no prestaban un servicio a la Administración española, motivo por cual y para mayor intervención en el territorio se revisaron los contratos doctrineros y se establecieron nuevos límites de acción misional.

El Tratado de Límites obligó a la fundación de nuevas ciudades y al reordenamiento de las autoridades, pues en muchos lugares coexistían la administración española, la portuguesa y las robustecidas jurisdicciones religiosas. Este tratado, además, buscaba el desarrollo de unas estrategias de reconocimiento territorial por parte de las autoridades españolas, que implicaba la ocupación del territorio y la delimitación político-administrativa. La reducción de indios en esta región comenzó a darse a partir de acuerdos logrados entre los misioneros jesuitas, capuchinos, franciscanos y observantes que, teniendo en cuenta la experiencia acumulada, desarrollaron una estrategia común para avanzar en el proceso evangelizador. Esta estrategia consistió en enviar un ala militar que se encargaba de agrupar las poblaciones en lugares adentro de la sabana, alejadas de las orillas de los ríos. No obstante, la táctica de establecerse en la sabana fue contraproducente para muchas reducciones, pues la elección de los lugares por parte de los misioneros se realizó en sitios en donde el clima no favoreció la permanencia; sumado a esto, las tierras escogidas eran poco productivas y la extensión de la sabana posibilitó una mayor facilidad para que los cautivos escaparan.

Los jesuitas lograron consolidar una economía de misiones y por eso, en la medida en que avanzaba el proceso colonizador y la estabilización de las reducciones, se establecieron en ellas pequeños caseríos, poco a poco, y en estos, los misioneros instituyeron una economía que tuvo como actividades principales la explotación de recursos naturales, el desarrollo de actividades ganaderas y agrícolas con cultivos de tabaco, caña de azúcar, algodón y cacao y, sobre todo, «la conquista del reino de Dios». Después de la expulsión de la Compañía de Jesús de España y de sus dominios, ordenada por Carlos III el 27 de febrero de 1767, se inició un proceso de secularización de la Administración colonial que centralizó el poder y puso a orden de la Corona los procesos misionales, especialmente en la Orinoquia. A los franciscanos, dominicos y capuchinos se les otorgó el manejo de las reducciones jesuitas y de su territorio, y a partir de establecerse y actuar conjuntamente en estos territorios lograron que hacia 1770 varios grupos caribes fueran desarticulados de la Guayana, lo que acabó con la resistencia caribe. A partir de este momento, la nación caribe comenzó a ser debilitada, reducida o aniquilada con la aplicación de una política plena de «a sangre y fuego» que obligó a los pueblos indígenas a instalarse en misiones o a ser exterminados.

Por otra parte, la intervención del comisario Juan Solano, de la Comisión de Límites, logró zanjar varios conflictos con pueblos indígenas y permitió acuerdos con sus capitanes, lo que posibilitó el apaciguamiento de las hostilidades hacia los españoles, ya que aceptaron la protección del rey y su reunión en pueblos misionales. Estas «alianzas reductoras» permitieron la construcción de fuertes para el control de las vías marítimas y terrestres y la ubicación estratégica de puntos de control militar que permitieron la consolidación de poblados de encomenderos en la región. Aprovechando las alianzas, los capuchinos crearon varias reducciones que no pudieron mantener, ya que mientras la economía misional pretendía la reducción de los indígenas a haciendas, al gobierno civil le interesaba agrupar a los indígenas en fundaciones de su dominio que permitieran ampliar la mano de obra para mantener las colonias y consolidar los pueblos de blancos.

Esto avivó las disputas por el poder local en las regiones, puesto que la fuerza de trabajo de los indígenas que había alimentado la economía misional y la economía mercantil de intercambio de bienes por esclavizados ahora quedaba en disputa de misiones, encomenderos, corregidores y gobernantes, quienes, desde este momento, los podían esclavizar para sus fines. Con el terreno recorrido y aprendido se precipitó la rearticulación de muchas comunidades indígenas que en esta situación escapaban de las misiones y pueblos y se organizaban para reinstalarse en sus territorios o adaptarse en

otros asumiendo nuevos modelos sociales, estableciéndose en pueblos con sus autoridades civiles y militares que les permitía la inserción en la economía colonial. Aunque el reordenamiento de la Corona española generó mayor coherencia política y permitió ampliar la recaudación fiscal, también tuvo como consecuencia un proceso complejo de reacomodo de los intereses criollos en la región que sabían de la lejana e incipiente operatividad de la administración española. Para esta época, el centro poblacional más importante de la región del Orinoco era la provincia de la Guyana, distante a 15 días del centro administrativo de la isla Trinidad y a dos meses por tierra de la Nueva Granada en territorio continental.

Esto provocó un vacío de poder en la región, que desahució las empresas misionales; esta disputa por el poder, sumado a la amplitud del territorio para administrar y el surgimiento de varios levantamientos a finales del siglo XVIII, causó que los llanos volvieran a ser territorios de hombres libres, espacio desocupado o tierra de nadie, pero ahora, con el avance del modelo colonial, la tierra adquirió un valor fundamental. En este contexto, los guahíbos (clanes y fatrias) se movieron, se adaptaron y se transformaron a partir de diferentes tipos de relaciones y encuentros y desde esa realidad son nombrados y reconocidos dentro de la historia colonial. A principios del siglo XIX, la idea de área de colonización para la implantación de haciendas ganaderas y el afán del Estado por provocar una colonización forzada en los llanos mediante el envío de presidiarios, delincuentes, desadaptados, soldados indisciplinados, mulatos, mestizos y negros produjo continuos conflictos entre los recién llegados, las misiones y los indígenas por la propiedad de la tierra, lo que dio pie al levantamiento de indígenas y cimarrones negros y a la ideación de programas planificados por el Estado para una colonización «ordenada» de este vasto territorio.

Por el lado de los nativos, cambiaron y desaparecieron las redes de alianzas intertribales, muchos pueblos fueron eliminados o disminuidos, otros se fusionaron entre etnias y cambiaron las narrativas, los rituales y las costumbres; aprendieron a moverse en los territorios de otras formas o definitivamente se circunscribieron a territorios menos extensos. Muchos continuaron sedentarizados en la selva con sus modelos de economía propia, participando en las redes comerciales y otros se establecieron en pueblos en donde se mestizaron y se adaptaron al nuevo modelo de vida. Al generarse un reordenamiento del espacio, se crearon nuevos horizontes de sentido sobre las formas de vida propias y de los otros y, en esta medida, se fraguó un reordenamiento de sus narrativas míticas y de sus prácticas de saber ancestral que implicaba transformar las estructuras de sentido.

1.3. *Irawana kakua ãkonaxae*. La tierra en donde estamos ahora

De acuerdo con la tradición oral sikuani, el camino de poblamiento que siguieron para establecerse en el territorio ancestral entre la sabana, los ríos y parte de la selva tiene su origen en un rincón de la cuenca del río Orinoco. Por eso, se cuenta que todos los clanes o *momowi*, entre ellos los *tsamani jiwí*⁴⁴, surgieron de *Unianto* (*Unionoto*) o *Kajuyalibo*⁴⁵, cerca de Cumaribo, a orillas del río Vichada, y fueron a diferentes lugares. Ese sitio es al mismo tiempo el lugar en donde los dioses y los humanos se esparcen en el territorio-mundo, pues no solo se establecen en su territorio ancestral, sino que además los dioses se van a vivir a otro mundo como extensión del territorio físico o de aquí. Por eso, este acontecimiento mítico adquiere una doble dimensión: por un lado, fija un tiempo espacio físico que marca el nacimiento de la humanidad y la cultura de la gente sikuani y de otros pueblos, y por otro, define la separación entre el mundo de los dioses y el de los humanos, animales y demás seres de esta tierra.

La tradición oral sikuani narra que la gente migró hacia las diferentes cuencas hidrográficas siguiendo una ruta conocida como *diosonamüto*, que significa «el camino de Dios [...]», en este proceso migratorio, algunos grupos se quedaron en la parte baja de la cuenca del río Orinoco, en una zona denominada Parawanakua. Otros se dirigieron hacia el territorio kajuyaliba, el lugar de Kajujalinü, donde hoy se encuentra un poblado llamado Santa Rita, en el actual departamento del Vichada. En esta zona vivían Tsamani, y sus hermanos y fue desde Kajuyaliba o Santa Rita donde ascendieron al cielo por un camino de flechas, al lugar del rayo y donde hoy viven como estrellas (Alzate, 2016, p. 181).

⁴⁴ *Gente* en lengua. Antes de ser dioses, todos eran gente *animano* (animal/humano de forma indiferenciada). Los animano más inteligentes se vuelven dioses y constituyen la familia *tsamani* o *tsamanimonae*.

⁴⁵ «Allí nacieron los diferentes clanes llamados *momowi*, que son descendientes o nietos del carpintero, del mono, del tigre, del caimán y de los comedores de carne, entre otros. Cada uno de esos grupos nació con su propia forma de hablar y de ser, de acuerdo con la característica del animal de su ascendencia; de esa manera conforman hoy los grupos locales o familias extensas de las comunidades sikuani» (relato de Guillermo Guevara, citado en ONIC, 2013, p. 17).

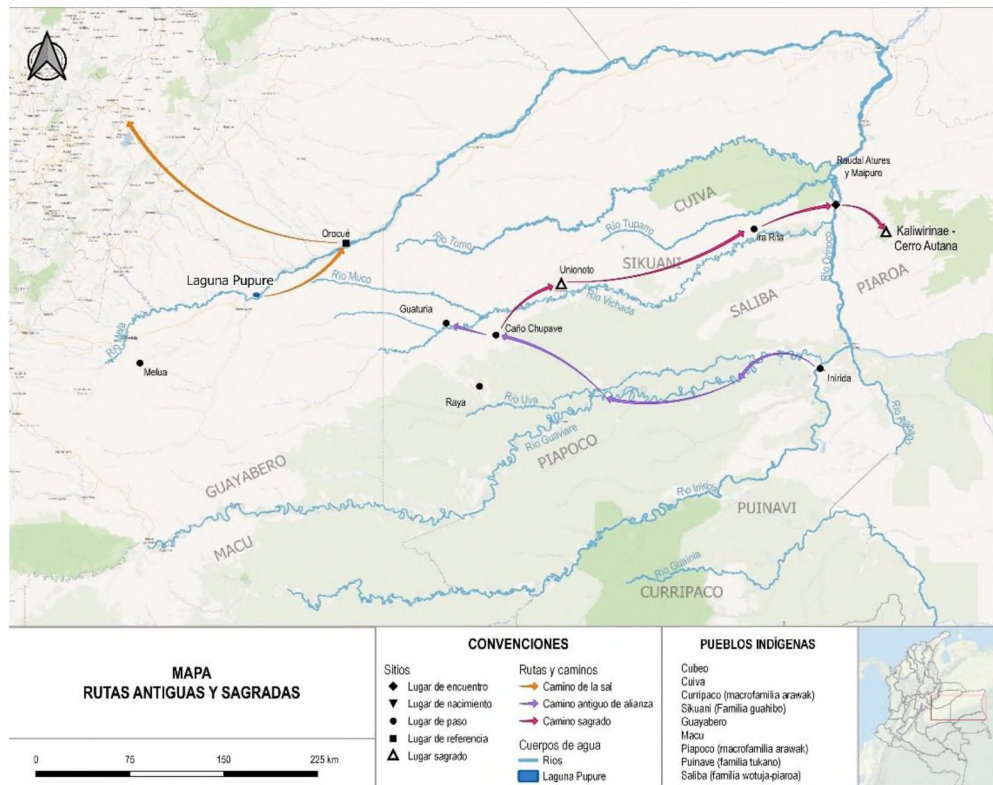


Ilustración 5. Sitios y rutas sagrados y caminos antiguos.

Al inicio del siglo XVIII, los sikuanis, denominados guahíbos en esa época y durante varios siglos, son identificados por su nomadismo y por su numerosa población en la región. Así lo relata el padre jesuita Juan Rivero (1883, p. 16) en una crónica escrita en 1736:

No tienen número *las* capitanías y parcialidades de todo el Chiricoismo y de la nación Goagiba. Todas estas sabanas, tan parecidas a los mares, su extensión y longitud manifiestan con los repetidos humos que se divisan á lo lejos por distintas partes y sitios, el inagotable gentío que anda repartido en tropas, trasegando todos los ríos y montañas. Es tan numerosa esta nación, tan multiplicada en capitanía y cacicazgo, que apenas se le halla término. Por cualquiera parte que se camine por el Airico, el Orinoco, Barinas, ó cualquier otro sitio, se verán caminos trillados y señales recientes de gente tan desgraciada. Llámolas desgraciadas, porque si como son tantas en número tuvieran la fidelidad de otras naciones, no serían tan cerriles y altaneras y atraerían á su seno muchísimos misioneros y hombres de buen espíritu, que atenderían á su cultura y educación.

En su incomprensión de las formas de organización de los guahíbos, algunos misioneros los presentaron sin instituciones sociales, producto de un «salvajismo bestial» basado en una «actitud guerrerista» que contrapusieron siempre a la idea de civilización, reflejada

en la construcción de una casa, de poblamientos, en la realización de cultivos y en la sedentarización como modelo fundamental para poder otorgarles a los sujetos humanidad y, por ende, cultura y civilización. En el párrafo que sigue, son señalados por «las continuas guerras» con los chiricoas, también nómadas; el misionero muestra su desconfianza por estos «andantes», pues su falta de lugar definido los ubica, de manera inquietante, en un vacío. La falta de casa los muestra en su irracionalidad, incapaces para habitar un espacio; sin casa y por ende, sin hogar y morada —todas estas, características sedentarias—, les otorgaron una posible carencia de cultura. La inquietante insistencia en señalarlos como que «giran» o que «vagan» crea una sospecha alrededor de ellos, pues, aunque no «nos causen daño», su inestabilidad y continuo movimiento no permite definirlos, clasificarlos o determinarlos, lo que infringe la idea de cultura de la época.

Dejado este llano, tendamos la vista al otro lado del río Meta; y bien se puede porque desde sus vegas hasta las márgenes del río Ariari, que también baja de la serranía del Nuevo Reino, hay un llano intermedio, que pasa de trescientas leguas, interrumpido con ríos y arroyos de menor porte, y con muchas lagunas: este dilatado campo es la palestra de las continuas guerras de las dos naciones andantes de guayvas, y chiricoas, que incesantemente giran, y vaguean, sin tener casa, hogar, sementera, cosecha, ni morada fija, según nos pintan a los chichimecos de la Nueva España (Gumilla, 1994, p. 127).

Esa misma carencia e imposibilidad de definirlos los hace «infieles» o faltos de una espiritualidad conocida y verdadera. El domicilio y el lugar les otorgan una unidad que los estabiliza e identifica, pero su nomadismo solo los ubica como manada indiferente y esa falta de «asiento» y «domicilio» no les permite construir y tener una creencia.

Desde el Raudal de los Atures y Pueblo de este nombre lleva el Río la dirección Norte a Sur, con sus vueltas y revueltas; y a las ocho leguas está el Raudal de los Maypures; y en esa distancia entra en Orinóco los Ríos Meréta, Táma y Cuba habitado de los Indios Infieles de la Nación Guajibos, que viven en aquellos Países, sin asiento, ni domicilio, hasta el Río Vicháda, que se les sigue á diez leguas por la misma orilla (Caulín, 1779, pp. 72-73).

Ya para mitad de este siglo y fruto del mayor contacto con ellos o con sus vecinos, los misioneros ubicaron sus recorridos y pudieron sospechar sus fronteras sobre un extenso territorio, aun como nómadas, y esto permitió comenzar a delimitarlos para el proceso evangelizador dentro de un territorio ancestral sobre el cual construyeron y desarrollaron unas formas de organización social específica. También comenzaron a ser nombrados sujetos de «costumbres» o con tradiciones antiguas y, por ende, este reconocimiento los

hizo clasificables y comparables. Implica que ya para la época existía un conocimiento más detallado de ellos y su territorio de trashumancia y en esta medida, los misioneros pudieron compararlos con las naciones que ellos distinguían en Europa y que se asemejaban a estos por su movilidad. En esta medida, las costumbres de los gitanos sirvieron de espejo y punto de comparación para clasificar y señalar a los guahíbos.

Los guahívos mismos, gente, como ya dije, agitanada y que no fija nunca el pie constantemente en un lugar, tienen sin embargo países en que andar vagando; saben por antigua costumbre los límites, y no hay peligro alguno de que lo traspasen. Si los buscáis, no creo que haya un lugar fijo al [210] que dirigiros, ni una, ni dos, ni tres chozas juntas por largo tiempo. Pero a cualquier persona que preguntéis, os dirá enseguida, señalando montes y prados extensísimos: he aquí sus tierras, buscadlos allí. Acaso no enseguida, pero algún día, y tras larga búsqueda los hallareis (Gilij, 1965 [1782], p. 182).

En la medida en que avanzaba el proceso de las misiones y las reducciones indígenas, los datos etnográficos y el reconocimiento de un territorio de movilidad delimitado fue apareciendo en los relatos y esto hizo que comenzara a complejizarse el reconocimiento de estos pueblos. Ya para esta época el proceso misional se estaba consolidando, fruto del convenio con la Corona, y esto permitió mayor capacidad de maniobrabilidad sobre la región por parte de los misioneros. En esta época se establecieron las haciendas y hatos ganaderos manejados por los misioneros jesuitas y esto permitió afinar la escritura, los detalles, las maneras de nombrar, señalar y describir. Asimismo, la delimitación territorial posibilitó designar a los pueblos y crear unos referentes semánticos y sociales que permitían comparaciones. En el siguiente texto aparecen detalles etnográficos en donde se particularizan las formas de organización social y económica de los guahíbos:

En toda la llanura, que hace desde San Juan de los Llanos, comprendiendo todos los Ríos de Meta, Ariporo, Aricaporo, Pauto, Tocaría, Casanare, Tame, Gravo, Ele, y Cuiloto, se encuentran, sin Población señalada, varios escuadrones de gentes, que llaman Chiricoas, y Guagibas. Estos en el modo de vivir, y en las costumbre son uniformes, aunque en lengua tienen alguna distinción: ni unos, ni otros se reducen a Pueblos: no hacen sementeras, ni siembran para su sustento semilla, o raíz alguna: son como Gitanos: andan en número a veces de ciento, doscientos, y trescientos juntos, chicos, y grandes; porque toda su vida se reduce a caminar, buscando el mantenimiento del pege en los Ríos, arroyos, y anegadizos, a la flecha; y animales en los campos, frutas, y raíces; de suerte, que llevan mujeres, hijos, y todo el equipaje, y bienes, que poseen, consigo, buscando los Palmares, de que abundan aquellos Llanos; y donde encuentran abundancia de frutos en

ellos, allí forman, si es Invierno, unos pequeños tugurios, de la mismas hojas de las palmas, para resguardarse de las lluvias, y habitan aquel paraje, hasta tanto, que agotados los frutos, y acabadas las médulas, y corazones de las tiernas palmas, que llaman palmiches, o palmitos, y también los animales, y peces de su cercanía, les obliga mudar de domicilio la carestía, y la necesidad. Si encuentran bacas, o toros, los matan a flechazos, y lanzadas; si sementeras de algunos Pueblos de Maíz, Yuca, etc., comen cuanto pueden, y se llevan de provisión (huyendo para no ser cogidos) cuanto cada uno, varones, y mujeres, pueden cargar, siendo su única profesión hacerse señores de cuanto encuentran, o vago, o con dueño (Fajardo, 2017, pp. 416-417).

En este relato apareció una actividad que trajo múltiples conflictos a lo largo del tiempo, pues enfrentaba valores y formas de actuar frente a la sobrevivencia, al reconocimiento de ecosistemas y las nuevas realidades de ocupación de sus territorios y mostraba una readaptación de sus formas de vida frente a los nuevos modelos y formas de uso del espacio. Así en el texto anterior, Matías de Tapia señala en su «Breve descripción»: «Si encuentran bacas, o toros, los matan a flechazos, y lanzadas; si sementeras de algunos Pueblos de Maíz, Yuca, etc., comen cuanto pueden, y se llevan de provisión». Esto será tratado más adelante. Por ahora, es importante señalar la cantidad de personas: la crónica apunta a que se desplazaban «más de seiscientas almas», pues ha debido de ser un acontecimiento excepcional un número tan amplio. Esto revela que, para sus recorridos, debió de existir un acuerdo entre los capitanes de los clanes o, por otra parte, un clan regional unificaba varios *momowi* —nombre en lengua para clan— y para el desplazamiento debió de existir una institución previa que planeara y ordenara el desplazamiento sin que este tuviera consecuencias para el bienestar de la comunidad. Por otra parte, las crónicas de ese tiempo sí indicaban formas de organización conservadas hasta los tiempos contemporáneos; no describieron la organización social interna, aunque sí vislumbraron su existencia, pues en medio de la multitud de sujetos que se desplazaban, señalaban las diferencias de roles y la existencia de líderes, cabecillas o «los principales», estos últimos, como parte de un sistema de autoridad en donde el poder civil y el poder espiritual estaban concentrados en una persona y por eso era normal que el capitán fuera a su vez chamán y líder político.

Al ser chamán o líder espiritual, el reconocimiento de su poder era otorgado por el alto conocimiento que poseía del territorio y sus especificidades y por tal motivo existía una continua necesidad de aprendizaje a partir del intercambio de saberes chamánicos con otros clanes y otras etnias en territorios y ecosistemas diversos. Ese dominio de

múltiples saberes le daban autoridad, reconocimiento y poder. Por eso, en las relaciones claniles, los capitanes ordenaban las rutas de desplazamiento continuo, definiendo e indicando los traslados estacionales permanentes. Esto posibilita entender el nomadismo físico y espiritual como una forma de habitar el espacio. Siguiendo el modelo de organización clanil de los piapocos con los cuales los sikuanis han realizado alianzas, tenían pautas de poblamiento y migración en donde el consejo de ancianos o chamanes, integrado por los capitanes de cada clan, nombraba a un capitán mayor que definía las estrategias de movilidad para no generar dispersión de los sujetos.

Los jefes de cada sibs de una misma fratría conforman un consejo de ancianos, los cuales en ciertas circunstancias (ej.: conflictos intertribales o criollo-indígena) pueden escoger a un individuo de su seno para liderizar a todos los miembros de esa unidad de descendencia. Generalmente ese individuo se elige tanto en base a la posición jerárquica de su sib dentro de la fratría, como por sus cualidades personales (méritos, prestigio) y su habilidad para manejar la situación que provocó su elección (Vidal, 1987, p. 92).

Sin embargo, la costumbre era moverse en pequeño número de personas por banda o *momowi*, pues facilitaba la cohesión del grupo que se desplazaba y aseguraba que el lugar al que llegaran proporcionaba los alimentos suficientes, lo que permitía viajar durante días por el camino de «diosonamuto», el antiguo camino de los dioses y otros caminos antiguos, para recorrer el territorio y pasar algunas veces por los lugares sagrados. Esto permite entender que, en los llanos, en el río Orinoco y en una parte de la selva existían matrices culturales comunes compartidas por varios pueblos que mantenían vínculos y estrategias de articulación e interacción social que, a diferencia de sociedades centralizadas, no otorgaban una relación de diferencia social y ubicaban las diferentes etnias en una situación de horizontalidad con corresponsabilidad de oficios y saberes. Hubo un intento por sedentarizar a algunos clanes, pero prevaleció el nomadismo, pues tenían la capacidad de organizarse a partir de procesos de centralización ocasional y descentralización habitual alrededor de ancianos líderes (políticos y espirituales). Mantenían un número de personas de diferentes clanes a partir del consejo de ancianos y después se separaban y continuaban como fratrias. Esto es relatado de esta forma:

De estas gentes ha llegado a poblar, con casas, e iglesias, la Compañía por cuatro veces más de seiscientas almas, en distintos parajes; pero el tiempo, que más han durado debajo de la doctrina, y campana, ha sido dos años; sucediendo siempre, que hallándose el Misionero por la noche con todos sus Feligreses, a la mañana se encontraba solo, sin un alarma de esos Gitanos. Y aunque alguna vez, recogiendo gente Blanca, e Indios de los

otros Pueblos, los siguieron, castigaron a los principales, y volvieron a la Población; pero viviendo inquieta su “naturaleza en este género de vida”, volvieron a coger la fuga; de suerte, que todas esas gentes, que doctrinaron, hoy solo se halla una pequeña parcialidad, que llegará a ochenta almas, que son unos que han tenido sus correrías siempre a las cercanías del Pueblo de Pauto, y hatos circunvecinos, donde para las labores de la tierra convidaban, y asalariaban, ya unos, ya otros (Fajardo, 2017, p. 417).

Asimismo, y teniendo en cuenta la fecha de realización de esta crónica, en 1715 se señala el nomadismo estacional de los guahíbos como pauta, pues el escrito indica unas actividades de recolección en función del calendario ecológico, detallándolas en época de abundancia de alimentos, que puede ser verano. En la estación de lluvias, que se inundaba la parte baja de la sabana, subían a las partes elevadas y se establecían en aldeas ubicadas cerca de pequeños caños o riachuelos cuidando y viviendo de los conucos (Morey, 1970). La crónica hace visible el aprendizaje del cultivo por parte de los guahíbos, lo cual implicó una transformación en el orden de creencias, en la cosmovisión y en el modo de vida, pues pasan de ser nómadas a ser seminómadas al establecerse «a las cercanías del pueblo de Pauto» y aprender a cultivar: «para las labores de la tierra convidaban, y asalariaban, ya unos, ya otros». En el trabajo etnográfico realizado por Robert y Nancy Morey y Donald Metzger (1974), se muestra que estas pautas de nomadismo y seminomadismo aún se mantenían en los años 60 del siglo XX, afirmando que los sikuanis «eran la mitad de calendario nómadas y la otra mitad sedentarios». Así, durante la estación seca se dedicaban a la caza y recolección en las zonas bajas cerca de los ríos desplazándose entre los morichales, el bosque de galería y la selva, y en estos despejaban zonas en donde establecían sus conucos⁴⁶ y los mantenían durante dos años. Esta situación permite plantear que para el siglo XVIII, mantenían los mecanismos de subsistencia propios del nomadismo en estas regiones: «San Juan de los Llanos, comprendiendo todos los ríos de Meta, Ariporo, Aricaporo, Pauto, Tocaría, Casanare, Tame, Gravo, Ele, y Cuiloto» (Kondo y Kondo, 2014, p. 422), lo que implicaba la siembra selectiva de las mejores semillas en las zonas de recuperación, que abandonaban cada 5 o 10 años y a las cuales volvían tiempo después; pero ya se avizoraba una fractura cultural que trasformaría los modelos de vida a partir del cultivo. Todos estos ciclos eran alrededor de los desplazamientos para la subsistencia activa, sistema de saber detallado que se reconocía mirando la vía láctea o *kuemeni*, la anaconda ancestral, que sirve de inscripción al

⁴⁶ «Palabra tomada del caribe. En lengua pabi 2, nbr, plantación, sementera, chagra, conuco» (Kondo y Kondo, 2014, p. 187).

calendario ecológico pues en su visualización, y la de las otras constelaciones de los dioses, marcan estos ciclos.

Los indios todos distinguen las estaciones del año así, y los españoles que habitan [15] en el Orinoco no hacen, creo yo, sino imitar en esto a los habitantes indios, de los cuales, como muchas otras frases y palabras, también han tomado para hacerse entender hablando los nombres allá comunes de verano y de invierno.

Los maipures llaman a la estación en que no llueve *camoti*, es decir, resplandor ardiente del sol. Los tamanacos la llaman *uamu*, nombre de las cigarras que se oyen resonar por todas partes en los tiempos de verano. Recorred de manera semejante los otros indios, los que pensando de la misma manera que los maipures y tamanacos, dicen en diversa lengua lo mismo (Giliy, 1965 [1782], p. 33).

Los contactos con grupos achaguas y piapocos, que se habían extendido hasta el territorio ancestral de los guahíbos en el siglo XVIII, permitieron que algunos clanes aprendieran a cultivar y otros continuaran siendo nómadas o, por otra parte, que algunos clanes combinaran el nomadismo con ciclos de sedentarización.

Los guahíbo vivían tradicionalmente en pequeñas bandas compuestas por un núcleo de parientes, de algunas decenas de personas. Actualmente son nómadas, seminómadas o agricultores sedentarios y, en este último caso, el número de individuos por comunidad es un poco más elevado (Morey R. V., Morey N. C. y Metzger D. J., 1973:86). Originalmente, los guahíbo fueron descritos como cazadores recolectores nómadas (siglos XVI y XVII), pero, a medida que declinaban hacia las culturas arawak (particularmente achagua, con quienes existían estrechas relaciones), sobre todo, a partir del siglo XVIII, se produjo, según lo ha establecido R. Morey y N. Morey (1973), en un fenómeno de fusión, la pérdida de identidad de los arawak y la adquisición de la agricultura y otros rasgos culturales por parte de los guahíbo (Ortiz, 1976, p. 284).

Es común encontrar en las crónicas y en los escritos coloniales que los guahíbos y chiricoas mantenían guerras con los achaguas y los piapocos, o que los primeros les robaban los cultivos y sementeras a estos. Sin embargo, siempre se mantuvieron los acuerdos de convivencia y estrategias de intercambio de bienes materiales y simbólicos. Por ejemplo, los achaguas aceptaban ciertos comportamientos de los sikuanis, como tomar algunos productos de sus conucos, a cambio de apoyo bélico; con el intercambio de productos diversos, además de servir de puentes comunicativos entre clanes de diferentes pueblos, fruto de su trasegar, se compartía información de familiares y parientes de diferentes pueblos, con los cuales los sikuanis habían compartido en las

paradas que realizaban en los recorridos. Por eso, algunos bailes cumplían con esta función.

María de la Guía González (1986), trabajó con comunidades arawakas y guahíbas y desmintió la idea de que los Guahíbos asaltaban los conucos arawakos y demostró que su relación era mucho más simbiótica que bélica, ya que los nómadas proveían de productos e información a los arawakos y estos les permitían asaltar los conucos a cambio. «Les ponían unas campanitas de semillas y, entonces, cuando las oían los dejaban hacerlo» (Zucchi, 2017, p. 40).

Ahora, es interesante mostrar cómo estos contactos permean el discurso de la tradición oral de los sikuanis. Del contacto con los misioneros quedan testimonios que le otorgan al territorio una dimensión mágica y les confiere importancia a los saberes espirituales y al chamanismo como ápice para pensar e inscribir los hechos en la memoria. Había escuchado varias veces, del abuelo José Antonio y de otros pobladores, la historia de una ciudad, Pupure, que se hundió en una laguna. Ellos siempre hacían referencia a que, al visitar esa laguna, se escuchaban ruidos de personas hablando, de las campanas de la iglesia sonando, de animales. Esta región del Casanare fue zona doctrinera de los misioneros jesuitas. Esta historia es contada así por el médico tradicional Clemente Gaitán (2020b):

Allá, en esa laguna, había era un pueblo, había iglesia, listo. Y Carlosdio vivía por allá abajo, por el lado del Muco, entre el Vichada y El Muco. Eso es un ser que se transformó también como un dios, muy sabio, profeta. Muy conectado con ese mundo, danzaba para comer fruta. Dice que ahí, por ahí por El Muco, él sembró una semilla de marañón, caen frutas celestes.

De pronto él escuchó eeehhhh woweí rapatobo, woweí rapatobo, primeros blancos, pongamos hace seiscientos años, pongamos, o quinientos, no sé. Diosonü liweisi patorro, que traían la palabra de Dios, que montan una iglesia que es p'ayudar a los pobres, dar la mano, bueno. Pidió permiso allá con el cielo, para venir a saludar, a pedir. Pisó el río Muco, llegó a Pupure, jummmm campana, la iglesia. Que llegó, se sopló, se volvió viejiiito, perojunillo, con un bastoncito, y se paró. Llegó a la puerta de la iglesia, «una ayuda, *tajané*, tengo hambre, una ayudita».

Que había un celador.

— Vengo a hablar con el sacerdote, a hablar con el cura y pedir una ayudita, ¡algo de comer!

Estaba todo, todo desordenadito, manchadito, su ropita, bueno, ¡malito! No era ropa, sino guayuco.

— No, no, nooo, por favor, sáqueme ese de aquí, por favor. No, está muy cochino ese abuelo, nooo. Lo sacó [el celador], pero [el sacerdote] no sabía con quién estaba hablando, ¡era un dios! y se transformó ese hombre. Y luego se fue caminando, que llegó a esas casitas (siempre los pobres quedan por fuera, ¡siempre!), que llegó a una casita:

— ¡Tengo hambre! Tajume.

— ¡Aaah! Tiene hambre el abuelito, venga abuelito. Le dieron comida, aquí, vea, ahí está su salvación.

— Tengo sueño, no tengo dónde dormir.

— Ah, noooo, aquí este ranchito se puede acomodar. Que ya se asomó, eran las 10 o [u] 11 de la noche. Ya no estaba era en el sitio, había una cama, un colchón y una luz de arriba [se había ido por la luz].

— Ese se fue. Que le dijo «¡Mire, hija! Mire, ese no es una persona, ese es un dios que vino. Y luego, a medianoche, empezó a temblar la tierra. Todo el mundo se reunió en la iglesia, a rezar, arrodillados. Cuando la cosa ya estaba muy cerquita para hundir la ciudad, que [él] dijo.

— No tenemos perdón [dijo el sacerdote]; ese abuelo que llegó ayer no era una persona, era un dios. Vino a hacer pruebas, como nosotros la palabra es de ayudar a los que necesitan, de verdad necesita entonces, pero nunca no más, la palabra no más, pero nunca lo hacemos de verdad. Eso llegó a comprobar si de verdad, de corazón, no hay, esto se acaba. Ahí por eso nosotros no creemos, ¿sí? Dice la palabra, pero adentro dice otra cosa, y él dijo:

— *Ajibi namutsunca, apopeya nanijiwi*, no es para ayudar los pobres, es para enriquecerse ellos no más. Nunca creen, lo que quieren es la plata. Ahí quedó la laguna, se llama Pupure.

[Entrevistador: ¿Y el pueblo se llamaba...?].

— Yo creo que Pupure.

[Entrevistador: ¿Y ahí qué indígenas había?]

Al otro lado había, creo que en parte de Casanare, había indígenas que vivían en cuevas, que vivían en cuevas, no tenían casa. En la montaña hacían cueva y ahí vivían los indígenas, ya cruzando la cordillera vivían los chibchas, pero a este lado vivían otros, ¿Sííí? Pero lo que es parte del llano de Casanare, los que vivían más los cuiva, pero eran nómadas, como animales. Pero eran como animalitos, cuiva, amorrua y sáliba. Pero aquí en frente, nada [señala hacia el río Manacacías y hace referencia a la laguna de Pupure, en frente del resguardo pasando el río]. Aparte de Orocué, la parte del Casanare allí dicen [sobre el río Meta] Sáliba (v. anexo 7, mapa 2).

Los saberes de los chamanes son otorgados por Kuway (Kuwei, para los sikuanis) y esos saberes son desplegados en la vida cotidiana. La importancia de estos se transforma en tradición oral para poder narrar acontecimientos que les permiten contar la historia desde sus lugares y saberes profundos. La presencia de Carlosdio revela varios elementos relacionados con el chamanismo sikuni, con el mito de Kaliawirinae y con el último gesto de los dioses ancestrales (la subida al cielo), y se instala como parte del discurso mítico para recrear un evento fundamental en la historia de los sikuanis desde su propia perspectiva. El culto a Kuwei es compartido con la tradición arawak y en esta región, los piapocos y los achaguas se encargaron de extenderlo hasta el río Meta. Así narra el padre Rivero la existencia del culto a Kuwei y los rituales pertinentes entre los achaguas:

Entré al fin en el pueblo, ¡bendito sea Dios!, llevando por delante mis once bogas, muy bien vestido, y uno de ellos iba tocando el clarín; la gente del pueblo estaba en gran parte subida sobre las casas y árboles del mismo pueblo; con este acompañamiento llegué a la plaza en medio de la cual estos indios tenían una casa que llaman *el daury*, equivalente al *mentidero*, que suele haber en algunos pueblos de España; en esta casa se juntan los indios por las tardes: habiendo venido de sus labranzas, allí cuelgan sus hamacas y se están colgados hablando en ellas, contando cuentos toda la tarde, y en estas casas hacen *los* indios achaguas su *chuhay*, que es una de sus más célebres borracheras; así hacen esta borrachera con grandes supersticiones, porque los indios *embijados* cubren sus cabezas con cabelleras de *quitebe* y azotan á los muchachos, para que no digan palabra de lo que allí oigan, á las mujeres, porque es agüero entre ellos muy temido, que si los muchachos dicen cosa que allí oigan á alguna guaricha, la tal guaricha ha de morir muy presto, y por esta causa este *daury* se tapa muy bien, para la dicha borrachera (Fajardo, 2017, p. 192).

La referencia a Chuhay y sus borracheras describe directamente el ritual de Yuruparí, que hasta el siglo XX se conservaba en la zona de los ríos Negro, Inírida y Guainía, como será desarrollado en el capítulo III. El Yuruparí es una fiesta ritual que celebra la traída de los frutos del bosque por parte del dios. En una variante del relato de Kaliawirinae entre los sikuanis, cuenta que:

Cuando el árbol cayó, los animales empezaron a comerse las frutas y fue una gran fiesta. Pasaron meses, años, comiendo toda clase de frutas [...] y llegó el momento en que todo se agotó. Entonces dijo Danto: «Como todo se terminó, ahora vamos a recoger las semillas y las sembraremos para tener frutas siempre». Fue así como las semillas de la yuca, piña, guamo y de todos los frutos se regaron sobre toda la tierra (Blanco, 1986, p. 34).

La caída del árbol de la abundancia en el mito de Kaliawirinae marca el final del segundo ciclo, de las creaciones de los dioses, y el inicio del tercer ciclo, es decir, el inicio de los alimentos cultivados, la humanidad, la cultura y las diferencias culturales. En este se incluye el aprendizaje de los saberes chamánicos como especialidad. El ritual de Yuruparí se describe así en los indígenas baniwa (familia cubeo) de la zona del Vaupés:

El día de la fiesta, los hombres van a la selva los yuruparíes para recoger las frutas maduras. Hacia las cinco de la tarde regresan al poblado y las mujeres se esconden al oír el sonido de las flautas. En el centro de la plaza se colocan los canastos con frutos y se baila alrededor de ellos flagelándose con ramas. Después de que se esconden los instrumentos en un lugar vedado a las mujeres, salen estas a preparar bebidas con las frutas. A esto le sigue una danza en la que participan todos juntos. Las flautas de *yurupary* aparecen en los festivales de la fruta y en la iniciación de los muchachos.

Durante los festivales, algunos alimentos son tabú y se instruye a los iniciados, a quienes se mantiene en reclusión. En estas ocasiones se muestran las flautas a los muchachos por primera vez y se les exige que no hablen sobre ellas con ninguna mujer, ni siquiera con las madres. Las enseñanzas que se imparten en la iniciación instruyen a los muchachos en la ética de los baniwas, que requiere respetar a los ancianos, no robar, ser hospitalario con los extranjeros, no hablar de los demás, no molestar a las mujeres de los hermanos, etc. (Orjuela, 1983, p. 87).

Los guahíbos compartieron al dios Kuwei, pero no toda su ritualidad. Al cambiar su sistema de subsistencia, transformaron algunos elementos de la cosmovisión y elementos de sus creencias para compartir y celebrar el culto del dios Kuwei. Los sikuanis no realizan el ritual de yuruparí, pero al participar en las enseñanzas de Kuwei, entre ellas las chamánicas, poseen varios elementos adaptados al contexto ambiental y territorial de los llanos; por ejemplo, uno de los bailes tradicionales que realizan y con el que celebran la abundancia es el baile de kulima, que «le canta toda clase de frutas para la abundancia» (Estrada, 2020a). Lo anterior permite entender que el sistema de creencias de estos mantenía un continuo intercambio de ideas, conocimientos y prácticas que constituyeron un *ethos* compartido que se ve reflejado en saberes y en narrativas similares adaptadas al contexto de cada pueblo. No es por esto gratuito que varios dioses y varias prácticas de saber dentro de los sikuanis sean compartidos con otros pueblos, por ejemplo, el ya referido dios Kuwei o también Furna, que aparece en el mundo cosmogónico sáliba, como lo refiere Gumilla (1994, p. 181): «Los sálivas dicen que el Puru hizo todo lo bueno: que Puru vive en el cielo: que el hijo de Puru mató aquella serpiente, que destruía las gentes,

etc.» o, por otra parte, la historia de Kaliawirinae, que proviene de un dios amazónico, Kali⁴⁷, que aparece en varias tradiciones como el dios de los cultivos. Estos contactos y alianzas con otros pueblos se hacen evidentes al comparar la tradición oral. En el trabajo de historia oral con los piapocos, realizado por Vidal (1987, p. 125), dice:

Según los piapoco, el territorio más antiguo de los sáliva estaba entre la margen izquierda del bajo Meta, su afluente, el Duya, y la ribera izquierda del alto Muco. Posteriormente, este grupo se extendió hasta el Orinoco como consecuencia de sus alianzas con los piapoco, quienes en esta forma retribuyeron el apoyo recibido después del conflicto. A partir de esa época, los tsáse, los malái (fratrías cabeza de la sociedad piapoco) y los sáliva recibieron la protección de la fratría káwiri o caberre, en contra de la agresión y/o presión de otros grupos indígenas belicosos.

Volviendo al concepto de Kawirri, que originó este recorrido, es posible que durante un tiempo, un momowi de los sikuanis mantuviera luchas con un clan kawirri⁴⁸ de los piapocos y que, fruto de esto, realizaran una alianza exogámica. Así lo cuenta el abuelo José Antonio Casulú (2011):

a. Entrevistador.

b. Abuelo José Antonio.

a. Y bueno, abuelo, sigamos hablando de las alianzas y las guerras [hablando de la manera como ellos solucionan los conflictos].

b. Y ahí hay otra, este [...] mis abuelos y tatarabuelos [...] Y antes de Bolívar, que vinieron hacia el lado de la selva, ellos vivían adentro de la selva, ellos no comían animales de selva, nada, sino que comía era gente. Ellos, la raza, raza de nosotros son colirrojo que llaman Yépez.

a. ¿Y en lengua?

b. En lengua Yépez, Yépez. Y de ahí a otras razas caribes. Y entonces se hacía, se comían entre ambos, otros mataban para ellos, comían, otros mataban, comían, así vivían, que descansaron ya de tanto tiempo, entonces hicieron un revuelto ellos mismos, se mataron

⁴⁷ «Kaali es, en la cosmología de los Hohodene, la fuente de todas las plantas cultivadas en los campos, especialmente la yuca. Hay otra historia que explica cómo el mismo Kaali se sacrificó dentro de un fuego y su cuerpo se transformó en mandioca y todas las plantas cultivadas. El Gran Árbol de Kaali, sin embargo, es la fuente de los poderes de los chamanes, existe en un mundo anterior, y, en un agujero en la copa de este árbol, está el 'alimento' de los chamanes, el pariká que buscaba Nhiaperikuli» (Wright, R. 2022. p. 50)

⁴⁸ «Las mismas fuentes también indican que para comienzos del siglo XVIII (1715), los caberre (káwiri) constituían el grupo más numeroso de la zona alto Orinoco-Atabapo-Guaviare (Gilij 1965 (I):134; Ramos Pérez 1974: 94-95; Tapia 1966: 206-207). A partir de 1730, sin embargo, su supremacía en el sector comenzó a declinar debido a la penetración europea, a las enfermedades y a la llegada de los guipuinavis» (Vidal, 1987, p. 317).

[...] leche y curares, manceta y entonces, se fueron para adentro, para Brasil y los otros cogieron para este lado, para el Meta.

A. ¿Quiénes cogieron para acá? ¿Yépez?

b. Para acá.

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

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

a. Había otros dos pueblos, abuelito. ¿Cuáles eran los otros dos?

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

a. ¿Cuáles eran las otras razas?

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

a. ¿Y eso usted lo vivió?

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

Este relato permite comprender varias cosas alrededor de estos pueblos:

a. Existían caminos ancestrales que posibilitaban los recorridos por los ríos Meta, Vichada, Guaviare y Guainía, por donde pasaban hacia Brasil (anexo 7, mapa 2).

b. Este era un territorio antiguo compartido por diferentes etnias, entre ellas los sikuanis, los sálibas, los achaguas y los piapocos de la selva, de donde viene la fratria kawiri, señalada aquí como caribe.

c. Hubo una alianza intertribal entre el clan o momowi ocarro de los sikuanis y el clan kawiri, que eran reconocidos como guerreros de la etnia (fratria) piapoco. Al estar hablando de tres generaciones, se entiende que para el siglo XVIII los sikuanis comenzaron a dominar prácticas de cultivo en sitios estratégicos que abandonaban y a los cuales después volvían, es decir, comenzaron a practicar el seminomadismo.

La historia y la alianza se basan en una red extensa de relaciones sociopolíticas y culturales con otros pueblos y comunidades, con las cuales comparten prácticas de saber común como las historias míticas, los dioses o rituales. En este sentido, existen unas relaciones comunes con los pueblos piapoco (familia arawak-maipure) alrededor del sistema de creencias del dios Kuwei, que se divide en ciclos míticos. De este comparten algunas narrativas y prácticas. Algunos de estos códigos sirvieron de estrategias de los sikuanis para enfrentar los eventos y situaciones de sus vidas rituales y seculares. Los sikuanis comparten la idea de Kuwei y su hijo Matsuldudani, como un dios creador que en el tercer ciclo le enseñó a la humanidad todo lo que existe hoy: los cultivos, la organización cultural, los rituales y una forma de chamanismo. Esto lo hizo antes de que sus hermanos subieran al cielo. Por eso, varios de los cantos sagrados o waji de los chamanes sikuanis o *penajorobini* se encuentran en piapoco. Por ejemplo, el dios Kuwei y su hijo Matsuldudani se invocan en un waji en que se le canta a una planta sagrada denominada *caapi* o *juipa*⁴⁹ para impregnarla de fuerza de lo celeste, para pedirle y presentarse delante de los espirituales tutelares de este bejuco antes de ingerir la planta. Este acto reconoce al dios poseedor del saber de la planta y se le pide para que brote o florezca en el cuerpo la fuerza de este saber. En este canto o waji se nombra a mali juipa. El significado de *mali* en lengua es *celeste* (Queixalós, 1988, p. 138) o *mube*, y es, en el chamanismo, la fuerza invisible de esta planta que se encuentra en lo celeste, en el mundo en donde están los dioses (Casulú, 2006). Esta planta vincula la fuerza del cielo con la tierra y ayuda en el paso a los mundos superiores o mundos invisibles. El canto que se

⁴⁹ «La palabra *caapi* viene del pueblo indígena *wirá-pora* (hijos del viento), conocidos en la literatura antropológica como desana de la familia lingüística tukano oriental. La palabra usada por ellos es *gaxpi*, con que se designa el yajé; expresa una metonimia en tanto que en ella se cambia el efecto por la causa; *gaxpi* no es la planta o la bebida, sino es el efecto que produce. Pero este efecto implica el paso por un umbral» (Reichel-Dolmatoff, 1986, p. 182).

hace en lengua sikuani dice al final *Kuwei, Matsuldudani Juipa Juipa* (se vuelve sobre este tema en el capítulo III).

El juipa es un bejuco con la misma composición que la ayawaska o yagé, pero a diferencia de esta, que es un bejuco grueso, el juipa o caapi es un arbusto del cual se usa la corteza de la raíz asada y secada al sol. Esta corteza se masca y después se combina con yopo (*Anadenathera peregrina*) inhalado. Los saberes del caapi están relacionados con los pueblos de la selva, entre ellos, los piapocos; en la zona del río Negro, del Inírida, del río Guainía y el Vaupés existe un complejo desarrollo del entramado cultural alrededor del caapi o yagé. El uso ritual del caapi o juipa, en lengua, forma parte de los saberes del chamanismo, y la realización del canto en lengua piapoco obedece a que, al no entenderla todos, funciona como lengua sagrada. El uso de diferentes cantos en el chamanismo sikuani en lengua piapoco habla de manera perfecta de la compleja relación que han mantenido estos pueblos. Algunos cantos también se realizan en lengua achagua. También la palabra *Kaliawirinae*, el mito central de los sikuanis, viene de la palabra *Kali* y hace referencia a *Kali-duápeny*, el dios creador de los piapocos.

Káali, hermano del Creador y dueño de la tierra y de todas las especies vegetales cultivables y recolectables. Este último es el mismo Kaliduápeni (Dios creador) de los piapoco. El segundo ciclo está dedicado al culto del Kúwai (Kúai, Kuéti, Kúwe, Kúwai séiri, Cuaygerri, Chubay, Katsímanali o Kachímanali), un héroe cultural con poderes sobrenaturales y cuyo cuerpo está compuesto por todas las especies animales, vegetales y minerales, a excepción del fuego (Vidal, 1987, p. 57).

Tanto la interpretación histórica como la representación mítica significan, de manera compleja e integral, el mundo, pues los seres naturales, la sociedad y la humanidad están estrechamente relacionados con el antiguo sistema de creencias. El testimonio de la tradición oral permite poner en evidencia que el ingreso de estos dioses a la cosmovisión sikuani señala cambios en los patrones sociales y culturales de estos y en sus prácticas de saber chamánicas. En el siglo XVIII, Humboldt sigue ubicando a los guahibos como un pueblo nómada y, además, presenta evidencias de sus recorridos hasta el curso medio del río Orinoco y la participación en los intercambios comerciales o, en lengua sikuani, *mirray*, en las cadenas comerciales establecidas en diferentes partes:

Entre el cuarto y el octavo grados de latitud, no solamente separa el Orinoco el gran bosque de la Parima de las desnudas sávanas ó llanuras del Apure, del Meta y del Guaviare, sino que forma también el límite entre hordas de costumbres muy diferentes. Al oeste andan errantes en llanuras desprovistas de árboles, los guahivos, los chiricoas y

los guamos, que son pueblos sucios, asquerosos y altaneros de su salvaje independencia, muy difíciles de fijarse en un terreno, é incapaces de habituarse á trabajos regulares; por esta razón se les designa con el nombre de *indios andantes*. Al este del Orinoco, entre los próximos manantiales del Caura, del Cataniapo y del Ventuari, viven los macos, los salivas, los curacicanas, los parecas y los maquiritares, pueblos dóciles, pacíficos, dedicados á la agricultura y fáciles á someterse á la disciplina de las misiones. El *indio de los llanos* se diferencia del *indio de los bosques* en el language, en las costumbres y disposiciones intelectuales; uno y otro tienen un idioma que abunda en expresiones y frases vivas y agudas, pero el del primero es más áspero, más conciso y más apasionado, al paso que el del segundo es más dulce, más difuso y más lleno de expresiones desembarazadas.

La misión de Atures, como la mayor parte de las del Orinoco, situada entre las bocas del Apure y del Atabapo, se compone de dos clases de gentes, á saber: de indios monteros é indios llaneros o andantes, llamados en otro tiempo *nomados*⁵⁰ (Humboldt y Bonpland, 1826, pp. 67-68).

Como ya se mencionó el curso medio del río Orinoco, en específico, los raudales de Atures son considerados un lugar intermedio en donde se desarrollaron fuertes procesos de intercambio comercial y cultural (anexo 7, mapa 2).

Los Rapids son una zona de convergencia étnica, lingüística y cultural. Esto se demuestra por la presencia de varios stocks lingüísticos distintos que se originan en otros lugares. Estos incluyen varios grupos de hablantes de arawakán (curripaco, piapoco, baré) y caribe (mapoyo, ye'kuana) (Gassón 2002; Zucchi 2010). Algunos de estos, como los Hiwi (Guahíbo), son probablemente migrantes históricos al área de estudio (Zent 1992; Tarble de Scaramelli 2012). La presencia de grupos de habla sáliba, como los Piaroa (Wothuha) y los Adoles históricos, puede, por el contrario, ser de una antigüedad mucho más profunda (Zent 1992). A mediados del siglo XVIII, estos grupos se habían retirado tierra adentro y las misiones seguían estando pobladas en gran parte por hablantes de arawak (ver Gumilla 1945[1745]; Gilij 1965[1782]). Cada grupo indígena habrá contribuido, en diferentes momentos, al mosaico cultural general del Medio Orinoco (Gassón 2002). Autores tan tempranos como Koch-Grünberg (escribiendo en 1907) postularon que los corpus artísticos precolombinos podrían indicar dónde se habían producido interacciones entre diversos grupos de personas a lo largo del curso del río, lo que sugiere que el intercambio se produjo a través de las principales vías fluviales de esta vasta región. Los

⁵⁰ «Empleo yo la palabra nomado como sinónimo de errante ó andante y no en su primitiva significación. Los pueblos errantes de la América (los de la raza indígena se entiende) jamás son pastores: viven de la pesca, caza, de frutas y de la harinosa medula de los palmeros, etc.».

grabados rupestres pueden incluirse en este concepto de incrustación en patrones de escala más amplia, ya que muchos motivos son similares o idénticos a otros a lo largo del Orinoco y en áreas vecinas (Riris, 2017, p. 1604).

En estos raudales se hallan petroglifos y pinturas rupestres que evidencian el desarrollo de una cultura matriz y un culto común alrededor de Kuwei. Los petroglifos reflejan la imagen de seis personas con los brazos arriba y uno tocando una flauta (v. ilustración 6). Se sugiere, por la posición de las manos, que están danzando; en la cosmovisión sikuani, serían los chamanes ancestrales Libinei, Kajuyali, Furnaminali Tsamani. Kuwei aparece con un tocado de plumas y una flauta, la del ritual de yuruparí. Al final, Kaweinaruwa, la hermana menor. Aunque no son los mismos dioses para todos los pueblos de esta región comprendida entre los llanos y la selva, cuyos interfluvios son los ríos Orinoco, Negro y Amazonas y sus afluentes, conservan patrones culturales comunes.

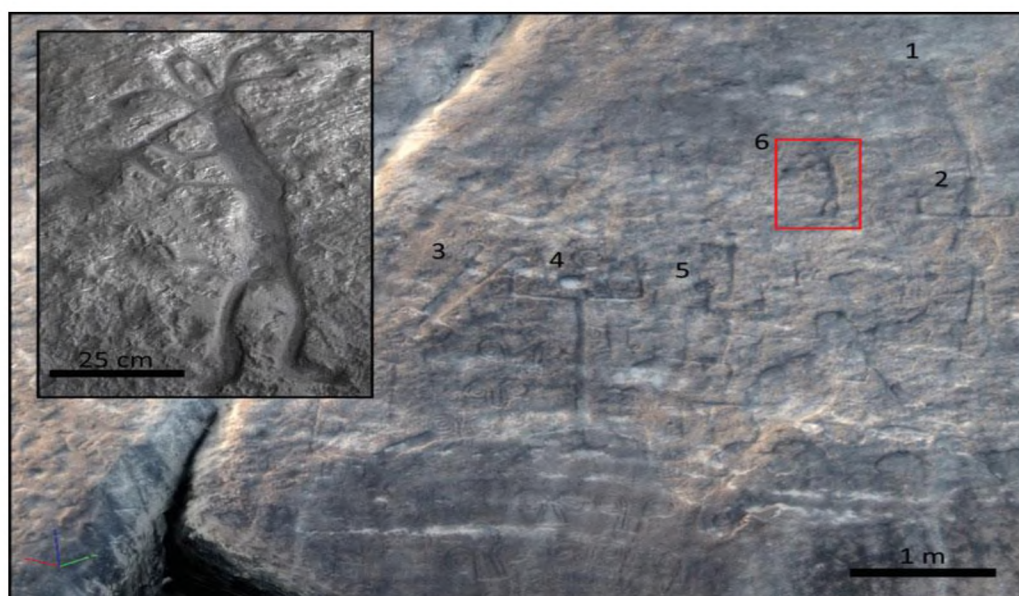


Ilustración 6. «Figura 9. Seis figuras humanas en el panel occidental de Picure (ver Figura 5), incluyendo un flautista Yuruparí. Nótese que, en la región del Vaupés, los rollos opuestos denotan energía masculina (Reichel-Dolmatoff 1978). Recuadro: mapeo de textura polinomial (Riris, 2017, pp. 1614).

Humboldt describe esta zona de la siguiente manera:

A algunas leguas de la Encaramada se eleva en medio de la sávana una peña llamada Tepuimereme, Roca pintada que ofrece figuras de animales y pinturas simbólicas semejantes á las que hemos visto bajando el Orinoco á poca distancia y debajo de la Encaramada, cerca de la ciudad de Caycara. Semejantes peñas son llamadas en África por los viajeros piedras de fetiches; mas no me serviré de este nombre porque el fetichismo no se conoce entre los indios del Orinoco, y porque las figuras de estrellas, sol, tigres y cocodrilos que hemos visto trazadas en las peñas, en lugares hoy inhabitados, no parecen designar de ningún modo objetos del culto de estos pueblos. Entre las riberas del

Casiquiare y del Orinoco, entre la Encaramada, el Capuchino y Caycara, se hallan á veces estas figuras geroglificas, á unas alturas muy grandes y sobre murallas de rocas, que no serían accesibles sino construyendo andamios muy elevados.

Cuando se pregunta á los indígenas como se han podido esculpir aquellas figuras, responden sonriéndose, y como contando un hecho que solo un extranjero, un blanco puede ignorar, «que á la época de las «grandes aguas iban sus padres en canoas hasta «aquellas alturas» (Humboldt y Bonpland, 1826, p. 12).

La ilustración forma parte de un estudio que buscaba fotografiar las imágenes que se encuentran en los raudales de Atures y Maipure. Por su tamaño y la altura en que se localizan, se encuentran cubiertos por el agua la mayor parte del tiempo y es muy difícil su registro, pues solo son visibles en las épocas de verano. Sobre su simbología, dice el autor del estudio en su artículo:

Los mitos y su expresión ritual se consideran más que performativos en este contexto, ya que sus efectos para los participantes están anclados en artículos específicos de cultura material y elementos iconográficos, que poseen sus propias instancias e identidades (Viveiros de Castro 1998; Hugh-Jones 2016). : 163). El motivo de un flautista rodeado de otras figuras humanas del panel principal de Picure probablemente representa parte de un rito relacionado con Yuruparí/Warime (Figura 9). Es posible que las representaciones coincidieran con la aparición estacional de los grabados del río justo antes del inicio de la temporada de lluvias, cuando las islas son más accesibles y tiene lugar la cosecha de mandioca (Zent 1992; Huber & Zent 1995; Mansutti Rodríguez 2012: 64; Valle 2012). Aunque la mayoría del corpus de arte rupestre de Atures está cíclicamente sumergido y expuesto por las aguas del Orinoco (ver Figura 1), el panel de flautistas es único en el sentido de que puede vincularse a elementos de prácticas indígenas registradas y existentes. A la luz del sitio de asentamiento de varios períodos adyacente a los grabados, experimentar el arte rupestre puede estar inextricablemente vinculado al ritmo de su contexto espacial en los Rápidos (Lefebvre 2004). Si bien la similitud estilística entre el arte rupestre del Orinoco y la Amazonía está bien atestiguada (Williams 1985; Dubelaar 1986; Pereira 2001), esta es la primera instancia donde se pueden establecer relaciones en términos de creencias indígenas y variaciones locales sobre prácticas compartidas (ver Valle 2012). Los registros arqueológicos e iconográficos en conjunto sugieren que los Rápidos fueron, y siguen siendo, un rasgo topográfico marcadamente significativo (Santos-Granero 1998), conectado a patrones simbólicos mucho más allá de su entorno inmediato (Riris, 2017, pp. 1613-1614).

En esta medida, las alianzas intertribales, los intercambios económicos y rituales, las prácticas de saber compartidas y algunos elementos comunes a los pueblos de esta región, sirvieron para generar una matriz cultural compartida por varios pueblos, en donde los sikuanis y los otros pueblos participaron adaptando, conservando y modificando la cosmovisión y, por ende, su cultura. Para el siglo XIX, las tierras de los Llanos Orientales de Colombia fueron consideradas tierras baldías y los movimientos de independencia generaron situaciones de zozobra por la persecución política que involucró. Los llanos sirvieron como refugio de esta persecución: además de servir de escape a fugitivos de la justicia y otros, sirvieron para consolidar una visión de la región como tierra de nadie. Entonces el llano ya no era solo un lugar para la evangelización, sino para la pacificación de las «almas descarriadas», es decir, «bandidos, cimarrones, traficantes, campesinos andinos fracasados, chusma y tribus salvajes». Para la ampliación de las zonas de colonización, las nuevas élites iniciaron un proceso de reconocimiento del territorio a partir de diferentes expediciones que buscaban hacer planeación territorial, pero que, en primera instancia, esperaban localizar recursos naturales para extraer y comercializar y que posibilitaran generar riqueza rápida para mantener la administración del estado central. A partir de ahí, en estas zonas, se inició una política extractiva (caucho, fibra de chiqui chiqui, aceites, resinas, maderas y pieles) acompañada de una política de ocupación territorial que permitiera la consolidación de las de fronteras nacionales y de la soberanía.

El concepto del llano como lugar de colonización y de soberanía para el progreso nacional dio pie a la ocupación y apropiación de un vasto territorio por parte de colonos colombianos y venezolanos que, al no estar delimitadas las fronteras, buscaban ampliar los límites de su propia nación. Todo esto, en el marco de la consolidación de una economía mercantil como eje del desarrollo y del progreso que tenía a la metrópoli y a las ideas liberales de las nacientes burguesías como motor de la civilización y del integrista patrio. En relación a la ampliación de las fronteras por parte de colonos venezolanos, en 1889, el dominico fray José Calasanz Vela hace un informe de esta situación al Ministerio de Hacienda de la República, a partir de un viaje que realiza a la región del Guaviare, con el fin de «catequizar a las tribus salvajes». El informe hace referencia a la Compañía General del Alto Orinoco, la cual tenía como finalidad «el privilegio exclusivo de explotar todos los productos naturales, vegetales y minerales de los territorios de Orinoco y Amazonas, por el término de 35 años, de establecer la navegación por vapor en los ríos; construir líneas férreas y canales; fundar poblaciones

etc.» (Calazans Vela en Gómez, 2010, p. 473) y alrededor de la ocupación del territorio colombiano por parte de esta empresa, agrega:

Deliberadamente desbordó los límites en los cuales podía actuar, extendiéndolos hasta los ríos Guayabero, Ariari y Meta, estableciendo monopolio sobre el caucho, el chiqui-chiqui y otros productos naturales de las riberas del Guaviare, Inírida, Atabapo, Vichada y todos los caños de aquella región, construyendo caminos, promoviendo la navegación a vapor por varios ríos, e incluso, estableciendo una aduana en el lugar llamado Santa Rita sobre el Vichada para impedir que se introduzca a Colombia la Sarrapia que se produce en las riberas de este río y en otros lugares situados en territorio disputado, actos todos que si bien podían representar progreso para la zona, también le dan a Venezuela la preponderancia en los territorios disputados, hasta llegar a convencer a los indígenas que la autoridad que debe gobernarlos es la de aquella Nación.

El informe evidencia las preocupaciones económicas de la época y la situación de desgobierno en estas regiones en donde primaba la idea de territorios baldíos o territorios de explotación y aprovechamiento de materias primas. En esta época, la consolidación y ampliación de la frontera pecuaria, agrícola y comercial y la transformación del espacio para la agricultura y la ganadería causaron un deterioro en los ecosistemas usados de manera estacional por el indígena y su patrón de desplazamiento sobre el territorio (los ríos y sus orillas, los bosques de galería y las lagunas, entre otros) y esto causó «la destrucción de las áreas de bosque tropical en la Orinoquia, oculta el hecho de que este no solo ha significado la extinción de las especies, cambios hidrológicos y climáticos, degradación del suelo sino también, y fundamentalmente, ha producido variados conflictos por la tierra y el acceso a sus recursos» (García, 1988, pp. 42-43).

En el territorio había también algunas haciendas instaladas desde la época colonial, varias de las cuales fueron expropiadas a los jesuitas y subastadas por la Corona y, por otra parte, al constituirse los llanos en zona de colonización, se fundaron hatos ganaderos que a lo largo del siglo XIX y XX tendieron a ampliar sus terrenos. Esta situación trajo como consecuencia los continuos conflictos alrededor de las tierras y de los modelos de vida en este territorio. Por un lado, la de los colonos sedentarios que cerraban la sabana, establecían y ampliaban su propiedad privada delimitando fundos en donde tenían pasto para el ganado y otros sembrados para el usufructo de la sabana. Por otro, la visión de los indígenas nómadas, seminómadas y sedentarios, que en la medida en que vieron limitado el acceso a los territorios ancestrales comenzaron a entender la apropiación, delimitación y defensa de estos en su sentido de pertenencia. En el caso de

los pueblos nómadas, además, se alteró la posibilidad de andar por sus antiguos caminos de recorridos estacionales y de establecimiento temporal, lo que redujo los lugares de caza, pesca, recolección de frutos y siembra selectiva en función del calendario ecológico. Esto y sus saberes ambientales, entre otros, dieron pie a ampliar la ya mencionada cacería del ganado bovino y porcino de las haciendas, a expensas de sus costumbres de proveerse de los animales de la sabana. Entre los pueblos nómadas y, en general, en las tradiciones indígenas de estos territorios, la cacería no se realiza de forma indiscriminada, sino de manera selectiva. Se seleccionan y cazan solo los animales que abundan en un ecosistema, pues el exceso de una especie por su depredación sobre las fuentes de alimento desequilibra los ecosistemas. En esa medida, la cacería del ganado era selectiva y formaba parte de sus conocimientos tradicionales de manejo del territorio.

Para evitar la cacería de ganado por parte de los indígenas nómadas, todos ellos guahíbos, los hacendados comenzaron a atacar a los indígenas; estos, como retaliación, mataban más reses y atacaban a los colonos para defenderse de ellos. Esta situación afectó en mayor grado al pequeño propietario, es decir, al mestizo campesino o al blanco pobre que, después de la expulsión de los jesuitas y la lenta retirada de las otras congregaciones, había llegado a la región escapando de la violencia en la zona andina, en busca de tranquilidad y abundancia. Los indígenas, al ser objeto de dominación y de civilización, siempre tuvieron que asumir la adaptación a los modelos como única posibilidad de supervivencia, pues la forma como se les había visto (y se les sigue viendo) es que ellos son sujetos pasivos sobre los cuales se debe actuar, es decir, cuerpos dóciles para intervenir y moldear y por eso difícilmente han tenido la posibilidad de pensarse desde sus lógicas para ordenar su propio camino. Sobre los guahíbos, el misionero Calasanz, en su informe del 1889, detalla las características que ellos poseían en esta época con relación a las innovaciones aprendidas para la sobrevivencia y la diferenciación de estilos de vida dentro de la misma sociedad guahíbo.

Entre los guahíbos, por ejemplo, estableció tres categorías: los civilizados, industriosos y pacíficos, que habitaban en el Vichada, que cultivaban dos tipos de yuca y otros productos, fabricaban cazabe y mañoco, embarcaciones, chinchorros, cestos, guayucos, tejidos, flechas y arcos y extraían aceites de algunas palmas, productos todos ellos con un excedente que intercambiaban por herramientas y ropa; los salvajes y poco amigos de los blancos, que habitaban en el alto Vichada y el río Muco, conocidos entre los mismos guahíbos como uisiritas —murciélago, en castellano— y los cuivas, distinguidos como los más atrevidos de la tribu y los más irreconciliables enemigos de los blancos (171),

habitantes de la ribera derecha del Meta, desde Orocué hasta su entrada en el Orinoco y los ríos Tomo, Tuparro y Mesetas (González, 2010, pp. 476-477).

El texto es interesante porque indica los cambios sociales producidos a la fecha y deja sospechar los aprendizajes colectivos y los cambios de la cultura con relación al cultivo. Esto, teniendo en cuenta que el cultivo de la yuca amarga y sus técnicas reforzaron el inicio de procesos de sedentarización más largos, ya no alrededor de la regeneración de semillas en el bosque, sino alrededor de los cultivos domesticados, en este caso, sobre todo de la yuca, el tabaco y los ciclos de los árboles frutales, que fueron determinando puntos de concentración de los clanes en épocas definidas. La pervivencia de algunos clanes guahíbos como nómadas y entre ellos, algunos sikuanis, se dató hasta los años 50 y 60 del siglo XX, cuando se dio un cambio sustancial en las nociones de territorio en los sikuanis, fruto de la intensificación de conflictos con los colonos que buscaban apropiarse de sus territorios, apoyados por el Gobierno, que pretendía incorporar la frontera amazónica y llanera al progreso. Entre 1949 y 1953 se da la Guerra del Llano, producto de la confrontación bipartidista (conservadores contra liberales) en contra del movimiento social que lideraba las disidencias liberales gaitanistas. Este conflicto social justificó y sirvió de manto al incremento de las guahiviadas o cuiviadas, que consistía en cazar personas indígenas de estas poblaciones como si fueran animales de monte. Así lo cuenta el mayor Clemente Gaitán (2020b):

Jummm, eso aquí venían por la carretera, esto aquí por donde pasa la carretera al lado de las casas era la carretera antigua y venían los hombres en caballos o en camiones de los que llevan mercancía, les arrojaban sal para que vinieran y les disparaban a los parientes como si fueran marisca.

Por otra parte, así lo recoge Augusto Gómez, hablando de un cocinero de la Armada de Colombia «Era un juego, algo natural, matar cuivas; todo el mundo lo hacía, hasta los marineros de esta misma lancha [de la Armada]. Es más, hace no muchos años era como una especie de deporte. Hoy en día también hay matanzas» (1991, p. 358). En esta medida, el Gobierno de la época, y en el marco de la consolidación de un Estado moderno, implementó unas formas de gubernamentalidad⁵¹ en donde la captura de los sujetos, sus

⁵¹ «Conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor de saber la economía política, por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, y desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar el “gobierno” sobre todos los otros: soberanía,

territorios y discursos les permitía controlar los espacios y los cuerpos. Dentro de estos dispositivos de control, en 1945 se instaló, entre los indígenas de estos territorios, la Organización Norteamericana Misión Nuevas Tribus, que buscaba una colonización espiritual a partir de considerar que «los pueblos indígenas están bajo el dominio de Satanás desde el principio de los tiempos; por ello constituyen una presa fácil para el comunismo, satánico por definición; sólo los puede salvar la palabra de Dios verdadero» (Stoll, en Chaparro y Martínez, 1987, p. 281), asumiendo como bastión la alfabetización instrumental en español y teniendo como mediación pedagógica el aprendizaje de las lenguas nativas.

Además, procuraron el cambio de hábitos de salud incorporando la asepsia moderna, en contra de los saberes de cuidado corporal y espiritual de estos contextos, e impulsaron técnicas de cultivo que buscaban que los indígenas ingresaran en la idea de ruralidad como campesinos. Dentro de la estructura social, estas misiones agenciaban nuevas formas de liderazgo, que tenían como principio de reconocimiento la capacidad de manipular estos saberes y el dominio de la literacidad a partir de la lectura y comprensión que estos nuevos y jóvenes líderes tuvieran de la Biblia. Entonces los líderes seguían teniendo un valor civil y religioso, asumido desde otras narrativas y prácticas. El aprendizaje de estos nuevos saberes y narrativas reflejaba su interés de civilidad. En estos años, el Gobierno colombiano instaló el batallón Colombia en Santa Teresita del Tuparro (Vichada), y en 1953 firmó el Convenio de Misiones para reducir, educar y civilizar a los indígenas, es decir, «gobernar las almas» (Foucault, 2006) en las zonas denominadas territorios nacionales. En 1956, los misioneros monfortianos se encargaron de la recién creada Prefectura Apostólica del Vichada, se establecieron en Puerto Carreño, Sunape y Santa Teresita del Tuparro, y se abrieron internados a cargo de las misiones monfortianas de la Compañía María (Patiño, 1974). Este posicionamiento en el territorio se produjo como parte de la estrategia geopolítica de expansión de los Estados Unidos en la región, que en el caso de Colombia se gestó en el marco de la Alianza para el Progreso⁵² y que servía para detener la avanzada de los movimientos comunistas a partir de promover una alfabetización moral llamada desarrollo. El Gobierno buscaba una vinculación moderna

disciplina, y que ha llevado al desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno y, por otra parte, al desarrollo de toda una serie de saberes» (Foucault, 2006, p. 136).

⁵² En 1961, el presidente de los Estados Unidos, John F. Kennedy, propuso el programa de ayuda económica y social para la región Alianza para el Progreso, que acentuaba la dependencia económica de los países en su campo de influencia y en las zonas periféricas a partir de impulsar la exportación de tecnologías y capitales hacia los países latinoamericanos.

del país a los mercados internacionales de materia primas, cuya base fue la reforma tecnológica, comercial, agraria y educativa, que encontró en la Orinoquia uno de sus pilares, pues, a propósito, en los mapas del Servicio Geológico de Estados Unidos esta región figuraba con reservas petroleras.

Previo a esto, con el impulso de la agroindustria y el monocultivo en Colombia, surgió el movimiento de autodefensa campesina, sobre el cual influía el Partido Comunista, que después del asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, en 1948, instaba a que los campesinos liberales, perseguidos por los conservadores, se refugiaran y ocuparan estas tierras. En esta perspectiva, el Estado colombiano impulsó el movimiento de autodefensa campesina que, para ocupar el espacio, invitaba a la colonización de baldíos buscando incorporar a la Nación estas tierras y su gente. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que estaba realizando actividades en Colombia desde 1959, suscribió un convenio con el Ministerio de Gobierno el 5 de mayo de 1962 y fruto de eso se instaló ese mismo año en Lomalinda (Meta). El convenio tenía como finalidad «investigar en forma técnica, ordenada y exhaustiva, las lenguas, idiomas y dialectos de las comunidades indígenas existentes en la República de Colombia, especialmente de aquellas que habitan sus Intendencias y Comisarías» (Ministerio de Gobierno, 1976), y mencionaba, dentro de sus objetivos:

La recopilación de toda clase de datos antropológicos culturales y la confección de documentos fotográficos sobre aspectos raciales, vestido y viviendas, enseres, mobiliario, instrumentos, industrias y diversos aspectos de la vida indígena, cuyas finalidades sean fundamentalmente de orden práctico para la mejor comprensión de cada cultura, y la deducción de las campañas necesarias para el mejoramiento global y la incorporación de cada grupo estudiado, a más altos y útiles niveles de vida (ib., p. 9-10).

Para cumplir con «las campañas necesarias para el mejoramiento global y la incorporación de cada grupo estudiado, a más altos y útiles niveles de vida», se recurrió a metodologías de trabajo de la lingüística aplicada y la antropología, a partir de la instrumentalización de la lengua nativa y los procesos de alfabetización, como parte de la acción moral del Estado y como paraguas para el proceso misional del instituto, pues en la práctica, el uso de saberes técnicos de estas disciplinas buscaba la manipulación de la lengua para el «mejoramiento social, económico, cívico, moral y sanitario de los indígenas». Por eso, en el segundo objetivo del convenio, se nombran «finalidades prácticas» como las siguientes, entre otras:

Preparación de cartillas en los idiomas indígenas, para facilitar a los analfabetos el aprendizaje de la lectura y escritura.

Elaboración de cartillas bilingües (castellano-indígena) con el propósito de facilitar el aprendizaje del idioma oficial.

La traducción a lenguas aborígenes de los textos que requiera el trabajo cultural de los investigadores del Instituto Lingüístico y de la División de Asuntos Indígenas.

Fomentar el mejoramiento social, económico, cívico, moral y sanitario de los indígenas con que el Instituto Lingüístico establezca contacto (ib., p. 10).

En esa medida, el Instituto Lingüístico y la Misión Nuevas Tribus, en el cumplimiento de sus finalidades, hacían estudios antropológicos de la cultura, de donde seleccionaban textos de la tradición oral que iban convirtiendo en cartillas bilingües. Estos profesionales evangélicos encontraban en la «sustitución funcional» un método científico que les permitía la asociación de prácticas cotidianas, sobre todo sagradas, y sus narrativas, en paralelo con prácticas evangélicas, y en su traducción las volvían correlatos de la Biblia. Esta acción evangelizadora y civilizadora, sobre todo el acontecimiento pedagógico de la alfabetización, en donde usaban las cartillas, les posibilitaba borrar la «mácula del demonio» en las tradiciones cotidianas y los saberes espirituales vivos, a partir de eliminar o silenciar (en la cartilla y en la vida cotidiana) las narrativas y discursividades profundas y por fin último, «pacificar las almas» y adquirir, con el dominio del saber letrado y el aprendizaje del «idioma oficial», es decir, el español, la ciudadanía. Esta colonización a manos de hacendados, ganaderos y misiones religiosas les otorgó la capacidad de ejercer soberanía en esta margen del Estado en donde se «está constantemente redefiniendo sus modos de gobernar y de legislar» (Das y Poole, 2004, p. 24) en las diferencias creadas desde el margen. Estos dispositivos aumentaron los conflictos interétnicos entre colonos e indígenas y consolidaron unas acciones extralegales de los hacendados que, con título en mano y sintiéndose representantes del Estado, ejercieron una superioridad civilizatoria, física y moral, sobre los seres que lo habitaban y el territorio.

En el imaginario de los colonos y hacendados, los llanos debían ser «limpiados», se debía domar la sabana, colonizarla, civilizarla e integrarla a la Nación, lo que implicaba «limpiar las sabanas de serpientes, tigres e indios, considerados estos como animales dañinos sin más» (Ortiz, 2005-2006, p. 171), pues partían de la convicción, construida a lo largo de siglos, de que los indígenas no eran gente, no eran civilizados y por tanto sospechaban de su humanidad, pues «los indios son como animales cerreros, viven en el monte, no trabajan, no tienen casas y no se visten, comen sin sal y nunca se quedan en el

mismo sitio» (Ortiz y Zambrano, 1984, p. 151). Por eso las cuibiadas o guahibiadas «se convirtieron en el transcurso del siglo XX en una actividad genocida aceptada por la sociedad civilizada que ignoraba la compleja estructura social de los grupos cazadores recolectores y horticultores que habitan en las sabanas de la Orinoquia» (Gómez, 1991, p. 231). Fruto de los reclamos indígenas, en función de las guahibiadas, en 1966, el Gobierno comienza a impulsar la creación de reservas indígenas y les otorga la propiedad colectiva sobre pequeños pedazos de su antiguo y amplio territorio ancestral. De este momento en la historia de los llanos queda resonando una frase que dice en su testimonio a las autoridades colombianas el encargado del fundo de La Rubiera, Luis Enrique Marín, y que se repite con naturalidad en los testimonios de los otros implicados en la masacre perpetrada el 26 de diciembre de 1967, el evento que visibilizó en los medios y al país la situación de los indígenas en los llanos: «Por qué iba a pensar que era malo si a los indios aquí los ha matado el Gobierno, los matan los de la ley, los mata el dueño del hato donde trabajo[...] Y bueno, los mató mi padre y yo creo que mi abuelo, y me dijeron que los antiguos también. Y nunca se quejó nadie» (ib., p. 307). En 1972, varios líderes inician las reclamaciones para que les otorguen títulos en sus territorios ancestrales y se instalan en diferentes sitios, uno de ellos un lugar antiguo conocido hoy como Walabo, con 239 personas. Los sikuanis de Wacoyo, donde vivía el abuelo José Antonio Casulú, llegan allí como una banda o clan (Baxumomowi) proveniente de un sitio antiguo en el río Muco a donde llegaban después de realizar recorridos provenientes de otros lugares. Este último recorrido se hace por la presión ejercida por los colonos en los departamentos de Caquetá y Arauca, en donde los procesos de colonización a partir de la tumba de monte y selva y el cercado y titulación de las tierras les imposibilitó el acceso a los nichos ecológicos, con lo cual disminuyó la fauna silvestre. Así cuenta el líder Jairo Yépez la llegada del Baxumomowi a instalarse en este sitio antiguo:

Walabo 1 pertenece al resguardo indígena Wacoyo, cuyo nombre deriva de las iniciales de sus primeros tres asentamientos: Walabo, Corosito y Yopalito. Las 8050 hectáreas del resguardo fueron tituladas el 2 de octubre de 1974 por el Ministerio de Agricultura, como fruto de la lucha que libraron los chamanes y líderes Rafael Yépez, José Antonio Casolúa y Alejandro Moreno[...] Rafael Yépez, Alejandro Moreno y José Antonio Casulú le disputaron las tierras al colono venezolano Héctor Riobueno, quien fundó el hato Santa Fe en las estribaciones del cerro Walabo, un espacio en el que varias familias sikuanis acostumbraban vivir por temporadas (era una población acostumbrada al seminomadismo). Jairo me contó (tenía dos o tres años en ese entonces) que este colono

les destruía los ranchos, les dañaba los cultivos, los utilizaba en trabajos extenuantes y les pagaban por ahí con una panela. Con los años, estos líderes hicieron varios viajes a Bogotá y gestionaron la titulación del resguardo (Alzate, 2016, p. 479).

Estos emplazamientos, fruto de la constitución de varios resguardos, definen un nuevo periodo en la comprensión del territorio y en la construcción de identidad, pues desde 1978, se fundan escuelas en los resguardos (antes reservas), se introduce el alfabeto escrito y se fija una identidad a partir de la autodenominación *sikuani*, ligado a la delimitación territorial y a la propiedad colectiva. Ese nombre se adoptó definitivamente en 1985, con el primer Encuentro para la Unificación del Alfabeto. La domesticación civilizatoria produce un cambio ontológico desde una ética relacional hacia una política de identidad situada en el territorio, que en este caso no se asumió como determinación propia, sino que se dio por presión de las fuerzas del Estado en su proceso de colonización de los llanos.

Desde la década de los años 80, a raíz de varios estudios lingüísticos realizados en el proceso de la aplicación de la etnoeducación, desde nuestras reflexiones comunitarias, hemos recusado la denominación «guahíbo». Actualmente nos autodeterminamos *sikuani*, los que habitamos en el territorio colombiano hemos reivindicado esta denominación que legitima y afirma nuestra identidad cultural, como lo establece nuestra ley de origen, y está inmersa en nuestra lengua nativa: (Sikuaninü, Sikuanivanü, tajasikuanikuenia) [...] (ONIC y Mininterior, 2013, p. 38).

Esta colonialidad, proyectada desde la racionalidad moderna del Estado nación a partir de la construcción de una discursividad de la identidad que los gramaticaliza, separándolos del «caos de la voz», les permitió definirse lingüísticamente en un alfabeto con el cual ellos puedan nombrarse, reconocerse y ser reconocidos, los deja en un margen en donde ahora ellos asumen su propia gobernanza y determina, desde el discurso del poder, sus propios mecanismos de exclusión. Dichos mecanismos les obligaron a cambiar el modelo de organización política y social venida del clan, pues las decisiones pasaron del poder de los chamanes y ancianos o *pematakaponaenü*⁵³ a los líderes, que en la nueva burocracia dialogan con los representantes del Estado en su lengua, el castellano, y en sus instituciones, entre ellas la escritura. Por eso, la delimitación territorial se convierte en un aparato de control que, unida a los procesos de sedentarización y a las nuevas formas de representatividad, crea sus propias márgenes ligadas a «la civilidad y la ciudadanía». En

⁵³ El mayor de adelante, el que lleva la cabeza, el que sabe y dirige por dónde caminar.

1984, en el Comité Nacional de Lingüística Aborigen, en el acta extraordinaria sobre la unificación del alfabeto guahíbo, el lingüista François Queixalós señalaba sus dudas sobre la representatividad:

Está claro pues que la representatividad es uno de los aspectos delicados del problema que nos ocupa. Tomemos el caso de los nuevos intelectuales indígenas –con «nuevos» busco distinguirlos de los sabios (en la doble acepción moral y científica) tradicionales-, básicamente maestros bilingües, informantes de antropólogos y lingüistas, individuos promocionados por tal o cual entidad para servir tales o cuales intereses. Ellos han sido familiarizados con la ideología de la sociedad dominante. Sus ingresos a menudo están por encima del promedio de ingresos del indígena comunitario, lo cual lo induce a cierta acumulación de bienes y a romper el círculo tradicional del intercambio o del reparto. Sacan provecho material y político de las iniciativas oficiales o privadas en las comunidades. Se convierten, consecuentemente, en una elite indígena incipiente que surge frente a las autoridades tradicionales y frente al poder criollo local. Ellos, junto con aquellos jefes políticos que también se podrían calificar de «nuevos», son los interlocutores privilegiados de un Estado preocupado por saber qué quiere el indio. Es natural que sus respuestas reflejen esa fracción de la sociedad a la cual pertenecen. El tema de la representatividad parece bien complejo y hasta desalentador, tal como lo vengo pintando.

Y es que el centro de mi atención son los grupos indígenas de las tierras bajas, como los sikuani, que distan mucho de tener la claridad y la determinación de objetivos y la tradición de cohesión de luchas que caracterizan a los grupos de Cauca o de la Sierra Nevada. Es muy fácil crear necesidades entre estos indígenas «necesidades materiales, ideológicas, lingüísticas», para luego llegar a satisfacerlas con nuestros artículos de supermercado, nuestras traducciones de la mitología judeocristiana, nuestros vocabularios técnicos (Queixalós, 1984, p. 4).

Todos estos dispositivos de emplazamiento y gubernamentalidad cambiaron de manera radical las prácticas de vida; en específico, dificultaron, transformaron o desaparecieron prácticas de saberes de la comunidad, por ende, de sus miembros, y desarticularon y transformaron la posición y los saberes de una institución tradicional, como es el caso del chamán o *penajorobinü*: de ser un líder con saberes para orientar a su pueblo, pasó a ser un «doctor de indios»⁵⁴. Sin demeritar las nuevas tareas del *penajorobinü*, ahora este es

⁵⁴ El concepto «doctor de indios» es usado por el maestro Luis Guillermo Vasco al referirse al chamanismo, en especial al chamán o jaibana del pueblo indígena embera, en una entrevista concedida al antropólogo David Jiménez (2004, p. 161).

aislado, rechazado y muchas veces prejuiciado, pues pasa de ser una autoridad espiritual y política a alguien que puede causar enfermedad, hacer mal y, si es bueno en su oficio, «hasta puede curar enfermedades». Estos cambios en la vida social exigen transformaciones en las prácticas del saber chamánico. Después de escuchar historias durante mucho tiempo, en diferentes partes, de personas que se convertían en jaguar, una mañana de 2008, en el resguardo, tras preguntarle al abuelo si él sabía waji para volverse jaguar, el abuelo preguntó: «Nietico, ¿y usted para qué quiere saber eso?». Interesante pregunta, por los usos y los contextos de enunciación y agenciamiento de los mismos, en el marco de cambios continuos; no se trata de tener un waji como si fuera una colección, sino de entender los saberes de ellos como parte de procesos intencionales.

Así lo hizo saber con una historia: «Yo tengo waji de tigre. Antes nos volvíamos tigres, pero cuando pusieron las cercas, las personas que hacían eso comenzaron a quedar atrapadas. Esas personas se quedaban como tigres y andaban por la sabana siendo el animal y comenzaron a comer gente y a atacar los animales de los corrales» (Casulú, 2011). El saber de devenir animal proviene de la historia de Kaliawirinae de antes de la subida al cielo, cuando todos los seres vivimos en el mismo espacio, sin tiempo ni vejez, sin diferencias entre seres, es decir, todas las especies éramos gente que teníamos la posibilidad de convertirnos en cualquier ser: dioses, animales, plantas, minerales o humanos. Los chamanes, en su intermediación entre la tierra —este mundo— y lo celeste, reciben todas las herramientas de los dioses y además siguen manteniendo la habilidad de convertirse en otros seres. Después de la subida al cielo, cuando los dioses cortan el bejuco-escalera, los seres que van cayendo comienzan a tomar forma humana o animal, dependiendo de la cercanía que tenían con el mundo del cielo antes de caer. Los que estaban más cerca del cielo, al caer a la tierra, tomaron la forma humana y de ahí en adelante los que iban cayendo se vuelven las otras especies animales (v. capítulo 3).

En los relatos de etnogénesis de los sikuanis, después de la caída de Kaliawirinae, ellos emergen de Uniaonoto o lugar físico de origen, ubicado en el Vichada. Es un hueco por el cual emergen del mundo de abajo y van adoptando las cualidades de los animales que les da las características a sus momowi o clanes. También lo configuran como un lugar sagrado en el territorio, pues en ese sitio los dioses danzan y desde allí logran subir a lo celeste, «es por eso que, si usted va allá, eso es por Santa Rita (Cumaribo-Vichada), allá encuentra que ahí como si la tierra se hubiera hundido. Se hundió por lo que ahí danzaron los dioses» (Casulú, 2006; anexo 7, mapa 2). El primer relato marca la diferenciación entre lo humano y lo animal, para este tiempo, y las técnicas chamánicas

que puede desarrollar un médico como puente, borde y alianza entre mundos. El segundo relato de la etnogénesis presenta las relaciones que tienen los momowi con las fuerzas de aquí, y como estos emergen con cualidades animales desde la región del submundo o *pakua bexepanata*. Es como si la caída desde el cielo en su diferencia humana-animal lograra impregnar y resaltar esa relación continua o esa huella vincular en donde lo humano y lo animal se corresponden, y estos últimos impregnan unos signos que permiten asociar a la manada y a los clanes. Los dos relatos se presentan en un instante eterno que surge en el momento de la separación de los tiempos y el surgimiento de este tiempo y este espacio e indica un saber cultural que se construye y trasmite del territorio desde ese tiempo específico.

Volviendo al relato del abuelo, la idea de «atrapados» sonaba a que «quedábamos encerrados como vacas», una expresión que usan comúnmente los sikuanis para hacer referencia a los cambios efectuados por el cercado del territorio y en parte era eso, la construcción de un lenguaje metafórico que define un conocimiento muy específico, cinegético, que es a la vez una percepción consciente del medioambiente sobre el cual se actúa y esa actuación, asimismo, es un saber técnico y ético de interrelación que está traducido en uno de sus principios de vida que es la *wakena*⁵⁵. Es la actuación de la conciencia mítica en una acción práctica. Esa práctica de saber está mediada por los valores y sus cambios en el tiempo, pero además muestra que «las narraciones orales tienen el poder de establecer vínculos duraderos entre individuos y características del paisaje natural, y eso, como consecuencia directa de tales vínculos» (Basso, 1990, p. 103). La idea revelaba un conocimiento silencioso y complejo. Los penajorobinü tienen la capacidad de ser animano, es decir de devenir animal (Deleuze y Guattari, 2008, p. 244), y con waji invocaban la fuerza espiritual o *yahti* del animal, que se soplaba en el cuerpo para convertirse en este. Los dos yahti, el del animal y el del humano, hacen alianza en el borde, en sus relaciones análogas, desde sus diferencias ontológicas en donde aún son, pero están a punto de desaparecer para ser eso otro que asoma en la frontera; es una alianza entre yahti, en donde las dos potencian la misma fuerza del origen.

Según sus creencias, todos los seres humanos y animales poseen dos almas: yéthi y hümpe. La primera es invisible y abandona el cuerpo mientras se duerme para aparecer en los sueños de otros hombres. La segunda se separa del cuerpo con la muerte. Esta última viaja a la morada de Kúwai, una suerte de cielo en donde goza de plenitud y

⁵⁵ «Wakena 2, Vbo, btr, pedir la parte de cacería, pesca, etc., que a uno le corresponde en el intercambio tradicional» (Queixalós, 1988, p. 271).

abundancia de alimentos. Cuando un chamán muere, su hümpe va a vivir dentro de una gran serpiente en el fondo de algún río de su territorio (Delgado, 2004, p. 174).

El chamán, al hacer alianza con el jaguar a partir de compartir «conocimiento sobre el mundo a través de la comunicación con los otros habitantes del paisaje» (Kirsh, 2006, pp. 58-59), se incorpora a este, manteniendo la intencionalidad, la conciencia y la fuerza de su yahti humano, pero en la percepción del animal. En este devenir, el cuerpo posee las percepciones del animal, se comporta y ve el espacio como el animal, pero con intencionalidad humana. «Un estado del ser en el que los cuerpos y los hombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio presubjetivo y preobjetivo. Medio cuyo fin, justamente, la mitología se propone contar» (Viveiro de Castro, 2010, p. 197). Luego, la alianza que se produce forma parte de una memoria del cuerpo que se manifiesta como hábito en esta tierra en función de la experiencia frente a un territorio y su hábitat, sin límites ni barreras.

Esta nueva condición, anómala para ellos en ese momento, hace que la memoria del cuerpo en devenir animal desconozca la situación y haga evidente unas disparidades o desequilibrios ambientales, producto de la modificación de los ecosistemas en el territorio, y dificulta, en el instante del devenir, la actuación frente a este nuevo escenario de cambio de hábitos. Eso hace que la conciencia territorial del cuerpo del animal y la intencionalidad de lo humano en la alianza del (*Pe*)*yahti*, como fuerza fundamental de la multiplicidad (cada uno, después de compartir en el lugar mítico común, se presenta particular, pero como parte del *asau*⁵⁶), pierda su equilibrio en tensión en el límite y comience a predominar el yahti del animal. Es decir, los gustos y la fuerza ontológica del animal se apoderan de la conciencia y sentido del penajorobinü como humano. En esta medida, se puede quedar atrapado en el cuerpo animal al perder la capacidad de mantener el equilibrio, pues su yahti pierde fuerza y su *jumape*⁵⁷ adquiere peso y puede quedar formando parte del submundo o *pakua bexepanata*.

Por eso, el abuelo contaba que «muchas personas se quedan siendo animales convertidos en este» (Casulú, 2006), pues ya no son más *hiwi* o gente; al comenzar a tener

⁵⁶ «En la existencia *piasaüwi* está presente la fuerza y la energía vital. La raíz léxica de este concepto *Sikuani*, (*a*)*saü* indica lo que tiene vitalidad, fuerza, energía en el origen, como lo señala su prefijo *pi-*, abreviación del adjetivo *pii*: relacionado con el origen, y en pluralidad de existencia (el sufijo *-wi*, señala plural animado)» (Torres, p. 38).

⁵⁷ «*Pejumape* se asocia al conocimiento y nociones de conciencia, siendo considerada como la verdadera alma. Esta última nunca abandona el cuerpo cuando está en vida y a la muerte sube al cielo, hasta las estrellas, donde vive *Kuwei* y la familia *Tsamani*, donde gozará de la vida eterna sin necesidad de trabajar, bastando desear cualquier cosa para que inmediatamente se realice» (Baquero, 1987, p. 114).

los gustos del animal y al no poder salir del peso del yahti del tigre, se convierten en *dowathi*⁵⁸. En esta medida, esta narrativa hace visible una interacción semiótica de saberes sobre un ecosistema en donde la conciencia del espacio, del espaciamiento, reordena la percepción del mundo y reterritorializa el cuerpo. Además, muestra la capacidad de asumir los cambios y actualizar los saberes ancestrales desde sus propias prácticas tradicionales en función de los nuevos problemas que va planteando el devenir de la vida en diferentes momentos y situaciones. Los saberes del chamán y sus transformaciones y los saberes sikuanis, en general, reflejan la manera como continuamente su sistema de creencias y las prácticas de saber tradicional son atravesadas por los contactos e intercambios con otros pueblos y como estos se adaptan, asimilan y cambian.

Es el caso de las alianzas y conflictos intertribales con los arawakos, preferiblemente las fratrias o clanes de piapocos y achaguas, y los piaroas, y dentro de estos los sálibas, que permiten desarrollar unas discursividades míticas y rituales compartidas. O, por otra parte, la manera como el sistema mítico elabora narrativas para reflejar la presencia de situaciones de fragilidad y terror que hacen de los riesgos un intangible que toma presencia para señalar los peligros atávicos. Es el caso de los caribes y los españoles, que, fruto de sus formas de comportamiento histórica, construyeron alrededor de ellos un imaginario de temor que se mantiene en las creencias cotidianas de los sikuanis como espíritus peligrosos o kawirri, «ser maligno en forma de hombre, cubierto de pelo y que comía gente, o con algunos de esos españoles que, según los indios, habían estado en los llanos comiendo hombres, mujeres y niños» (Friedemann y Arocha, 1985, p. 83).

En los tiempos contemporáneos, por los contactos, conflictos e intercambios con el modelo de vida de los blancos, identificados desde el siglo XX como colonos, se van a construir narrativas sobre estos como «racionales», lo que marca más una lógica de separación social y civilizatoria. «Eventualmente, los indios sedentarios fueron víctimas de los llaneros, quienes, para marcar su diferencia fundamental con ellos, se designaron como “racionales”. Justificaban así su actitud genocida hacia los nómadas, que consideraban como una plaga no humana» (Ortiz y Pradilla, en Gómez, 1991, p. 284). Por consiguiente, la cosmovisión y las historias tradicionales de los sikuanis son reflejo de un pasado que habita en sus saberes ancestrales, más que en las fuentes escritas. Su

⁵⁸ Espíritu maléfico.

imperceptibilidad obliga a intentar entender su trasiego histórico en la revisión de fuentes que refieren a los pueblos con los que ellos tuvieron contacto, intercambios y conflictos y de los cuales se encuentra más literatura. Entonces, la tradición oral inscrita en historias tradicionales y prácticas de vida se adapta, transforma o abandona como parte de la tarea de pensar el mundo y ellos dentro de este. Estas historias tradicionales emergen como palabra de consejo en liweisi⁵⁹.

Las historias tradicionales o liweisi, como parte de la tradición oral, son actualizadas en la comunidad y reinterpretadas a partir de la visión del chamán que usa sus saberes chamánicos específicos para entender el mundo de forma integral; es decir, el chamán se encarga, aparte de las curaciones de las personas, de ciertos rituales, de «curar el mundo y la humanidad», lo que implica un despliegue de pensamiento más allá de su propia noción de humanidad. Luego, el chamán corre con la tarea de pensar, como un acto sanador, el paso de su comunidad y de los conflictos (enfermedades) para equilibrarlas en nakuene (este mundo). Es en el mito, como presencia de lo sagrado, desde donde el chamán lee para interpretar y ejercer su práctica chamánica y sirve para pensar y pensarse de forma colectiva. Las narrativas míticas y la tradición oral hablan de estos intercambios. Y aunque en este texto se realizó un esbozo, se deben comparar sus narrativas míticas con las historias tradicionales de otros pueblos para mirar sus diferencias y similitudes y entender la densificación de significados. Al entender la tradición oral de los indígenas sikuanis, esta debe ubicarse dentro de un sistema complejo en donde el mito y su interpretación desde el chamanismo son fundamentales para esta región y para este pueblo, pues en ellos pervive «el camino de los dioses ancestrales», como parte de aprendizajes individuales y colectivos que reflejan los cambios y las formas de mantener la tradición y de una existencia que se alimenta desde su espiritualidad.

Por otra parte, el chamanismo es una acción nómada y en el caso de este pueblo va a estar ligado a su trasiego como práctica de cuidado de la tradición, pues, como se muestra, la falta de sedentarización unida a los dominios territoriales ejercidos sobre regiones específicas no permitió que se diera un proceso de evangelización continuo, ya que la actitud nómada de los guahíbos imposibilitó a los misioneros, tanto de la Colonia como del siglo XX, su completa colonización espiritual y esto posibilitó que su sistema de creencias y de pensamiento no fuera afectado de forma radical. Esto no sucedió con todos los momowi o clanes de los indígenas sikuanis, ya que los clanes que fueron

⁵⁹ «Liwaishi s.ind. 1. historia, cuento, relato, lección, tema, noticia, información, hechos, caso, asunto, idea, pensamiento [...] 2. chisme, rumor, problema» (Kondo y Kondo, 2014, p. 173).

sedentarizados o reducidos en lugares que eran de fácil acceso, o los que están ubicados de forma tradicional en sitios estratégicos han tenido que afrontar más contacto y soportar con mayor ímpetu las olas civilizatorias. Es el caso de la región de la desembocadura del río Inírida, en el Vichada. Esta zona es de influencia de los pueblos puinave y curripaco (arawak), pero allí también están ubicados los sikuanis y los piapocos.

Esta zona de comunicación interfluvial se encuentra en la región entre los ríos Orinoco y Amazonas. Al ser un punto estratégico, en esta región se desarrollaron y expandieron las narrativas del culto de Kuwei por los ríos Negro y Guainía. En el curso de estos y de sus afluentes, queda registrada la historia de Kuwei en petroglifos. El río Vichada, ya sumado el río Inírida, se une al Orinoco en Amanataven, del lado colombiano y Ataven del lado venezolano; en ellos, el proceso evangelizador y después el proceso misional monfortiano fueron arrasadores, pues obligaron a los pueblos indígenas de esta región, a sus ancianos y chamanes a esconder sus saberes y si los usaban, eran desterrados. En esta vía, buena parte de la transmisión de las tradiciones ancestrales de estos pueblos se cerró con estas misiones. Entonces el mundo conocido y el orden cultural instaurado por los dioses en Kaliawirinae hasta estos días, siguen formando parte del ciclo de Kuwei y sus hermanos. La pérdida cultural y el olvido de las relaciones con la naturaleza y con los dioses forman parte del desorden, pues la ruptura o desaparición de saberes involucra la pérdida de las formas de cuidar la vida que son necesarias para el equilibrio.

Esto, relacionado con el ciclo de las creaciones de los dioses y del dios Kuwei y sus normas y ordenamientos que al ser descuidadas hizo que la humanidad entrara en desarmonía con la tierra. Esas normas y leyes de vivir en esta tierra se fueron olvidando, y la humanidad entró en desorden con todo lo vivo y por ende entre los humanos y consigo mismo. La danza Tsamanimonae petaxünamuto, al buscar la subida al cielo para la comunicación con los dioses, restablece desde un gesto anterior un reordenamiento de la vida y de la cultura, es decir, en palabras del abuelo Clemente, «un nuevo amanecer o *pejana matacabi*». Esta danza es una forma de ordenar el tiempo más antiguo o *salinei liweisi*, palabra antigua, que para ellos es el tiempo de los chamanes ancestrales, anterior al ordenamiento de Kuwei. La danza es una hierofanía y en ella se manifiesta la manera que dejaron los dioses para equilibrar y reordenar la vida en cualquier tiempo. Luego, el repertorio verbal inscrito en historias, mitos, cantos, cuentos, acompañados de las prácticas rituales y cotidianas detentan códigos que expresan la espiritualidad y posibilitan, en el detalle, la recuperación de la memoria de la danza.

Los momowi, que hasta los años 50 del anterior siglo se mantuvieron nómadas, lograron conservar su tradición como afirmación de su paso y su continuidad como seres; tal es el caso del baxumomowi, el clan del abuelo José Antonio Casulú. Asimismo, dentro de los baxumomowi, los perajorobiwi o médicos tradicionales mantuvieron sus principios de creencias y siguieron alimentando y practicando la tradición del chamanismo de manera cotidiana, procurando su recreación en los tiempos contemporáneos. Desde su práctica asumen una condición de despliegue, afirmación, transformación y actualización cultural. Ese es el caso de la comunidad Kaliawirinae y del linaje del abuelo José Antonio Casulú (anexo 5, 5.1), en donde, a partir de la recuperación de la danza Tsamanimonae petaxünamuto, en ella se vuelve a escenificar el ascenso a lo celeste por parte de los dioses que es la última parte de la historia del árbol de la abundancia o Kaliawirinae. Con la danza se ingresa a otra dimensión para volver a comunicar lo celeste y lo terreno y reordenar o equilibrar la vida con el tiempo mítico primordial. En esta vía, los intercambios son fundamentales, pues afinan el saber que tienen del mundo y sus interrelaciones recíprocas y complementarias.

1.4. Conclusiones

El presente capítulo ha buscado hacer un contexto del pueblo indígena sikuni y sus saberes dentro de un campo de conocimiento histórico amplio que permita entender su tradición como un proceso de continuo cambio, en donde los saberes de esta son atravesados y transformados por el devenir y los acontecimientos que han vivido a lo largo de los siglos. Los procesos de articulación de sus prácticas y saberes con los de otros pueblos, así como las condiciones en las cuales se dan esas articulaciones, permiten entender los mecanismos de elección, incorporación o exclusión de elementos en donde la selectividad de la tradición juega un papel fundamental en la consolidación de estrategias culturales para pensar y pensarse; por tanto, son elementos de acción continua que procuran una reflexividad o, más bien, una praxis desde el pasado para definir caminos y agenciar diálogos entre el presente, el pasado y el porvenir, pero también, entre el interior y el exterior de las culturas, como un campo de intermediación desde donde se procede para definir una acción. La memoria es entonces eso, un agenciamiento continuo de saberes y códigos para leer y redefinirse en función de lo porvenir.

Estos mecanismos de reflexividad estructuran significados, sentidos y discursividades que permiten entender no solo cómo son los saberes y las prácticas, sino sobre todo cómo han llegado a ser en el marco de las condiciones de un pueblo y con las

cuales transitan a lo largo del tiempo. En este marco de acción, la tradición oral es un dispositivo en donde se asientan y condensan los saberes de los contactos, de las alianzas, de las dificultades, de los desacuerdos y las contingencias; más que un relato, es la memoria de las relaciones con otros seres, las maneras de vivir y de sentir la vida como parte de un canasto de la memoria. El canasto, como metáfora de la memoria, implica un acontecimiento, en donde se va recogiendo, guardando o desocupando, en la medida del paso del tiempo. En esa transformación, la tradición va sedimentando los conocimientos como parte de los aprendizajes colectivos. La memoria se ubica en las prácticas de saber que son la puerta de entrada al contexto en donde el porvenir se agencia en la vida cotidiana, en la cultura material, en el territorio y en el cuerpo para, desde ahí, provocar una lectura y comprensión del pasado.

En segunda instancia, interesa la visualización del chamán en el pueblo sikuani como autoridad de la tradición, pues él se encarga de pensarla, actualizarla, transformarla y afinarla para los nuevos tiempos. Lo interesante no es que lo haga, sino la forma como lo hace desde los lugares propios del pensamiento colectivo, como acción chamánica, poniendo en juego el sistema cognitivo propio y dándole sentido dentro de los discursos de la tradición oral y las prácticas de saber ancestral, a nuevas maneras de afrontar la realidad. Ahondar en este camino es el papel del siguiente capítulo, que permita entender la configuración del chamanismo sikuani como herramienta de pensamiento propio.

El discurso mítico ha dejado ver, poco a poco, que es una filigrana con la que se tejen las historias tradicionales desde la oralidad; ellas se van transformando con el aliento de vida, con el vapor del tiempo que pasa y carga sutilmente a la historia tradicional de huellas, de indicios, de signos y señales que, al situarse en una labor cinegética, comienza a develar los códigos inscritos en la memoria ritual y corporal de la comunidad. Entonces, la revisión de la cosmovisión con relación a una genealogía de los dioses ancestrales permite descifrar las relaciones entre memoria y cosmovisión en una tradición oral que permita entender y mapear las relaciones de intercambio ritual. Esta es tarea de un siguiente capítulo. Por ello, los pequeños instantes de una narrativa mítica, propia o compartida, pueden develar grandes transformaciones en la vida de los sujetos.

Capítulo 2. Médico de indios, brujo y hechicero: inventando el mal en los textos coloniales

2.1 Presentación

A lo largo del primer capítulo, se muestra cómo aparecen en los relatos de exploradores, colonizadores y misioneros los pueblos indígenas de los Llanos Orientales y se hace énfasis en los guahíbos, familia lingüística en donde se encuentran los sikuanis. Se insiste en el complejo mar de relaciones que permita entender el contexto en donde se movieron estos pueblos y la manera como un clan nómada, los *bajumomowí*⁶⁰, logran perpetuarse y ubicarse con sus saberes chamánicos, en donde se encuentran actualmente. El presente capítulo visibiliza el contexto histórico en que se constituye una matriz cultural común entre la selva y los llanos (orientales y occidentales), que tuvo como fuente los intercambios intertribales entre la familia arawak, que aporta la lengua maipure como lengua general, algunos mitos y la cosmovisión compartida que se ve reflejada en dioses en común. Es el caso de Kuwei y de Furnamilani, señalado entre varias tradiciones por Gilij así: «Pasemos a los maipures. Tanto esta nación como los avanes, los gupunaves, los caveres y otras tribus Índias semejantes a ellos en el habla, pero naturalmente enemigas, como todas las demás entre sí, llamaron al Ser supremo Purrínaminári (Gilij, 1965 [1782], p. 30).

Esto da pie a entender cómo sobreexiste un mapa complejo de tradiciones orales compartidas y un sistema de conocimientos chamánicos que se basan en una red de conceptualizaciones comunes al chamanismo, que se incorporan a los mitos de los pueblos de esta región en la cual participa los sikuanis. Esa «densa red de conceptualizaciones que constituyen las premisas esenciales de la visión chamanística del mundo» (Reichel-Dolmatoff, 1997, p. 121) es el resultado de un largo proceso de consolidación técnica y conceptual, forma parte de un acervo de conocimientos colectivos y su cadena de transmisión puede ser rastreada en los textos coloniales de la época. Darse cuenta de esa transferencia permite tejer un puente entre las cadenas de conocimiento

⁶⁰ «Generalmente, un animal que encarna las características del grupo social. El animal también representa al antepasado mítico, y los miembros del grupo se dicen sus descendientes, sus nietos. El término para nieto, *momo*, seguido del pluralizador *wi*, contracción de *jiwi*, gente, [...] indica la pertenencia al grupo. Con la influencia creciente de la cultura nacional, las denominaciones claniles se han castellanizado, aprovechando la semejanza entre denominación indígena y los apellidos castellanos. Así, la gente del segmento de la guacamaya utiliza el apellido Amaya, la gente del grupo del tigre utiliza el apellido León, las gentes de la sardina se apellidan Yépez, del nombre de una sardina *yepe*. Por su parte los nietos del rey zamuro usan el apellido Rey» (Ortiz, 1997, p. 407).

almacenados y transmitidos de generación en generación que se materializan en la tradición como corpus textuales. Los textos (orales, escritos, visuales, corporales) son un conjunto de elementos lingüísticos, semióticos o cadenas de significación organizados según reglas de construcción discursiva que se constituyen con el paso del tiempo en sistemas mnemotécnicos compactos que funcionan como un archivo de la memoria, puesto que involucran procesos de densidad histórica, como parte de capas subyacentes o subtextos condensados en símbolos. La palabra oral es una cadena de sistemas de signos compactos con diversas maneras de significar, y suele tomar la forma de una representación secundaria (mito, ritual, cuento, canción, escritura o artes, entre otras), convirtiéndose en un signo complejo con un significado cerrado, pero este no hace que pierda su posibilidad de polivocidad y por eso puede generar interacciones con otros sistemas semióticos. Entonces, el texto...

Se presenta ante nosotros no como la realización de un mensaje en un solo lenguaje cualquiera, sino como un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado» (Lotman, 1993b, pp. 19-20).

Así, todo texto es un código en donde se han sedimentado otros textos, y en ese sentido, el pasado de las culturas puede ser entendido con códigos en el presente o, por el contrario, elementos del presente pueden ser descifrados por códigos ahora olvidados y desconocidos o entrecruzados con otros códigos en el pasado. El proceso de comprensión de tales textos consiste en la reconstrucción de los códigos, partiendo del texto, para luego descifrarlo a partir de huellas e indicios, entre otras, entrettejidos en la maraña de signos y símbolos culturales trazados en y a lo largo de la historia y las relaciones y entrecruces sociales y culturales, «como generador de significado, el texto es, por principio, heterogéneo y heteroestructural» (Lotman, 2003, p. 3).

Los límites y las formas de la decibilidad (de qué es posible hablar, qué ha sido constituido como dominio discursivo, qué tipo de discursividad posee este dominio); los límites y las formas de la conservación (qué enunciados están destinados a ingresar en la memoria de los hombres por la recitación, la pedagogía, la enseñanza; qué enunciados pueden ser reutilizados); los límites y las formas de la memoria tal como aparece en cada formación discursiva (qué enunciados reconoce como válidos, discutibles o inválidos; qué enunciados reconoce como propios y cuáles como extraños); los límites y las formas de la reactivación (qué enunciados anteriores o de otra cultura retiene, valoriza o

reconstituye; a qué transformaciones, comentarios, exégesis o análisis los somete); los límites y las formas de la apropiación (cómo define la relación del discurso con su autor, qué individuos o grupos tienen derecho a determinada clase de enunciados, cómo la lucha por hacerse cargo de los enunciados se desarrolla entre las clases, las naciones o las colectividades) (AS, 169-171. DE1, 681-682) (Castro, 2004, p. 36).

La red de conceptualizaciones de las tradiciones chamánicas o campos conceptuales del chamanismo de esta región encuentra en los textos coloniales su reiteración y constituye textos mixtos, pues recoge los signos permanentes y circunscritos a las voces de la tradición oral de esa época, codificados desde las creencias y criterios de la evangelización. Esta codificación colonial la van incorporando en la práctica a los saberes y a los sujetos que cumplían el papel de portavoces de la tradición, es decir, chamanes y sacerdotes, entre otros. Por eso, los conocimientos tradicionales preestablecidos y sus formas de nombrarlos son el fruto de diferentes entrecruces y negociaciones de significados y la cadena de transmisión de estos conocimientos, de los conceptos y de las prácticas que se perpetuaron, son identificables en los textos coloniales, ya que, a pesar de la distancia cronológica, poseen convergencia con la tradición oral viva de los pueblos y están presentes en discurso en la voz del chamán⁶¹ en los tiempos actuales.

En este sentido, en este capítulo, se revisa el chamanismo como una praxis situada históricamente y al chamán y sus funciones como portavoz e intérprete de la tradición y su labor en la consolidación de corpus textuales, producto de una cultura matriz común y, desde ella, de unas especialidades chamánicas desarrolladas y entregadas para cada pueblo (tema del tercer capítulo) que en su perfeccionamiento les han permitido el bienestar a lo largo del tiempo. El chamanismo en estas regiones, como se irá notando, es intrínseco a su existencia. Así mismo, en este capítulo, se visibilizan desde los textos mixtos, por parte de los misioneros, los procesos de sincretismo y transculturación que presentaron las tradiciones espirituales y la manera de condensación textual de los conceptos y prácticas propias del chamanismo desde la acción ritual y las prácticas y técnicas chamánicas compartidas en esta región. Desde la tradición oral, interesa mostrar como existe una consolidación o un corpus textual que se ha tramitado, asegurando la perpetuación de este conocimiento hasta la actualidad. La tradición es la continua

⁶¹ Se usará el término general *chamán* y no *shamán*, pues es una fonologización de la palabra original y se usa para referirse a esta autoridad. «Recordemos que el vocablo "chamán" nos viene, a través del **ruso**, del **tunguso shaman**. La explicación de este término partiendo del **pali samana** (sánscrito *çramana*) –por mediación del chino **cha-men** (simple transcripción del vocablo pali)– y aceptada por la mayoría de los orientistas del siglo XIX» (Eliade, 1976, p. 378).

invención dialógica⁶² desde los conocimientos profundos, en función de su tiempo y de su devenir en la existencia.

2.2 El chamán como enlazador de mundos

El chamán es el mediador entre mundos, entre los ejes del mundo; enseña los entretreídos entre estos. Se encarga de arreglar el mundo, los niveles de manejo de este y de ampliar y transmitir el conocimiento, por eso piensa desde el origen las cosas del mundo, pues todas poseen una constitución espiritual⁶³ particular. Todo pensamiento es una fuerza que permite descifrar y comprender el origen anterior a la humanidad, de esa fuerza se gestan los caminos de conocimiento y por tal motivo, el chamán posee la «capacidad de actuar en la dimensión espiritual del mundo gracias al poder del pensamiento, el cual se entiende como una fuerza invisible que se expande por el mundo y que permite recorrerlo» (Arhem *et al.*, 2004, p. 88). Mediante las técnicas del éxtasis, su espíritu transita entre mundos y se encarga de las negociaciones y arreglos con los chamanes espirituales de esos otros mundos. Las técnicas son un camino fundamental para acceder a estados ampliados de conciencia que posibilitan percibir otros mundos en donde está situada la enfermedad, la curación y la posibilidad de producir pensamiento para el manejo del mundo, es decir, para la generación y preservación de la vida; señala Eliade que «el chamanismo es justamente una de las técnicas arcaicas del éxtasis, a la vez mística, magia y religión, en el sentido más amplio de la palabra» (Eliade, 1976, p. 16).

La función fundamental del chamán es ser intermediario entre mundos y, desde los equilibrios, arreglarlo para asumir cambios y transformaciones continuas, puesto que «el papel del chamán es el de restablecer los equilibrios, ecológicos, climáticos y a veces sociales. En principio actúa no por él mismo. El chamanismo es entonces una verdadera institución social» (Perrin, 1996, p. 9). Este saber se expresa como conocimiento chamánico que se hace evidente en las especialidades de saber y se expresa en el ritual.

El chamán, como autoridad, está investido de rituales y «trae consigo los roles o papeles sociales (quién está en condiciones de decir qué) y de las formas de inscripción (cuál es la materialidad en la cual se inscriben los actos dicentes)» (Mignolo, 2011, p. 91). No se hablará del chamanismo en el sentido de curanderismo o éxtasis, pues la

⁶² En las culturas indígenas de esta región, la tradición es una invención dialógica, pues no opera el sentido de contradicción, sino de complementariedad y reciprocidad entre diferentes. El papel de la palabra oral es fundamental, pues permite una continua movilidad.

⁶³ El diccionario Webster define el espíritu como «el principio animado y vital; lo que da vida al organismo físico en contraste con sus elementos materiales; el sople de la vida».

adscripción exclusiva a estos elementos limita, para el caso de los sikuanis, la comprensión más amplia del conocimiento chamánico. La complejidad del fenómeno reside justamente en que el chamanismo es una práctica de saber, no solo una técnica en donde se entra en estados extasiáticos, y el chamán viaja desde su fuerza espiritual entre mundos. Aquí interesa dar cuenta de las interrelaciones entre la dimensión cultural del chamanismo ubicado dentro de la cosmovisión que implica lugares epistemológicos, la dimensión social e histórica en la región de la selva y los llanos y la dimensión humana y su relación con lo sagrado en la manifestación chamánica. A diferencia de los autores que han escrito sobre chamanismo desde el siglo anterior, centrado en un chamanismo extasiático (extático), entendido como técnicas arcaicas del éxtasis (Eliade, 1976) y centradas en la noción de posesión, el chamanismo de esta región entiende los espíritus y lo espiritual como mundos de conocimiento y al chamán como intermediador entre los mundos y los chamanes espirituales de esos mundos, sirviendo como un soporte fundamental de la vida y del bienestar colectivo en esta región. Esa intermediación es conceptuada como el acto de «arreglar, equilibrar o curar el mundo». Por eso, es pertinente aclarar la noción de posesión, sobre la cual han gravitado algunas creencias del chamanismo:

Se distinguen tres tipos principales de posesión, de acuerdo con la relación entre el sujeto y las entidades que él domina o que lo dominan:

1. *Cultos estáticos*: el sujeto es poseído involuntariamente por los espíritus.
2. *Chamanismo*: el sujeto (que, en este caso, es un «operador») domina los espíritus según el querer de su voluntad.
3. *Hechicería*: el operador que domina a los espíritus dirige a estos últimos contra el sujeto pasivo, que será poseído por ellos incluso contra su voluntad (Couliano, 1994, p. 30).

De la misma forma, la literatura científica sobre ese tema ha dado cuenta de la noción de éxtasis entendido como:

El verbo griego *ex-istáno* (*existáo, existemi*), de donde deriva el sustantivo *ek-stasis*, indican en primer lugar la acción de *desplazar, llevar fuera, cambiar una cosa un estado de cosas*, y después las acciones de *salir, dejar, alejarse, abandonar* (y también: *ceder, renunciar, evitar, etcétera.*). El elemento semasiológico común a toda la familia lexical es de *separación* y, a veces, el de *degeneración*. El sustantivo *ek-stasis* significaría, por lo tanto, *desplazamiento, cambio, desviación, degeneración, alienación, turbación, delirio, estupor, excitación provocada por bebidas embriagantes*. El campo semántico

relativamente amplio de la palabra se ajusta a la idea de *disyunción*, con la implicación psico-sociológica de: «salir de los marcos que regulan, en determinadas circunstancias históricas, los criterios de la normalidad» (Couliano, 1994, p. 25).

En esta vía, la idea de posesión involucra una acción activa o pasiva de causa-efecto que instrumentaliza la noción de espíritu (y de espiritualidad), y estas nociones fijan los saberes, los conceptos y formas de ver el mundo a unas textualidades en donde se presentan dicotomías: hombre/naturaleza, sujeto/objeto, cuerpo/alma y cuerpo/mente, todos señalados como objetos y no como procesos. Esa comprensión conceptual de espíritu mediante una técnica, en donde un sujeto opera o es operador de fuerza en su sentido de instrumentalización y máquina, no permite entender el éxtasis como una transición o como un proceso dialógico entre *éthnos*⁶⁴ (gentes) en donde existe una reciprocidad, codependencia y complementariedad entre mundos y en donde el tejido es mayor que cada una de las partes (Bateson, 2002). En este sentido, la comprensión de la entrada a esas otras dimensiones del mundo se realiza de forma instrumental, desconociendo y señalando esas otras formas de cognición cultural y de pensamiento divergente y suprime los lugares epistémicos en donde están asentadas estas tradiciones.

La amplitud y complejidad del fenómeno chamánico es un asunto que, en el marco de sociedades como las amazónicas y las llaneras con múltiples contactos interétnicos, crean una diversificación, tanto de los conceptos ligados a la cosmovisión, como de los conocimientos chamánicos, los métodos, las prácticas y técnicas y las funciones que estos desempeñan. Es por eso que la reducción del chamanismo a un sentido de técnica no deja ver ni entender el sentido complejo de su práctica. El chamanismo es una práctica de pensar, de saber y saber-hacer vinculado a usos rituales de plantas maestras y a técnicas extasiáticas que permiten mantener los equilibrios físicos y espirituales. Es un conocimiento profundamente codificado y encriptado por la cultura y la tradición en donde las técnicas se encargan de la mediación de los saberes profundos y complejos. A este tejido de saberes se le denomina la red de conceptos del chamanismo.

La reducción de los conceptos del chamanismo se inicia en la época colonial, fruto del proceso de reordenamiento y difusión de los discursos científicos y filosóficos ligados

⁶⁴ En la Grecia antigua, «*étnhos* no se dice solo de hombres, sino también de animales, de abejas» (Benveniste, 1983), entendido no como pueblo, sino como poblamientos. En esta vía, este concepto se asemeja a la concepción que tienen estos pueblos indígenas de los otros seres y sus mundos de existencia; por eso se habla de gente jaguar, gente anaconda, gente nogal, gente piedra, gente estrella. Cada mundo tiene su gravitación, su peso o densidad. En ese sentido, este mundo está poblado de multiplicidad de seres, existencias y poblamientos con sus diferencias gravitacionales.

a la expansión colonial de Occidente, en donde primaron los procesos de individuación, mecanización y racionalización instrumental y las dicotomías ya señaladas que convirtieron la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control y establecieron una lógica del pensamiento moderno que fijó unas formas de relacionarse el colonizador y el colonizado (Maldonado-Torres, 2007). Por eso, la carga colonial de los discursos sobre estos saberes va a simplificar su espectro ligado a las creencias de la época; esto posibilitó la deformación, la desacreditación y el desalojo de las prácticas y de la red de conceptos. Realizar una aproximación histórico-cultural a la tradición del chamanismo sikuni permite comprender como este sistema mágico espiritual arraigado en la tradición oral y en el sistema cognitivo correspondiente tuvo la capacidad de mutar sin perder el principio orgánico de constitución del saber. Esto está ligado a que en la región el chamanismo fue y es el centro de la existencia, así que los chamanes ancestrales constituyen sus saberes como procesos que emergen continuamente, no desaparecen, se invisibilizan y se recuperan de lo inmaterial. Por eso en estas culturas las tradiciones espirituales son el centro constitutivo de estas; por eso, los conocimientos de estos chamanes vueltos dioses fueron y son un principio activo del pensamiento y del bienestar colectivo.

En esta perspectiva, el chamán obró como portavoz e intérprete de la tradición y, tanto en la actuación como en el proceso de poner en juego el saber, fue recreando su conocimiento y, por ende, reordenando el mundo. «El chamán es una persona socialmente reconocida. Se pone en un estado de receptividad al mundo otro cuando se lo piden. Interviene a la demanda, para dar sentido a tal evento y para actuar sobre él» (Perrin, 1996, p. 9). El chamán es una persona excepcional⁶⁵ que se entrega a un saber especial cuidado y transmitido por un preceptor, un maestro, que le otorga unos poderes especiales, entre ellos el manejo de los estados extasiáticos o estados alterados de conciencia⁶⁶, y el conocimiento y manejo de estos mundos invisibles o realidades alternas le permite de forma consciente hacer perceptibles estos mundos con su respectiva traducción. De esta manera y bajo un aprendizaje integral de la relación entre cuerpo y espíritu, se le confiere

⁶⁵ Esto se señala como un don y se manifiesta en primera instancia por la fuerza de su espíritu y la capacidad del cuerpo para resistir instantes inciertos que lo obligan a atravesar mundos de forma inconsciente. En ese sentido, el don es «la posesión de atributos intrínsecos a su ser que se develarán en algún momento de su vida a través de sueños, visiones, apariciones, la muerte temporal, claras manifestaciones de la capacidad de entrar en comunicación con divinidades» (Fagetti, 2015, p. 9).

⁶⁶ Con plantas maestras, en el dominio del sueño, en la vibración de instrumentos musicales, en el manejo de la respiración o el dominio de técnicas corporales, todas ellas experimentadas por hombres de conocimiento (el ingreso y potencialización del hemisferio derecho del cerebro).

la capacidad de dominio de su espíritu para transitar por el cosmos, conocer, «sentir, aprender y entender» (Gaitán, C., 2022) y viajar por los niveles de estos mundos, ya sea los del submundo y sus entes, los de este mundo y sus dimensiones espirituales o los niveles del mundo de lo celeste y sus espirituales, cada uno con su nivel de gravitación y densidad. En ellos, dialoga con los chamanes espirituales de esos mundos para captar energías, usarlas para su bienestar o el de la comunidad o para generar alianzas de aprendizaje y dominio de esos espirituales.

Los saberes extasiáticos permiten el aprendizaje del ingreso a un estado de trance y de las formas, técnicas e intensidades, pero es por la experiencia y la experimentación en estos estados y mundos, que le otorgan un saber acumulado por los ancestros y expresados en una tradición chamánica, que se le permite el conocimiento profundo de esos mundos. La transmisión de esos conocimientos, del manejo y negociación con los espirituales se constituye a partir del estudio con las plantas maestras o el ingreso a los estados extasiáticos, y cada pueblo y tradición chamánica define sus necesidades y la ampliación de los saberes. Eso hace que sean especialistas de ese conocimiento y que dominen la red de conceptos chamánicos para el manejo y equilibrio de su territorio, de los seres y mundos que lo habitan, entre ellos los humanos, todo esto, en reciprocidad con el cosmos.

El chamanismo es una esfera de articulación de las culturas en su sentido ritual, simbólico y práctico, y desde este orden tradicional, el chamán, apoyado en las plantas maestras, incorporó el conocimiento de otros pueblos —también el no indígena— para ampliar su campo de conocimiento. Al revisar las nociones cosmogónicas que subyacen a las prácticas de saber de chamanismo sikuani, permite entender la antigüedad y continuidad de las prácticas espirituales ubicadas dentro de un marco histórico y comparativo con tradiciones con las cuales los sikuani comparten una matriz cultural. El chamán y el chamanismo sikuani participaron y estuvieron imbuidos en redes de saber más amplias, y su constitución en los tiempos contemporáneos o su amalgama reunió una multiplicidad de voces que hizo que sus saberes chamánicos se expresaran como un tejido de diferentes tradiciones en donde se compartían formas de saber, de narrar y de sentir con otras tradiciones míticas. La comprensión de ese saber es justamente uno de los fundamentos de esta escritura. El chamanismo sikuani expresado en la danza contiene una diversidad de eventos, acciones y saberes, luego su complejización permite entender al chamán más allá del acto curativo o, por otra parte, entender el acto curativo como una totalidad compleja en donde la integralidad de la vida se desenvuelve.

Aparte de su notable valor de sobrevivencia, quizás el hecho histórico más interesante acerca del chamanismo es éste: puede o no constituir el sistema religioso completo de un grupo, y el chamán puede haber llegado a coexistir o incluso a confundirse con sacerdotes sacrificadores [...] pero donde quiera se manifiesta hoy en día el chamanismo, aún en forma de vestigios, es probable que sea con una *Weltanschauung* y una cosmología algo similares, con técnicas semejantes y en ocasiones hasta con símbolos parecidos, si no en detalle, al menos en el significado subyacente. No me gustaría ser mal entendido en este punto, pues como a menudo lo han hecho notar los estudiosos del chamanismo, las manifestaciones abiertas de éste pueden diferir incluso dentro de un área cultural más o menos homogénea o dentro de una población estrechamente relacionada. Lo que aquí nos importa no es tanto lo específico cuanto algunos de los supuestos fundamentales del chamanismo como sistema para tratar con problemas universales de la humanidad (Furs 1973-1974, p. 39, citado por Sharon, 1998, p. 195).

Se comprende la transmisión de tradiciones y creencias en el transcurso del tiempo. Estas sufren modificaciones, como parte de procesos de colonización e interpretación de comunidades discursivas, y mantienen elementos comunes heredados de tradiciones chamánicas o reelaboradas a partir del contexto histórico, que involucraba, en algunos casos, cambios en la tradición espiritual a partir de una «sutil inversión energética de su sentido» (Warburg, 2010, p. 4) para adaptarse a las formas discursivas de sus tiempos, asegurar la permanencia de conceptos y prácticas (núcleo duro) y conservar conexiones entre las narrativas del pasado y la comunicación oral en el presente. Esa fuerza espiritual emanada del origen⁶⁷ se convierte en acción (ritual) y cuerpo físico y performado en la palabra viva, es decir, adquiere una condición textual que se va a reanudar como ley de origen en *salinei liweisi*, palabra antigua.

⁶⁷ Se habla de origen en sentido de la situación o estados y los seres que permitieron el desarrollo de algo. De ahí viene la ley de origen. En ese sentido, el origen no es estático, sino dinámico, pues en él siguen existiendo los estados. Lo que permanece es el estado de conciencia en donde, por la impecabilidad, se logró llegar al ascenso en esos mundos. Si se piensa el origen en el sentido de fijación, que es lo que hace la escritura y la tradición letrada, se ensombrece esta noción como un estado o situación que es propia de las tradiciones orales. Por eso, estas siguen pensando y volviendo al origen, pues es un estado inmaterial y eterno, no estático, en donde se desenvuelven las fuerzas dinámicas del origen como hechos espirituales vivos y actuantes. La impecabilidad es importante, pues en el chamanismo se traduce como un acto de poder que permite cargar el espíritu y el cuerpo de fuerza o energía inmaterial de lo celeste, con su peso y su gravitación leve, por la capacidad del chamán de pensar y de hacer conciencia de la enfermedad, su enfermedad, sanarla y poco a poco hacerse imperceptible hasta que su paso por este mundo se vuelve palabra de consejo, es decir, una memoria viva. El origen nunca está atrás, siempre está presente; en ese sentido, la carga del pasado es una fijación de la historia que incorpora la fuerza y la gravedad de la muerte, de la enfermedad y del submundo. Por eso se carga de un peso que es inconveniente, pues requiere de mucha fuerza energética para ser recuperada como instante vital del recuerdo.

La persecución forzó a la clandestinidad estas prácticas; su persistencia hasta el presente se debe a la tradición oral y a la continuidad y transmisión de marcos textuales que mantuvieron la red de conceptos y de sus prácticas en manos del chamán soportados en repertorios orales de mitos, rituales y cantos, entre otros, manteniendo buena parte de la red de significados sobre la cual reposa el chamanismo de esta región. El papel de intermediación entre mundos lo involucró en una apertura epistémica de comprensión, aceptación, adaptación y negociación de ese otro mundo (el del colonizador) y su arreglo exigió habilidades chamánicas para pensar este nuevo mundo y mantener la tradición. Su nombramiento como «médico de indios» es solo una adaptación a ese nuevo orden mundial que comenzó a prefigurarse en la Colonia y que hacía énfasis en la materialidad de las cosas desde una lógica segmentable, es decir, científica.

Por eso, en este capítulo interesa argumentar el peso de esos imaginarios, a sabiendas de que la extirpación de idolatrías no hizo total mella en sus creencias, sino que produjo procesos de transculturación⁶⁸, varios sincretismos, sobre todo, después de los procesos de domesticación y sedentarización, limitación del territorio y con ellos, la posibilidad de retenerlos para evangelizarlos y cristianizarlos. Frente a esto, la figura del chamán o médico tradicional actuó de manera continua para mantener las tradiciones espirituales propias. Más que mostrarlos como víctimas, interesa señalar la capacidad de dialogicidad, pues, aunque la narrativa insiste en señalarlos como sujetos de la acción evangelizadora y objetos de la colonización, ellos implementaron estrategias de respuesta frente a la negación de sus saberes. Este texto busca, en los relatos, la presencia de ellos, de sus saberes y de su cosmovisión en la negación que produjo el otro colonizador. *Ad portas* del infierno, los curanderos fueron empujados con normativas y discursos para ser eliminados física y espiritualmente de este mundo. Vivieron ese infierno a manos de la persecución de los misioneros que los señalaban desde la voz de colonizadores y mestizos y ante sus congéneres, como diablos. Un infierno creado a imagen y semejanza de los misioneros, de su imaginario medieval, impuesto como parte del sueño colonizador. Pero el infierno vivido fue diferente y estaba ubicado en este mundo. Era el infierno real,

⁶⁸ El concepto de transculturación es introducido por Fernando Ortiz en el libro «Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar», de 1940. La transculturación es «una forma de contacto cultural que, lejos de ser pensada como una relación unilateral y unidireccional establecida entre una cultura hegemónica o dominante que actuaría como donadora y una cultura subordinada o dominada que resultaría receptora, es pensada como una interacción creativa entre las distintas entidades que se encuentran, y da como resultado procesos dinámicos de selección, interacción, transformación y creación entre ambas, hasta llegar incluso a la generación de una nueva entidad que comprende creativamente elementos de las dos instancias previas al contacto» (Szurmuk y McKee, 2009, p. 277).

soñado, instaurado y deseado por los misioneros. No era su infierno, como no era su diablo, sí el de los pecadores, producto de su pecado original y de su terrorífico infierno. Por eso y para ellos, el infierno es un espacio, una dimensión o mundo creado por los cristianos en donde solo habitan estos.

2.3 Entretejiendo mundos: la Colonia y el nuevo orden

La construcción de un imaginario negativo sobre estos saberes —o más bien sobre las prácticas de saber del chamanismo en los Llanos Orientales— constituyó uno de los centros fundamentales en el proceso de «extirpación de idolatrías» y como parte del avance colonizador, en donde España se estableció como el baluarte del catolicismo europeo y a su llegada a estas tierras figuró en su papel de redentor frente al «paganismo indígena». El ataque a las prácticas espirituales implicó la circunscripción de narrativas que permitieran la desarticulación de las instituciones propias, la ruptura de las redes de saber y de los intercambios y alianzas entre pueblos y la disolución de las economías propias. Al ser una tarea tanto económica como espiritual, se empleó el aparato inquisitorial para la consolidación y unificación del reino bajo las banderas culturales del catolicismo, con la necesidad en América de prevenir la llegada de herejías y combatir las que ya se habían instalado. En ese sentido, varios de los fundamentos de la Santa Inquisición se usaron para «la destrucción de las religiones indígenas» (Duvols, 1977) y la transformación cultural y su inserción en la vida colonial. Las prácticas y los conceptos de la «extirpación de idolatrías» ligadas al demonio eran un lenguaje cotidiano de los conquistadores y colonizadores y sus antecedentes se encuentran en la supervivencia medieval de un mundo mítico que asume la brujería y la hechicería a partir de la posesión.

En los textos de historia de la brujería, se sostiene que el concepto de hechicería es una idea muy antigua perteneciente a la cultura popular, a la gente del pueblo, principalmente de los centros agrícolas, que creían en el maleficio causado por hechiceras. La hechicería, la curación y la adivinación formaban parte de una magia practicada por sectores grandes de la población, y tenía un respaldo empírico. Su fin era práctico, inmediato y material: curar, enfermar, atraer la buena suerte, enemistar o enamorar. Ésta era la magia llamada baja y fue la magia perseguida.

En cambio, la magia alta, que incluía la astrología, la alquimia y en un primer momento la nigromancia, era una magia culta. Tenía un fuerte respaldo teórico filosófico

y eran las élites, como los clérigos y los médicos, las que la practicaban. Su fin era espiritual: el conocimiento de Dios. Se la consideraba tanto una magia natural que operaba con base en propiedades ocultas, así como una magia sobrenatural que sólo apelaba a los espíritus benignos. Esta magia, que luego daría lugar a la ciencia moderna, no fue perseguida (Graf, 2008, p. 18).

Por medio de la gestación de una narrativa institucional sobre estos saberes, se buscaba ejercer un control sobre las capas inferiores, sobre sus saberes y creencias, así como normatizar la vida en sociedad en los pueblos y villas. Con esto, se desplazaban estos saberes de los sectores populares, y su control lo asumían las instituciones medievales en manos de la Corona. En este sentido, los teólogos medievales europeos se encargaban de instaurar una textualidad oficial que circunscribía estos saberes a una doctrina institucional sobre los mismos.

Más precisamente, las indagaciones fundamentales de J. Hansen han mostrado como la imagen de la brujería diabólica, con todos sus accesorios —pacto con el diablo Sabbat, profanación de los sacramentos— fue elaborada entre mediados del siglo XI y mediados del siglo XIII por teólogos inquisidores que poco a poco, la difundieron en toda Europa y después del otro lado del Atlántico a través de tratados, prédicas y figuraciones (Ginzburg, 2005, p. 17).

Así, las prácticas médico-mágicas cotidianas son redefinidas con nuevos elementos morales, y pasan a ser enunciadas como cosas de curanderos, embaucadores y supersticiosos. En esta vía, los discursos empleados para la persecución de los saberes populares en Europa, como parte de una conducta moral superior a la cual deben llegar los incultos, son aplicados para los procesos de colonización en otras regiones diferentes a su población y se amplifican para la expansión del dominio colonial y espiritual en las regiones colonizadas; esto conlleva a la implementación de unas políticas globales de expansión de un modelo económico, político, social y espiritual. Silvia Federici (2015), refiriéndose a los trabajos de Irene Silverblatt y Luciano Parinetto, advierte que el discurso de «adoración al diablo» paralelo a la negación de saberes tuvo una fuerte influencia en el proceso de colonización en este continente:

Ambos trabajos demuestran que, también en el Nuevo Mundo, la caza de brujas constituyó una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. También fue una estrategia de acercamiento que, según el contexto, podría consistir en acercamiento de tierras, de cuerpos o relaciones sociales.

Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y como tal la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio (Federici, 2015, pp. 347-348).

Para los territorios de selva y llanura, la llamada caza de brujas⁶⁹ y la noción de demonio que poseen los misioneros va a servir —como en los Andes— de «padre nutricio de la idolatría», pues según el jesuita Diego de Acosta, «después de la llegada de Cristo y de la expansión de la Iglesia en el Viejo Mundo, se refugió en las Indias, donde a reinado como dueño absoluto hasta la llegada de los españoles» (Duviols, parafraseando a Acosta, 1977, p. 25). Como se ha argumentado, esto formaba parte de las ideas culturales preexistentes tanto en la oralidad de los conquistadores como de los sectores cultos europeos y posibilitó la construcción de un imaginario nuevo con relación a sus conquistados y le dio al mundo ignoto la forma de su universo. Es importante apuntar que, en los primeros años de evangelización, existieron dos métodos de conversión de los indígenas: uno sostenido por el fraile dominico Bartolomé de las Casas que consideraba la necesidad de tratar a los indígenas en igualdad de condiciones, teniendo como fundamento el discurso de Jesús. Por su parte, el sacerdote católico Juan Gines de Sepúlveda, siguiendo el discurso de Aristóteles, consideraba natural las desigualdades sociales y culturales entre los seres humanos y este argumento justificaba su señalamiento de los indígenas como infrahumanos, permitiéndole a su vez justificar la conversión de estos como parte de una guerra en contra de los bárbaros y sus «creencias e idolatrías». Esta visión sobre los indígenas fue impulsada previamente por el fraile Juan Ramón Pané en su «Relación acerca de la antigüedad de los indios»⁷⁰.

Yo, Fray Ramón, pobre ermitaño de la orden de San Jerónimo, por mandato del ilustre señor Almirante y virrey y gobernador de las Islas y de la Tierra Firme de las Indias,

⁶⁹ Por su parte, *bruja* fue un concepto creado en Europa precisamente por las élites cultas en los siglos XIV al XVII, mediante la transformación del concepto de hechicera, al cual se incorporó a la idea teológica de que los males que causaba se debían a la existencia de un pacto con el Diablo, o por el poder que este les otorgaba. De acuerdo con esta idea, era el ser maligno quien le enseñaba a la bruja qué fórmulas pronunciar, qué objetos utilizar y cómo manipularlos para producir los maleficios. El concepto de bruja también se nutrió de las tradiciones populares en algunos países de Europa, como las creencias sobre las mujeres o espíritus femeninos que volaban junto con las almas de los muertos.

Estas eran dirigidas por Diana, y repartían bendiciones como recompensa por la hospitalidad que les era brindada. Las creencias populares fueron vistas por las élites intelectuales como supersticiones paganas y como ilusiones engendradas por el Diablo en las mentes de la gente del pueblo para apartarlas de la verdadera fe. Desde el siglo XIII, las élites comenzaron a mezclar la creencia en las mujeres voladoras benéficas, con la de mujeres voladoras antropófagas o malignas, y a sustituir a Diana por el Diablo (Blázquez, 2008, p. 18).

⁷⁰ Considerado el primer libro escrito en tierra americana en una lengua europea. Este fue terminado de redactar en 1498.

escribo lo que he podido saber y entender de las creencias e idolatrías de los indios, y de cómo veneran a sus dioses. De lo cual ahora trataré en la presente relación.

Gozaba de cada uno, al adorar los ídolos que tienen en casa, llamados por ellos cemíes, observan un particular modo o superstición (Pané, 1988, p. 3).

Como se irá detallando, en esta región el argumento de Sepúlveda tuvo mayor receptividad y por eso, desde el inicio, el proceso de conversión se planteó como una guerra contra las idolatrías, cuya manifestación más evidente fue el exterminio de sus deidades. Los colonizadores consideraron que esto iba a facilitar la conversión y civilización de los «indios» y, por eso, las primeras acciones consistieron en quemar en la hoguera a los ídolos locales, si los había, o sojuzgar a sus «sacerdotes» y a sus tradiciones espirituales por no corresponder a las católicas. A partir de 1536, época en la cual se introduce la Inquisición⁷¹ al continente, los enunciados de «infieles», «caníbal», «bárbaro», «idólatra» y «adoradores del Diablo» se introducen como norma social y valor cristianizante. Desde 1550, la Corona española redirige sus esfuerzos en territorio americano y funda la política de las reducciones de indios. En esta misma vía y como apoyo al proceso colonial, se lanzan las campañas antiidolatrías en Perú, en 1560, y ratificado en el Consejo eclesiástico de Lima, en 1567, que dictaminó que los sacerdotes debían «extirpar las innumerables supersticiones, ceremonias y ritos diabólicos. También debían erradicar la embriaguez, arrestar a los médicos-brujos y, sobre todo, descubrir y destruir los lugares sagrados y los talismanes» (Williams, 2018, p. 54). Estas campañas contra las idolatrías fueron comunes en el proceso colonial para ser ejecutados por sacerdotes y por misioneros, como representantes de la Iglesia y de la Corona: en la...

Real Cédula del 30 de diciembre de 1571, los indios dejaron de pertenecer, en cuestión de fe y de moral, al fuero inquisitorial y pasaron a hacerlo del episcopal. Esta real cédula fue promulgada nuevamente por Felipe II el 23 de febrero de 1575. Hasta esta promulgación, cualquier cristiano residente en América estaba bajo su jurisdicción —en México quemaron indios por delitos de herejía—, en adelante solo lo estarán los cristianos viejos y las personas contra quienes se procedía en España, o sea, las que pertenecieran al mundo conocido antes de 1492, del cual, por supuesto, hacían parte los negros [sic] (Ceballos, 1995, p. 54).

⁷¹ La institución inquisitorial fue creada para perseguir a los herejes y reprimir la herejía y tuvo un proceso de gestación, tanto en sus prácticas y técnicas de juzgamiento como en su dispositivo discursivo de aproximadamente cinco siglos. Inicio persiguiendo religiones antiguas de carácter popular que les permitió erigir un cuerpo religioso imperial.

En el contexto de la Nueva Granada, los jesuitas criollos neogranadinos que evangelizaron estas poblaciones venían de la escuela de la Ratio Studiorum y en esta medida, su aprendizaje científico estaba definido por el humanismo renovador del Renacimiento, por lo cual comprendían que el acceso a los mundos de los indígenas se realizaba teniendo como mediación la lengua de los pueblos, y esta puerta de entrada facilitaría el misional institucional que era la propagación de la fe y la protección del territorio. La escuela de formación neogranadina tomaba como referencia la escuela jesuítica italiana, que, al gozar de una larga tradición de filología clásica y de estudios bíblicos, entendía la importancia del estudio y reconocimiento de otras lenguas —como el latín, el griego, el hebreo y el sánscrito, entre otras— y de la gramática y escritura de estas, como parte de un conocimiento crítico y humanístico. En esa medida, el jesuita que era enviado a los campos misionales adaptaba una concepción global del mundo a partir del aprendizaje de un modelo cultural paradigmático y desde ese marco diseñaba el «mundo nuevo del rey República».

Por eso, al centrar sus esfuerzos en el aprendizaje y descripción de las lenguas nativas como parte de un interés cierto por las lenguas y su comprensión de los mundos indígenas, su función era la de producir textos comprensivos que tradujeran las visiones de los pueblos para «de esta forma dar respuesta a las exigencias de las nuevas cristiandades mediante la publicación de gramáticas, diccionarios y otros tipos de textos requeridos para la correcta evangelización» (Fajardo, 2015, p. 46). Entonces, las lenguas servían para asomarse a los universos míticos y así poder reducirlos a las prescripciones evangelizadoras. Los relatos misionales integrados en historias misionales, memoriales e informes son fruto de la labor misional en extensas áreas de los llanos orientales y occidentales (hoy en día, correspondiente a los llanos colombo-venezolanos), en parte de la selva amazónica (ríos Negro y Casiquiare) y el Caribe, con una vastedad territorial integrada por diferentes ecosistemas y en un escenario multiétnico y plurilingüe que puso a prueba el saber lingüístico de los misioneros, pues:

No hay duda de que las lenguas del Orinoco son muchas, si se habla en general, ya que no hay tribu salvaje que no tenga una lengua particular y distinta de las otras indias en muchas cosas. Es, por consecuencia, enormísima la fatiga que es necesaria para aprenderlas. Pero no es todo el mal. Cuando después de mucho esfuerzo se sabe finalmente una lengua, con ella no se puede servir sino a muy pocos salvajes que la hablan. De querer servir a otros, una vez aprendida la primera, es preciso volver a sudar para saber también otras (Giliĵ, 1965 [1782]).

En este escenario, los informantes y traductores eran indígenas de las reducciones, preferiblemente indígenas que supieran muchas lenguas, entre ellos, los llamados *makos*, pues al estar viajando, estos conocían un mundo amplio de lenguas y culturas: «intervinieron, como es costumbre, los sirvientes de los misioneros, que por lo común son inteligentes y dueños de muchas lenguas» (Gilij, 1965 [1782]). En este sentido, los relatos misionales retratan saberes de los pueblos indígenas a partir de comparaciones entre las tradiciones de estos pueblos y teniendo como referente para su escritura los pretextos de su propia cultura. Estas narrativas relatan lo traducido por sus sirvientes indígenas, quienes, al participar del sistema de intercambio prehispánico común en estas regiones, estaban obligados a saber varias lenguas, ya sea por su tradición nómada que posibilitaba la convivencia con otros pueblos indígenas o por su papel de nómadas reducidos al sedentarismo, que siendo bilingües eran fruto de la mezcla racial de diversas etnias. Esta experiencia cultural propia de estas regiones se sumaba a la vivencia del misionero bajo el principio de la *Ratio Studiorum*, que implicaba instalar los relatos en una linealidad narrativa, amparados por una memoria moral de lo bueno y lo malo, en términos de experiencia acumulada bajo su propio signo evolutivo, con el propósito evangelizador y civilizatorio.

En esta perspectiva, la experiencia del otro se narra en los textos coloniales a dos voces y dos tiempos: el del indígena *mako* y sus nociones y matrices culturales y la del misionero evangelizador envuelto dentro de una tradición escrita. La escritura de estos textos se realizaba tiempo después desde sus recuerdos, apoyados en sus propios apuntes o con relatos de otros misioneros y con el propósito específico de ser textos encargados por la Corona y/o el servicio papal. Al ser usado en un marco moral y dentro de una tradición escrita, los textos coloniales construyen una imagen difuminada y terrorífica del chamán como auxiliar del diablo y adorador del demonio. Los textos de los misioneros⁷² refieren a los médicos tradicionales como:

Indios taimados y parleros, de quienes se dice que tratan con el demonio; pero también es cierto que los más de los que tienen esta familia (que ellos mismos hacen crecer cuanto pueden) como apunte ya, son embusteros, se precian de lo que no hay y se fingen muy amigos del demonio, por su interés por sobresalir y ser temidos del resto del genio, para que no les nieguen cosa alguna de las que se les antoja, como realmente sucede; [...] a

⁷² «En este contexto, podemos afirmar que el compromiso que contrajo la Compañía de Jesús con la monarquía hispana se puede sintetizar en los siguientes pasos: el misionero debía convertir al indígena en súbdito del rey de España, en ciudadano de un municipio, en beneficiario de un futuro mejor y a la vez dotarlo de la lengua de Castilla y hacerlo hijo de la Iglesia católica» (Fajardo, 2015, p. 31).

los tales, en una nación llaman Moján, en otras Piache, en otras Alabuqui, etc. (Gumilla, 1994, p. 191).

2.4 Médicos de indios, brujos y hechiceros

En los primeros textos coloniales predomina el prejuicio que se tiene sobre los indígenas como no humanos, salvajes e incivilizados, y en estos, los misioneros van a insistir sobre el imaginario popular que se tiene de la brujería, asociada con el «enemigo común». Este discurso, al repetirse con insistencia y en relación con el chamán, logra su cometido, vincularlo con el demonio en todas sus acciones, bien por beneplácito o por desconocimiento: «Desde pequeños (y Dios sabe con qué medios diabólicos) van todos a la escuela y son instruidos los muchachos en el arte de curar por algún piache famoso» (Gumilla, 1994, p. 91). Al hacer énfasis en los «medios diabólicos» y pasarlo al plano sobrenatural, «Dios sabe», deja en sospecha la manera como los mismos curanderos llegan y siguen la tradición, pues estos, que también son «pueriles», desconocen las fuerzas que los pusieron en ese camino, «quién sabe con qué medios diabólicos» (ib., p. 91). El desconocimiento que supuestamente tiene el chamán de la tradición que le entregaron lo hace ignorante.

La función de los misioneros no era eliminar a los curanderos, sino más bien convertirlos, pues no se trataba de exterminar a los herejes, como no se trataba de eliminar las brujas, a menos que, en su criterio, ellas se opusieran; la tarea era volverlos buenos católicos y es esta la consideración que tenía la Iglesia con los indígenas. De acuerdo con la Real Cédula del 30 de diciembre de 1571, estos no pertenecían al fuero inquisitorial y por ello, en su estado pueril, la tarea era transformarlos, alejarlos del pecado. Por ello, en esta región se emprendió una tarea de domesticación pedagógica. En tal medida, es interesante señalar que existe un reconocimiento sobre la práctica médica como saber útil, «arte en sí muy laudable» (Gumilla, 1994, p. 99), pero el chamán, solo él, va a estar siempre relacionado con el estereotipo de la brujería y esta con el «enemigo común».

Si luego a la medicina, arte en sí muy laudable, añaden la muy infame de brujerías o de trato con el enemigo común, lo diremos después. Que a los específicos saludables de los cuales tanto abunda el Orinoco algunas veces unan por odio venenos poderosos, queda ya dicho arriba. Los piaches empero, como gente que dispone los remedios y los prepara todos ocultamente, no solamente son envenenadores, sino también brujos, a mi parecer (Gumilla, 1994, p. 99).

Tal consideración sugería que los misioneros los percibían en estado de puerilidad, cercanos al pecado, pero con la posibilidad de ser salvados. Entonces el chamán o curandero estaba cerca al infierno, poseía un estado indiferenciado entre el bien y el mal, pues no eran malos por decisión, sino salvajes por falta de civilidad, es decir, ignorantes de su estado espiritual. Una de las ideas evidenciadas en los textos es la comparación de la noción de mal hecha visible en el diablo católico con la percepción que tienen los pueblos indígenas de «lo malo». En esta medida, la demonología cristiana de la época tiene unanimidad frente a la imagería del diablo y por eso, los misioneros consideran que este está engendrado bajo el mismo sistema de creencias; refiriéndose a «nuestros salvajes», dice: «Saben que hay diablos y espíritus malignos, que son enemigos de los hombres» (Pellerprat, 1655 [1965], p. 78) y asume que los médicos tradicionales, por el reconocimiento que hacen de «lo malo», conocen al diablo y están preparados para enseñarlo y enfrentarlo. Al final, para los colonizadores, el diablo ya estaba instalado en estas tierras y ese es el papel de la extirpación de idolatrías.

Aunque la narración se hace en tercera persona del plural (ellos), señalando un abstracto que se supone colectivo, es decir anónimo, el misionero se aleja de la situación, percibe al curandero situado en el afuera, lo reconoce como similar, pero otro, está dentro de la cultura y fuera de esta. Es un ser que posee algunas cualidades mágicas, muy parecidas a las del sacerdote cristiano, pero no es pastor, es *boiayes*. Desde sus marcos de referencia, van a asociar el conocimiento del chamán con los imaginarios que poseen sobre la hechicería en función de la idea de «posesión de espíritus» e identifican al chamán en su doble función, como autoridad espiritual y como médico de indios. Entonces el médico de indios está en el límite entre mago, sacerdote y brujo.

Saben que hay diablos y espíritus malignos, que son enemigos de los hombres; pero se equivocan cuando los reconocen como responsables de sus enfermedades y cuando piensan que los Boiayes que son sus enfermeros, sus médicos y sus exorcistas, las tres cosas a la vez, tienen el poder de expulsarlos (Gumilla, 1994, p. 78).

Al ser un incierto difícil de definir y delimitar, el chamán naufraga en una visión intermedia; por eso, para darle peso, es decir, para corporalizar el mal (o corporalizar al curandero), le achacan un trato con el demonio directo o indirecto, bien sea por ignorancia o bien por costumbre de parte del chamán. Los misioneros reconocen la validez y utilidad de la terapéutica implementada por el chamán; sin embargo, separan la validez de estas prácticas chamánicas, que forman parte de la tradición cultural. Para ellos, el chamán y

sus saberes son cosas diferentes y, en ese sentido, lo equiparan al dominio de técnicas en la medicina alopática. Uno es el saber y otro es el sujeto que las implementa. En esa anomalía radica su imperceptible peligrosidad. La asimilación de estas terapias a rituales demoniacos lo alejan de un lugar de objetivación. En las prácticas rituales de medicina se evidencia la compleja concepción que los chamanes han tenido sobre la enfermedad, pues si bien la tratan de forma física, su relación con el espíritu de la persona enferma es integral, luego, cuando el espíritu está en desequilibrio, la enfermedad se expresa de forma física. Por eso, el chamán enfrenta el desequilibrio entre cuerpo y espíritu de forma integral y como parte del saber colectivo, pues el desequilibrio no afecta solo al sujeto, recae en la comunidad y en su familia. Así, la obligatoriedad de transmisión de estos saberes se hace visible en el relato de Gumilla cuando dice:

Están persuadidos finalmente de que sus Boiayes no tendrían el poder de arrojar a los diablos si no hubieran sido preparados para este oficio mediante rudas pruebas. También creen que sus primogénitos no podrían prosperar si los padres no pasaran por los mismos rigores (1994, p. 78).

Por esta razón, las técnicas del *boiayes* solo son comprensivas en el marco cognitivo de su saber y son amparadas y explicadas en la cosmovisión. Estas diferencias que comienzan a gestarse infranqueables, como parte de una gobernanza del cuerpo, insistieron en las contradicciones entre cuerpo y espíritu y fueron fruto de la alianza entre razón y ciencia, civilidad y religión, en la construcción de una concepción del cuerpo-enfermedad. En su ausencia de voz, el autor reconocía la responsabilidad del médico como causante de la enfermedad y señalaba también su capacidad de ser inmaterial, es decir, de proceder en los espíritus como ya se señaló en Gumilla: «los reconocen como responsables de sus enfermedades y cuando piensan que los boiayes que son sus enfermeros, sus médicos y sus exorcistas, las tres cosas a la vez, tienen el poder de expulsarlos» (Gumilla, 1994, p. 78).

De otra forma, la disciplina corporal del curandero se podía entender como un acto de rectitud ejemplificante, pues involucraba dietas y conductas corporales que conllevaban duros aprendizajes y exigencias por parte del chamán. Por eso, el cuerpo de este se demonizó cargándolo de «infierno», de pecado, para que gravitara. La tarea era robarle su liviandad densificándolo como humano, mortal y peligroso, es decir, demoniacal. En esta perspectiva, la destrucción de idolatrías se centró en la labor de convencimiento para que abandonaran su espiritualidad y se sumaran a la religión

católica. Para ello, el curandero pasa a ser un enemigo externo de la Iglesia e interno a su propia comunidad y su conversión se debe realizar por medio de la fe; convencerlo a él o convencer a la comunidad del peligro que este representaba y fijarlos a una disciplina moral es una tarea de fe; amordazar sus cuerpos es amordazar su espíritu. Los textos misionales de esa época presuponen la adoración del diablo por parte del chamán, y no de sus congéneres que solo son infieles, y asumen a este como intermediario del diablo.

Quería, sin embargo, para formar el justo concepto de ellos, que los lectores se persuadieran de que no todo piache es malo. [...] Saben las tradiciones antiguas de los pueblos y otras cosas no despreciables. Pero instigados por el enemigo común, mezclan con ello increíbles ineptias (Giliĵ, 1965 [1782], p. 95).

Apartarlos de las reglas de la costumbre, de la tradición y de sus saberes es un acto de razón iluminada. En las obras misionales de «Historias naturales y morales» se busca hacer un inventario de flora, fauna y minerales útiles para el aprovechamiento de la Corona, y forman parte de un segundo momento en la conquista de América, en donde a los pueblos indígenas ya se les reconoce su cultura. Obedece a los intereses iniciales del discurso de la Ilustración en Europa; sin embargo, sus frutos aquí en las Américas corresponden a la necesidad de consolidar el colonialismo⁷³ y el afianzamiento de la revolución cultural de la contrarreforma. En esa perspectiva, la retórica del texto cambia y su escritura no usa el raciocinio del acervo popular, por lo que ya no conjetura, sino que usa la pregunta como duda y su consecuente argumentación como lógica demostrativa. En esta vía se inicia una nueva retórica en la escritura de estos documentos, pero en la práctica el impulso evangelizador continúa, solo cambian los argumentos. En el libro «El Orinoco ilustrado: historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riberas del río Orinoco», editado en 1741, se evidencian los viajes científicos de la mitad del siglo XVIII. El padre jesuita Joseph Gumilla (1994, p. 190) inicia el capítulo II con el título: «Si aquellas naciones tienen: ¿idolatría? ¿Noticias del demonio? ¿Y si se valen de él o no?». Frente a esas preguntas, sigue la respuesta:

⁷³ «El colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza» (Maldonado-Torres, 2007, p. 131). La colonización es también espiritual y epistemológica, lo que llamarían los estudios poscoloniales una colonización epistemológica por parte de una epistemología colonial. No es el tema de esta tesis, aunque sigo varios de los principios como parte de una práctica de saber.

Así es preciso se angustie el corazón humano y lo que de suyo es, si le falta la luz de la fe: a que causen de precipitan su misma ignorancia y la malicia de común enemigo. Este, como es y se llama príncipe de las tinieblas, domina de asiento entre las sombras de aquellos ignorantes; y de tal modo se insinúa entre ellos, que en todas aquellas naciones le conocen por su nombre propio, que cada una le da, según la variedad de sus lenguas; los indios *achaguas* le llaman *Tanasimi*: los *betoyes* y *jiraras*, *Memelú*: los *guajivas*, *Duati*: los *guaraunos*, *Jebo*, etc.

En este relato «ilustrado», el padre Gumilla sigue un argumento para comprobar la existencia del demonio y su presencia en estas tierras. La pregunta con la que inicia el capítulo no vale como indagación, sino más bien como afirmación. Esto los llevó a ver al diablo habitando en estas tierras, es decir, el diablo ya no viene, ahora vive aquí, pues «domina de asiento entre las sombras de aquellos ignorantes; y de tal modo se insinúa entre ellos» (ib., p. 190). El diablo no es un cuerpo, es puro aliento, espíritu, navega en el aire, solo está en sus sombras, no en sus cuerpos. Por eso, en este texto el misionero afirma que los indígenas nombran al «príncipe de las tinieblas» en «su nombre propio», es decir, en su lengua, y por ello el diablo está incorporado a la cultura, el mal es propio de ellos, ya no son pueriles. Esta retórica demostrativa de la existencia e incorporación del demonio y su materialidad en la lengua —con asiento en sus creencias— es vital para continuar la extirpación de idolatrías y la construcción de un imaginario alrededor del chamán. Entonces ya no son inocentes, ahora son ignorantes. En esta medida, el texto busca alejarlos de su propia ignorancia, que los puede arrastrar o con la cual se pueden «precipitar» al «común enemigo», debido a la innata malicia del diablo, no la de sus salvajes. Enseguida, ubica en estas gentes inocentes, es decir, en la comunidad como cuerpo social, su falta de rituales comunes con la idolatría: «Pero al mismo tiempo tenemos el consuelo, de que no ha permitido Dios, que aquellas gentes den culto alguno, ni adoración a tan cruel enemigo» (ib., p. 190), y a continuación ubican el enemigo común como causante de todos sus males:

Antes bien, generalmente es tenido por malhechor y a él le atribuyen todos sus males, como ya dijimos de los indios *guamos*, que le atribuyen sus enfermedades; de los *mapoyes*, que le atribuyen los daños de sus sementeras: de los *guaiquiries*, que le tienen por autor de pleitos y riñas; los *betoyes* le atribuyen la muerte de todo los párvulos; y dicen que el demonio les rompe el pescuezo con gran secreto, para no ser sentido; y a este modo, en todas aquellas naciones tienen malísima opinión (ib., p. 190).

Este discurso, que instala al diablo como espíritu denso en todas partes y que obedece a una traducción cultural, les permite acercarse a los pueblos en el proceso evangelizador usando como estrategia la ubicación de elementos comunes y la acción de crear un *locus de enunciación* conjunto que permita la gestación de un nuevo relato sobre elementos axiológicamente cercanos, y va a posibilitar aproximar a los «indios» en la identificación del «enemigo común» a partir de propósitos compartidos: «ayuda mucho a los misioneros para explicarles la doctrina y aumentar el horror a tal enemigo» (ib., p. 190). Todo esto es importante, pues al identificar la no creencia en este ser y la no existencia de rituales colectivos para adorarlo y materializarlo, como sí es el caso del Sabbat en las religiones europeas antiguas, los pone en la tarea de mostrar al diablo como espíritu. Entonces no es el mismo diablo, es un diablo parecido; es decir, el diablo en estas tierras aún viene de afuera, del exterior, es decir, es un extranjero. Esta traducción sutil acerca esta creencia a las formas propias de pensar lo espiritual. Pero la no creencia no asegura la no existencia, y el chamán como brujo y hechicero, según las creencias de los misioneros, tiene la capacidad de dominar a los espíritus y puede invocar al diablo y hacer visible el pecado, el demonio o el infierno, como lugar común. Ahora, los señalamientos recaen sobre el chamán y sus saberes y por eso, en el relato, aíslan a este de su comunidad, «solo Dios sabe por qué», y lo convierten en el «chivo expiatorio» del diablo, es decir, del mal.

No se puede negar que entre estas naciones a indios taimados y parleros, de quienes se dice que tratan con el demonio; pero también es cierto, que los más de los que tienen esta fama (que ellos mismos hacen crecer cuanto pueden), como apunté ya, son embusteros, se precian de lo que no hay y se fingen muy amigos del demonio, por su interés, por sobresalir y ser temidos del resto del gentío, para que no les nieguen cosa alguna de las que se les antoja, como realmente sucede; [...] a los tales, en unas naciones llaman Moján, en otras Piache, en otras Alabuquti, etc. (ib., p. 190).

De ahora en adelante, sobre él recaerá todo el peso discursivo de la idolatría, ya que al ser el chamán una autoridad, usa la práctica médica para enseñar la superstición, es decir, la tradición cultural propia y, según la conjetura de Gumilla, este los puede llevar al pecado, pues es en manos del médico que se hace visible y razonable el mal. Lo que hace posible el señalamiento del chamán no son sus prácticas particulares —ser médico, convertirse en tigre o viajar entre mundos: «Se jactan los piaches (continúo diciendo sus trapacenas) de transformarse en tigres y en otros feroces animales, y tanta abundancia de tigres que a veces se ven en la estación lluviosa creen los orinoquenses que son piaches venidos de entre los guamos o bien de los otomacos. Se jactaba otro de caminar por debajo de tierra

desde el lugar de las misiones jesuíticas hasta las bocas del Orinoco» (Gilij, 1965 [1782], p. 95), sino la manifestación de una acción colectiva que puede ser considerada como un poder sobrenatural por fuera de la acción de la Iglesia.

Entonces el problema no es la acción médica, sino el control sobre los sujetos y sus prácticas. En este sentido, controlar a los chamanes permitía vigilar a los fieles; por lo tanto, si no se les controla, no hay reducciones, ya que por su liderazgo fácilmente hacían que la gente saliera del dominio misional. Convertirlos a ellos es una tarea fundamental del acervo misional, sin embargo, «más sabe el diablo por viejo que por diablo» o más bien, para este caso, «más sabe el diablo por médico que por diablo».

Un indio fiel y sincero me descubrió todo lo dicho, con ocasión de preguntarle yo, ¿cuál sería la causa de andar de N. tan descolorido y macilento? Yo lo diré, si no descubres mi nombre, me respondió el indio; dile mi palabra y dijo: «La causa de su palidez es porque está ayunando para curarse, recibir las píldoras, etc.». Mostréme incrédulo y realmente lo estaba; mas el indio confirmó todo su relación, añadiendo: «y fulano, nuestro indio principal y de buen vivir y a quien tú quieres tanto, también está curado y tomó las píldoras; y si no estuviera curado ya le hubieran muerto». Disimulé, despaché al declarante; y después en buen sitio y con gran secreto, me vi con el indio principal y denunciado, a quien yo quería mucho, por lo que hacía por la conversión de los infieles (y aquí pido la atención curiosa de que el lector) porque sin preámbulo alguno y sin especie de novedad, sino como quien habla cosa muy sabida, le dije: «¿Y cómo tú siendo buen cristiano, eres uno de los *curados* en que *Casabiabo* y cargas píldoras en tu estómago?». No se turbó, ni demudó el indio y me respondió con esta otra pregunta: «¿Y cómo los españoles, aun los que son muy buenos cristianos, traen sobre sus cuerpos pistolas y espadas?». No las cargan para hacer daño (dije yo) sino sólo para su defensa: «Ni yo traigo estas píldoras para dañar alguno, sino para que, sabiéndose que estoy curado y armado, nadie se meta conmigo». Confieso que luego mude de conversación y trate con el de otras materias; y por ahora dejo la respuesta del indio al examen de los curiosos (Gumilla, 1994, p. 191).

Por eso, la persecución a los herejes tuvo una imagen visible para la acción evangelizadora en los chamanes, pues ellos, desde sus palabras y sus acciones, detentaban un poder mágico que lograba invisibilizar a sus gentes (en cualquier momento daban la orden de abandonar las reducciones) y hacer imposible el combate contra herejes e idólatras. Por parte de los misioneros, no había claridad o diferencias sustanciales entre curandero, brujo, médico y hechicero, y estos eran calificados desde sus saberes y la

experiencia o imaginario que tenían los misioneros de los sujetos y de sus prácticas. Así lo señala el historiador Jules Michelet:

En conclusión, es preciso recordar en todo momento que por brujas o brujos no entendemos sólo aquellos que matan y atormentan, sino todos los adivinos, hechiceros y charlatanes, todos los encantadores comúnmente conocidos como «hombres sabios» o «mujeres sabias» [...] y entre ellos incluimos también a las brujas buenas, que no hacen el mal sino el bien, que no traen ruina y destrucción, sino salvación y auxilio [...]. Sería mil veces mejor para el país que sufrieran una muerte terrible todas las brujas, y en particular las brujas benefactoras (Michelet, 2014, p. 67).

Todo esto coadyuvó en la formación de una economía moral. Esta economía moral, que tenía como reflejo las escrituras sagradas y la imaginería de la religiosidad popular europea, permitió concluir el carácter brujo por parte de los médicos y sus saberes y contribuyó a una narrativa colonial en la selva y en los llanos alrededor de estos, en donde los elementos de sus saberes permitieron que los objetivaran como médicos, pero sus creencias y rituales les imponía el señalamiento de brujos, y esto los fijaba como representantes del mal. Al final, todas estas dudas se tradujeron en una conclusión: los indios son adoradores del diablo por desconocimiento, por ignorancia, no por decisión. Ya para esta época se comienza a circunscribir al chamán a sus conocimientos botánicos como médico y no como autoridad espiritual o sacerdote; esa va a ser una ventaja, pues los hacía indiscernibles, y una desventaja, pues la acción moral recaía sobre ellos con mayor fuerza para nombrarlos y definirlos. Por eso se inicia una delimitación de sus funciones sociales en el nuevo orden colonial.

Capítulo XIX

Si los piaches son brujos

No tienen altares, ni sacrificios, ni culto, y sería lo mismo establecer sacerdotes entre ellos que poner maestros, si no hay letras, ni libros, ni papel, ni tinta.

Quede, pues, entre nosotros acordado que los piaches no son sacerdotes, sino médicos. Si luego a la medicina, arte en sí muy laudable, añaden la muy infame de brujerías o de trato con el enemigo común, lo diremos después. Que a los específicos saludables de los cuales tanto abunda el Orinoco algunas veces unan por odio venenos poderosos, queda ya dicho arriba. Los piaches empero, como gente que dispone los remedios y los prepara todos ocultamente, no solamente son envenenadores, sino también brujos, a mi parecer. Muchas

pruebas, si de todo me acordara, podría aducir para confirmado. Contentémonos con pocas, pero verdaderas (Giliy, 1965[1782], p. 99).

Estos textos coloniales y sus discursos en el púlpito y en la vida cotidiana posibilitaban la designación del chamán como «médico de indios», en donde el centro de su quehacer era su saber terapéutico. Sin embargo, muchos chamanes siguieron actuando por fuera del control de las reducciones y esto permitió la transmisión de las tradiciones espirituales desde la tradición oral y la perpetuación de los conceptos de este chamanismo. En el chamán como portavoz descansaba buena parte de la vida tribal, le daba cohesión a la comunidad y posibilitaba las redes de intercambio:

De las máquinas fantásticas, con que aturden al pueblo ignorante, sólo contar un caso, que sea índice de los muchos que omito; y fue así, que en una selva, llamada *Caisabo*, había un *Moján* muy afamado entre los indios, pero muy oculto a los misioneros de todos aquellos partidos; (su nombre era *Tuluje*, que después se convirtió y le puse por nombre *Carlos*; y a mi ver, murió con mucha señas y predestinación) a su escuela concurrían indios de todos aquellos países; mas no todos aprendían, ni se sujetaban a sus enseñanzas, porque les costaba muy cara, pues fuera de la paga competente, era tan riguroso el ayuno de cuarenta días a que los obligaba, que pocos se atrevían a emprenderle; y de los que se animaban, los más dejaban al maestro, enflaquecidos de los ayunos; el que cumplía su fatal cuarentena, preparado en ella con varias yerbas, por último tragaba, sin mascar, tres píldoras, del tamaño de una pepita guinda; y le decía, que aquel antídoto era contra todo género de veneno y que ya quedaba seguro de todos sus émulo y enemigos (Gumilla, 1994, p. 90).

2.5 El chamán y las redes de saber como trasmisoras de textos

En este apartado se observa el trasfondo del chamanismo dentro de los relatos misionales; para su comprensión hermenéutica se usarán las interacciones entre diferentes sistemas semióticos como textos escritos, textos orales, rituales y performados, proponiendo una lectura plurióptica que integre las nociones a los contextos de enunciación y comprensión cultural. Además, se señala la importancia del chamán como portavoz de la tradición para fijar textos. La interacción de textos de diferentes fuentes permite entender cómo, a pesar del mecanismo de fijación textual y discursiva realizada por la escritura, la tradición oral

también mantiene elementos estables que sirven de fundamento en la construcción de una cognición cultural.

En este sentido, se retoma el diálogo con los nómadas. Cuando se habla de sirvientes, «poitos», «itotos» o «macos» (nombres peyorativos otorgados por otros pueblos) se usa como «término genérico que señalaba a los huérfanos intercambiados con grupos caribe que comerciaban con europeos» (Cabrera *et al.*, 2001, p. 38) y que aparecen en los relatos desde el siglo XVI. El proceso de colonización y esclavitud produjo profundos cambios en los patrones sociales y culturales de los pueblos de estas regiones y aceleró las guerras y disputas intertribales, alentados por los colonizadores y comerciantes que «incitaron a los diferentes grupos indígenas a hacer la guerra entre ellos con el propósito de obtener esclavos para traficar» (Hugh-Jones *et al.*, 1981, p. 33). Este sistema era prehispánico y hacía referencia a un procedimiento cultural de intercambio de bienes y servicios materiales y espirituales reconocido socialmente en estas regiones, del cual formaban parte varios pueblos nómadas y sedentarios (unos como receptores y otros como proveedores) como los achaguas, los chiricoas, los ye'kuana y los guaharibos, entre otros. Eran personas que aceptaban servir a otros pueblos de forma voluntaria:

No hacen nada que no quieran, en cualquier momento se pueden marchar del asentamiento en donde laboran e intercambian objetos manufacturados como canastos, una sustancia alucinógena en forma de polvo, curare, carne ahumada, frutos silvestres, resinas de árbol y otros objetos de carácter ritual como plumas, dientes de monos, pecaríes y jaguares, por productos de los huertos como yuca, ají, coca, tabaco y productos occidentales como machetes, chaquiras y ropa (Cabrera *et al.*, 2001, p. 40).

Además, intercambiaban saberes técnicos, cosmológicos y chamánicos, por los cuales eran reconocidos y respetados. En esta medida, poseían un profundo conocimiento de los microecosistemas dentro de la región, así como de las rutas y recorridos, y por su nivel de contacto con otros pueblos, conocían y compartían los mundos de los otros y participaban de su sistema simbólico y ritual. Esta institución, activa aún en el siglo XVII, fue asimilada, usada, modificada y exacerbada dentro del establecimiento colonial como mecanismo para facilitar la esclavización y evangelización indígena, pues los «maco», por el conocimiento del territorio, facilitaban la localización de los pueblos indígenas y servían de mediadores para los intercambios con estos. La existencia de lenguas

En el caso de los nómadas (como los maco), el chamán cumplía las funciones de autoridad espiritual y social (ver capítulo 1) y se encargaba de la armonización entre mundos; esto comprendía también la intermediación ritual con pueblos diferentes. Esta condición de autoridad lo convertía en eje de la vida comunitaria y como fue enunciado en la cita anterior: «viven respetados, atendidos y con abundancia de todo lo que en medio de su gran pobreza se puede desear» (Giliy, 1965 [1782], p. 101) y esa vía, fácilmente identificable. Por eso, la importancia de su nominación, por parte de los misioneros, según son llamados en cada lengua, pues el reconocimiento de sus saberes —«saben las tradiciones antiguas de los pueblos y otras cosas no despreciables»— (Fajardo, 2015, p. 95) les facilitaba el acercamiento a la tradición en función del aparato evangelizador. Esta nominación aparece en los textos coloniales y de acuerdo con cada una de las lenguas generales de la región:

Los maipures los llaman marirri. Les dan el nombre de yachi los parecas. Entre los tamanacos se llaman pchiachi. Mas para suavizar esta palabra y hacerla menos bárbara, ha sido cambiada en piaches por los españoles y se ha convertido en el más adecuado nombre de estos médicos. Erro enormemente, y se verá en otra parte la prueba, quien escribió, engañando a los que están lejos, que Piache es el dios adorado por los orinoquenses, no siendo, como allá saben hasta las mujercillas, más que el nombre de sus médicos. Y para aducir una razón sensibilísima y verdadera, el cirujano europeo arriba citado era comúnmente llamado por los maipures uavêm marirrê, y por los tamanacos ponguême-pchiachíri, que es como decir el piache de los blancos (Fajardo, 2015, p. 89).

Muchos de los textos coloniales presentan de forma implícita la perpetuación de la red de conceptos del chamanismo común a varios pueblos de los llanos y la selva, que mantuvo su continuidad en el elaborado sistema ritual. En este sentido, esta urdimbre pone en juego la cadena de transmisión de esa «profunda filosofía de vida centrada en el conocimiento y poderes místicos de los chamanes» (Arhem *et al.*, 2004, p. 19) y hace evidente, en la voz de los misioneros y sus relatos, la profundidad epistémica y discursiva de la tradición oral en el presente. De esta forma, esta dimensión espiritual e invisible del mundo estaba implícita como capas subyacentes condensadas en símbolos, en los relatos de los misioneros y dentro del contexto del chamanismo. A pesar de las resignificaciones contextuales que sufren estos saberes en los textos coloniales, es evidente la persistencia de la tradición y de los procesos de actuación resiliente de los médicos tradicionales con sus saberes. Por ejemplo, en el texto señalado anteriormente, al decir «erro enormemente, y se verá también en otra parte la prueba, quien escribió, engañando a los que están lejos,

que Piache es el dios adorado por los orinoquenses, no siendo, como allá saben hasta las mujercillas, más que el nombre de sus médicos» (Gilij, 1965 [1782]), el autor señala un principio fundamental de la tradición espiritual de estos pueblos, pues en esta los chamanes primordiales son humanos y en su paso por el mundo se convierten en dioses a partir de generar un conocimiento chamánico que los constituye como ancestros míticos (ver capítulo 3 con Kuwei).

2.5.1 El chamanismo y la hermeneusis de lo otro: red de conceptos y su transmisión

Dentro de esta red de conceptos y en el encuentro de tradiciones espirituales, las sociedades indígenas, al poseer una visión cíclica del tiempo, entienden al otro y sus saberes como algo conocido en el pasado, desde su *modus operandi* tejen paralelos con las experiencias propias y por eso encuentran semejanzas en las prácticas médicas de los misioneros y los piaches (chamanes en los caribes). Al crear paralelos desde su propia experiencia, los pueblos indígenas se detienen en los detalles (en los indicios comunes) entre las dos tradiciones involucradas. Este pensamiento analógico posibilita reconocer e incluir al otro, desde los saberes comunes, para ser integrados al pensamiento cosmovisional y al sistema mítico y ritual propio. Esta exégesis de doble conciencia forma parte de un concepto mayor, que en la práctica del chamán es «arreglar el mundo» o mantener los equilibrios, y en ese sentido se les otorgó reconocimiento y estatus a los saberes del otro (cirujanos europeos), teniendo como fundamento la cosmovisión. Esto, aun en medio de las diferencias y conflictos, pues por su experiencia diferencial en el paso por este mundo se le debía dar reconocimiento, bien sea como gente, como ser sobrenatural o como ancestro primordial. Por eso, al incorporarlo a la cosmovisión, al «cirujano europeo» se le otorga visibilidad como especialista dentro de la tradición indígena dándole un nombre: «era comúnmente llamado por los maipures uavêm marirrê» (Gilij, 1965 [1782], p. 89). Ser nombrado dentro de la tradición y en la lengua implicaba la identificación de un carácter mágico, pues era asociado a lo misterioso y a lo desconocido, es decir, a lo sagrado y por eso debería ser respetado. Aun hoy en día, los curripaco usan la palabra «marrire» o malirri para nombrar a sus chamanes más poderosos. En este sentido, es posible que los pueblos indígenas les hayan dado estatus a varias prácticas mágicas europeas, entre ellas las prácticas de evangelización, y les otorgaron un sentido de correspondencia con las propias. Esto forma parte de un continuo

del pensamiento chamánico y de la red de conceptos propios de estas tradiciones espirituales⁷⁵.

Los misioneros entendieron la importancia de la lengua maipure (macrofamilia arawak) y otras lenguas generales, pues además de cohesionar a los pueblos, les facilitaba la comprensión de una matriz cultural común preexistente que era resignificada para propiciar la deformación de conceptos en función del proceso reduccional. Un ejemplo del uso de palabras como parte del proceso histórico de deformación, desacreditación y el desalojo ontológico (Villa, 2013) y epistémico se muestra en la traducción de la noción «príncipe de las tinieblas», que involucraba al mismo tiempo la idea de infierno, lugar de este y el concepto de pecado —y, por ende, de culpa—, y su asimilación erigía una deformación de la noción que los pueblos poseían de este ser y por ende, de su cosmovivencia. Aunque la traducción se nivela en favor del colonizador, las creencias sobre este ser no son asimilables. Como ya se ha señalado, no están pensando los indígenas en el diablo de los cristianos, su lugar de procedencia es inmanente con su cosmovisión y el contacto con los espirituales de este mundo. Para ellos, este espíritu no descansa sobre el mismo campo semántico y cosmovisional, pues al nombrar «*achaguas* le llaman, *Tanasimi*: los *betoyes* y *jiraras*, *Memelú*: los *guajivas*, *Duati*: los *guaraunos*, *Jebo*» (Giliĵ, 1965 [1782], p. 89), se hace referencia a la forma de nombrar, no al significado y sentido que estas lenguas le otorgaban a este espíritu. La comprensión de este concepto y su aplicación en esa y en esta época tiene que ver con una visión integral de la relación del ser humano con la naturaleza, y la participación de este como parte de esa totalidad. Esta visión define un principio animista y vital de todo lo existente, enmarcado en mundos y dimensiones, que posibilita una continua interacción con lo sobrenatural y que está mediado por plantas maestras que permiten la continua comunicación con ese mundo mágico. Estos principios constituían y han consolidado la red de conceptos del chamanismo de esta región.

⁷⁵ A lo largo del texto, se evita hablar de tradiciones religiosas y de religión, decisión que implica el alejamiento del peso institucional que exige la religión. La palabra religión «originalmente se vincula a *relegere*, “recolectar, volver a tomar mediante una síntesis anterior para recomponer” [...] Falsa históricamente, la interpretación por *religare* (religar [atar de nuevo]), inventado por los cristianos, es indicativo de la renovación de la noción: la *religió* se convierte en “obligación”, vínculo objetivo entre el fiel y su Dios» (Benveniste, 1983, p. 397). En el chamanismo sikuani no existe una institución que determine una agencia moral trascendente detrás de la práctica. No es el chamán, como portavoz, el que determina como debe comportarse un sujeto. Menos aún se otorga en el aprendizaje una carga moral sobre cómo proceder; esto es una decisión del aprendiz y el aprendizaje en función del camino que escoge, luego, no hay una decisión moral sino ética. Por eso, se denomina una práctica de vida, con todos los seres.

Luego, entender el concepto de *dowajti*, que es como se nombra en sikuaní (familia guahíbo), señalada por Gilij como «los *guajivas*, *Duati*», traducido en su deformación como diablo, se debe realizar bajo los principios señalados. Su traducción compleja permitía visibilizar la forma como el chamán en esta región mantuvo y transmitió la red de conceptos del chamanismo. *Dowajti* es un espíritu que produce susto, que habita la tierra y está en tránsito hacia Mulineto (la región de los muertos). Mulineto es un lugar en el espacio celeste que forma parte de las divisiones cosmológicas de este mundo, creado por Kuwei (chamán mítico).

Dowajti es una parte inmaterial de todo ser humano que empieza a manifestarse cuando éste alcanza la fase *bitso*, y entra en plena actividad los días que siguen de la muerte, rondando las casas y asustando a todos. Es como si en el moribundo, fuera decreciendo la cualidad de *jiwi* en la misma medida en que va creciendo la cualidad de *dowajti*. La muerte estabiliza el proceso: nada queda de *jiwi* todos es *dowajti*...

El carácter transitorio de *dowajti* vale únicamente para el espíritu del difunto. Existen unos *dowajti* «profesionales», terriblemente peligrosos.

Uno son los pájaros buhidos, *Podager nacunda*, que invaden la casa en la historia del padre-hueso que protege a la hija. Son caníbales.

Dowajti Walikai se posesiona de la persona y la deja cataléptica. Se aplica un rezo, de lo contrario, muere la víctima.

La Cabeza Rodante es el más antiguo de los *dowajti* permanentes. Se prende del techo de una casa vieja. Hace temblar la casa con gran estruendo. Cae encima de la cabeza de los moradores, matándolos en seco. Hay que escapar cuando la casa empieza a estremecerse (Queixalós, 1989, pp. 75-76).

La palabra *bitso* (adverbio que significa mucho o grave) usada en esta cita es un estado de enfermedad en donde el cuerpo está muy débil, el espíritu de la persona comienza a desprenderse, a hacerse liviano y el cuerpo ya no tiene fuerza para mantenerlo, se hace esponjoso y toma la fuerza de su nuevo estado. Por su parte, *jiwi* significa gente, un estado de ser humano o persona⁷⁶, es decir, que tiene la forma humana. Un ejemplo de este estado, *bitsho* en transición a el estado *dowajti* fue narrado por el dopatubinü Clemente Gaitán (2020c):

¿Se acuerda de Chaqueto —me dijo—, el abuelo que era chamán allá en La Hermosa? Él se murió.

⁷⁶ Los blancos, para la época de la Colonia y muy entrado el siglo XX, no eran humanos, eran una transición entre animal que come gente y humano.

- Clementico, ¿no le pudieron hacer nada?

Resulta que el mayor se le había atravesado una espina de pescado en el pescuezo, y con el paso de los días le fue creciendo una bola por dentro, como una bola de grasa que va creciendo, y le fue cerrando la garganta. Ellos no me llamaron, pues consultaron con otros médicos y cuando me llamaron y me avisaron, lo fui a ver. Ya no tenía aliento, pues no recibía comida durante varios días. Yo lo vi con yopo y les dije que ya no se podía hacer nada.

A los pocos días, al amanecer, hubo una tormenta, con ráfagas de viento fuerte, y supe que se había muerto. En el día me llamaron a decirme que en la noche el abuelo se había muerto.

- ¿Y por qué no se pudo hacer la curación?

- A él ya no le entraban los cantos, estaba muy débil.

La estrategia de verter a otra lengua los significados de una lengua en el código y en las mediaciones (de lo oral a lo escrito), imponiendo un valor simbólico especial y reduciendo u omitiendo su valor cosmovisional, busca desacreditar los saberes y el desalojo de la totalidad significativa de la lengua y los elementos de la tradición sobre la cual se soporta. En ese sentido, conceptos como la culpa en los pueblos indígenas no tienen una existencia moral (ligada al pecado original), sino ética, en relación con las acciones en lo cotidiano. Sentirse mal o culpable por la ruptura de una regla social o natural a veces puede acarrear enfermedad, frente a lo cual el médico presta su servicio que posee doble intención: sanar la enfermedad mediante su técnica y, si es necesario, dar consejo. Esto permite restablecer el equilibrio. La culpa judeocristiana, en cambio, está vinculada con el pecado original y se articula al miedo infundido por las creencias en el diablo; su inclusión en la cultura desaloja las prácticas éticas cotidianas y las vuelve morales. Para los sikuanis (y buena parte de los pueblos indígenas), el miedo es una enfermedad infundida por lo humano sobre cosas y situaciones que no permiten que la fuerza, o el aliento vital, el *yajti* se exprese y crezcan con fuerza y vitalidad.

Es por esto que la práctica chamánica en la Colonia y dentro del sistema de extirpación de idolatrías se convirtió en un mecanismo para la conservación y sobrevivencia de estas tradiciones y sus autoridades. En la medida en que sobre la figura del chamán se fue profundizando una guerra simbólica que buscaba su vaciamiento ontológico como médico y el descrédito de sus prácticas y de su lugar epistémico, este tuvo que poner en juego su labor chamánica para buscar estrategias de sobrevivencia, ya que este cerco pasó de estar del lado de los extranjeros a ser implementado por las

personas de su comunidad. Esto se hizo como estrategia misional para fracturar el tejido social y por eso se le atribuyó al chamán su intermediación con el diablo. Esta estrategia de deformación es narrada por los misioneros así: «Para lo que principalmente usan de esta familiaridad con Satanás, es para el tiempo de las enfermedades, haciéndose médicos de oficio por los intereses que ellos saben, y esto, aunque el enfermo no guste de tan diabólica hechicería» (Rivero, 1883, p. 118) o, por otra parte,

Concluyo: estas curas supersticiosas, los humazos de tabaco, el odio viperino contra los sacerdotes cristianos, son o no signos dudosos de brujería? Pero terminemos. Yo sé de cierto piache que arrepentido me lo dijo, que el demonio se le aparecía en forma visible. Lo que este, por estricto arrepentimiento me reveló por sí mismo, i, ¿por qué no lo hemos de creer común también a los otros?» (Gili, 1965 [1782], p. 101).

La respuesta al continuo ataque al chamán y a sus saberes asumió, de su parte, acciones de guerra espiritual, usando sus prácticas mágicas como parte de una «guerra entre brujos»; así es testimoniado por los misioneros (Fajardo, 2018, pp. 58-59):

El autor anónimo de la *Carta annua* de 1694-1698 narra un incidente que da pie a la reflexión. Cuando el P. Alonso de Neira residía en el Airico, un famoso hechicero «con sus hechizos y malas artes» le provocó una enfermedad no conocida. «Diole a un oído un cortimiento con calentura continua, y crecimientos todos los días, estando el Padre todo un año, que duró la enfermedad, como insensato y sin ningún conocimiento». Murió el hechicero y quemaron los indígenas el cadáver y desde ese tiempo comenzó el Padre a sentir alivio en su dolencia «arrojando del oído dos huesecillos con unas puntas como de tierra, del grandor de una abellana en lo grueso, y algo más largos; con lo cual no solo quedo libre del achaque, y de todos sus accidentes malignos sino con mucha mejoría en la vista, que con la edad tenía muy consumida, y casi acabada.

Lo narrado implicaba que el chamán puso al nivel de su creencia a la contraparte, el padre católico, con la finalidad de una «guerra de brujos», y se puso en juego la capacidad de este de sanarse. Si la medicina del padre Alonso era buena y legítima, inspirada y entregada por su dios o fruto de la experiencia como médico, este lograba sanarse o acudía a un chamán que tuviera más poder para que lo sanara. No fue el caso. Esta equiparación de las medicinas «espirituales», implicaba poner al mismo nivel los saberes médicos y espirituales⁷⁷ y entender las prácticas por parte del chamán con elementos comunes. Son

⁷⁷ Si esta situación hubiese sucedido en este tiempo, es posible que esta enfermedad se hubiera dado por el descuido del chamán-misionero en sus dietas. Una conjetura con relación al tipo de enfermedad: «Diole a un oído un cortimiento con calentura continua y crecimientos todos los días», esta funciona por asociación o semejanza, a partir de relacionar los elementos con las acciones, al ser enviada —en los sikuni la llaman

pocas las narraciones que se encuentran sobre este tipo de eventos mágicos en los textos misionales, por los efectos que esto podría traer en sus lectores: jóvenes que se preparaban para ejercer su acción misional.

Estas especializaciones de la práctica chamánica como la usada en la confrontación mágica fueron activadas en momentos de crisis o de conflicto, pero no permanecieron continuamente, se descartaron cuando no fueron útiles para la época, o por su parte perduraron durante mucho tiempo en función de las necesidades o bien por la falta de reflexión de los chamanes sobre sus saberes y su tiempo y, en esta medida, al ser fruto de la costumbre, se cargaron del peso y del sentimiento histórico de una época. Al final, los textos escritos por los misioneros son la evidencia de esas tradiciones espirituales, y esos testimonios acompañados de la tradición oral nos posibilitan entender cómo se ha transmitido un pensamiento chamánico de continuidad, transformado y renovado como parte de la actualización y cruce con otras tradiciones míticas.

2.5.2 Los chamanes y la guerra mágica como práctica insurgente

Ya se ha señalado que a la llegada de los colonizadores, muchos pueblos indígenas fueron actores del tiempo de las guerras y los procesos de búsqueda de makos, itotos o esclavos por parte de los caribes y otros pueblos que colaboraban con la esclavización de personas para las huestes europeas (españoles, ingleses, franceses, holandeses e italianos); en este sentido, una parte de la guerra mágica estaba dirigida con este propósito y con la intención de enfrentar la guerra evangelizadora, también mágica. Durante todo este tiempo, hubo una exacerbación de la guerra entre los indígenas por parte de encomenderos y misioneros debido al establecimiento sobre los territorios indígenas de reducciones y colonias. Los caciques o principales, como ya se vio en el relato de Gumilla, algunas veces eran médicos tradicionales y usaban sus saberes como parte de sus estrategias de combate, como lo señalan los mismos misioneros: «Ninguno se atreve a oponerse a lo que un piache prescribe y si él quiere hacer dar vueltas a su talento a una nación entera, admitiendo si le place al misionero, y si no lo consiente, haciéndole llenar de flechas» (ib., p. 92). O por otra parte:

enfermedad postiza— ubicada en el oído y que produce calentura, pudo haber sido producto de las palabras enviadas por el padre Alonso en su acción misional en contra del médico, pues seguramente fueron palabras calientes. La enfermedad regresa a su origen por la protección que el chamán tiene; se devuelve, causa calentura e hinchazón y genera como efecto la sordera.

El año de mil setecientos treinta y tres, tiempo en que la Nación Caríve estaba en el mayor auge de su altivez y soberbia, se empeñó en desterrar, ó dar inhumana muerte a los Apostólicos Misioneros de las Riveras de Orinoco, como lo intentó y puso por obra el Capitán Taricura (y lo mismo su sucesor Mayuracári) invadiendo a las Misiones que los RR. PP. Jesuitas iban comentando con muy buenos incrementos; y destruyendo el Pueblo de nuestra Señora de los Ángeles, intentaron hacer lo mismo con el de San Joseph de Ocomácos; y últimamente lo consiguieron en el de San Miguel de Vichada, matando a muchos de sus recién convertidos y llevándose otros cautivos (Caulin, 1779, p. 329).

En este sentido, muchos padres, obispos y misioneros fueron muertos o expulsados de los territorios con dominio de los pueblos indígenas. Esto demuestra las luchas intestinas que se libraron en estas regiones y la claridad que tenían los caciques sobre los símbolos de poder, en el proceso colonizador y sobre el poder de ellos, para enfrentar esta guerra material y espiritual. Otro ejemplo de esto son las imágenes (los dibujos como bocetos para la ilustración de la crónica en grabado) producidas para ilustrar la *Historia corográfica, natural y evangélica de Nueva Andalucía, provincias de Cumaná, Nueva Barcelona, Guayana y Vertientes del río Orinoco*, publicada en 1779, escrita por el padre Antonio Caulin. En esta guerra espiritual, los símbolos de poder son objeto de los enfrentamientos más violentos. De esto y de su interpretación trata la crónica que sigue:



Ilustración 8. Escena del martirio de un franciscano, fray Andrés López, a manos de los indios caribes (fuente: AGI, Estampas 15, libro manuscritos, 1727).

Llegó el día diez y ocho de Septiembre del mismo año de mil setecientos treinta y cinco, en que por ser Domingo, se habían congregado al amanecer todos los Indios en la Iglesia, donde estaba acabando el Santo Sacrificio de la Misa el V López, quando oyó los Caríves y algunos extranjeros, que con la ventaja de las armas de fuego hacían en los Guárannos un formidable estrago. Murieron los quatro hijos varones y dos hembras del Capitán Juan Miguel, su muger, y la mayor parte de los Indios poblados, y él salió con dos balazos que le obligaron a retirarse muy mal herido. Desnudo el V López de los Ornamentos Sagrados y revestido de amor de Dios y de sus próximos, tomó el Santo Crucifixo del Altar y se presentó a los enemigos, rogándoles en alta voz por la paz, y que si a él buscaban, allí le tenían para

blanco de sus iras, con tal que perdonasen las vidas a aquellos inocentes, pues no tenían más culpa que haberse alistado gustosos baxo de las Vanderas de JesuChristo. Diciendo

estas y otras amorosas palabras, recibió un balazo en una pierna que le derribó en tierra; y cayendo de tropel aquel inexorable canalla, le quebrantaron la cabeza y boca con pesadas macanas, que a un solo golpe quitan al hombre mas robusto la vida. Echáronle al cuello un rejo ó sogá de cuero de Manatí, con que le llevaron arrastrando hasta llegar a un árbol que allí llaman Chaparro, del qual le colgaron desnudo en carnes, le cortaron los brazos por los codos, y le aplicaron al pie una grande hoguera de fuego con que intentaron quemar aquel bendito cuerpo, encendido mucho antes en llamas de amor Divino. Pegaron fuego al Pueblo y á la Iglesia después de haber robado los Vasos y Ornamentos Sagrados que se llevaron consigo, dividiéndolo todo en pedazos para zarcillos, narigueras, y banderillas que sirviesen de divisas con que manifestar a otras Naciones los despojos de su osadía y trofeos de su iniquidad (Caulin, 1779, pp. 336-337).

Aunque las imágenes mezclan los hechos, este primer dibujo busca narrar la muerte de fray Andrés López y la siguiente imagen narra la muerte del obispo Nicolás Labrid en 1730. Estas permiten entrever tanto el peso de la iconología para el mundo misional como la importancia del combate contra el proceso evangelizador para los pueblos indígenas⁷⁸, en este caso, para los caribes. Aunque el dibujo no acompaña la «crónica», este hecho sí es relatado por el padre Caulin en su libro. En este se hace evidente que el obispo ya se había familiarizado y convivía con la comunidad caribe en el delta del Orinoco y fue sorprendido y muerto por varios de ellos, al igual que el subdíacono Pedro Labranier y el talarista Luis Lagrange.



Ilustración 9. Escena que representa el martirio del obispo Nicolás Gervasio Labrid a manos de los indios del Orinoco (AGI, MP-Estampas, 14, 1759).

Entonces, llenos de furor y de saña, a sugerencias del demonio y deseos de su amada libertad, cayeron como rabiosos canes a la habitación del limo. Señor Labrid y después de dar cruel é inhumana muerte al Capellán y demás familiares de su Señoría lima, acometieron á aquel Santo Príncipe, que puesto de rodillas con un Santo Crucifixo en las manos esperaba a los ingratos tiranos, que sin piedad ni conmiseración ensangrentaron las suyas en su inocente vida, quitándosela tumultuosamente al golpe de las Macanas, que fueron el instrumento de tan sacrílego como lastimoso homicidio. Robaron los Ornamentos y vasos; despedazaron el Divino Crucifixo; y no hallando más alhajas en que emplear su insaciable codicia, se

⁷⁸ La guerra forma parte de la labor chamánica, pues con esta se adquieren más conocimientos mágicos y se profundiza en la obligación de refrescamiento del mundo en función de los equilibrios.

retiraron con algazara, dexando aquellos benditos Cuerpos para pasto de las Aves y fieras carnívoras de los Campos (Caulin, 1779, pp. 330-331).

Y aunque murieron más personas, la imagen solo muestra la lucha que estaba establecida a ambos lados de esta guerra espiritual. Por un lado, solo aparecen autoridades religiosas y sus ayudantes; por el otro, aparecen los caciques (líderes espirituales y sociales) y sus subalternos. Del lado de la Iglesia aparecen el obispo, los sacerdotes y los diáconos; sus diferencias se descubren en la vestimenta y en los símbolos que portan. De hecho, la imagen del indígena es presentada con más detalles como parte de una iconografía para causar terror. Una autoridad tradicional como el cacique o principal aparece portando machetes, señal de autoridad y poder, teniendo en cuenta que era el encargado del intercambio de esclavos con los holandeses. Estos les entregaban los machetes como pago por los esclavos o, por otra parte, como intercambio y endeude por otros insumos que proveían los blancos. El machete es símbolo de ese poder otro, por su uso como herramienta y por su proveniencia. En la segunda imagen y a diferencia de la otra, los indígenas portan una corona de plumas; esta suele ser usada solo por los principales, ya sean caciques o médicos, pues se adquieren como parte de la experiencia de autoridad tradicional, y tanto el acto de portarlas como el hecho de recibirlas tiene carácter mágico. Este signo de autoridad es señalado por Castellanos (1997, pp. 384-385) en su crónica versificada, a propósito de Nicolás de Federmann, en su expedición descubridora hacia el Cabo de la Vela:

Venían los caudillos de salvajes
Con diademas de oro coronados,
Encima superbísimos plumajes;
Los rostros de pinturas variados;
A la espalda llenos de carcajes.
Los arcos en las manos preparados,
Con tan feroz y bravo continente,
Que hacían temblar al más valiente.



Ilustración 10. Escena que representa el martirio de dos franciscanos, uno de ellos, el P. Ruiz Blanco, a manos de los indios caribes (AGI, MP- Estampas 13, Libros manuscritos, 1727).

Entonces el capitán se encarga de decapitar al poder católico y sus símbolos; por eso, otros indígenas con arte plumario se llevan la mitra del obispo y el báculo, que el obispo solo recibe en el momento de su consagración. Al final, «robaron los ornamentos y vasos; despedazaron el divino Crucifijo; y no hallando más alhajas en que emplear su insaciable codicia» (ib., p. 337). Es muy posible que, dentro de esta guerra mágica, los pedazos del crucifijo despedazado hayan sido usados en abalorios, manillas o collares, a manera de elemento mágico que les permitía protegerse del mal provocado por los católicos. Los objetos aquí

señalados tienen una doble función: de facto, arrancar el poder; de carácter espiritual, por su principio animista, de protección contra el poder mágico del espíritu del obispo o sus acompañantes, que se podían convertir en *dowajti*. Al contener un atributo ritual, este objeto tiene más poder, pues se carga con la sombra o *jumpe* de su contendor y el dominio de esa fuerza espiritual puede ser potenciada en la guerra como arma contra sus enemigos próximos, entre ellos, los misioneros. Estas guerras violentas produjeron la huida de muchos pueblos y el escape de otros, impulsados por sus capitanes principales o por sus médicos tradicionales, y esto se producía por miedo a los ataques caribes o por no aceptar la religión católica y querer conservar sus tradiciones. Las guerras chamánicas siempre desembocaban en bailes rituales que posibilitaban sellar la paz y generar alianzas.

Una de las fortalezas de las tradiciones espirituales de los pueblos indígenas de esta región residía en la capacidad de desplazamiento en el territorio o en su permanencia en el mismo y con ello, el manejo de los ecosistemas circundantes. Para los grupos nómadas, seminómadas y sedentarios era fundamental, dentro del manejo ambiental del territorio, dejar descansar la tierra después de un uso continuo de diez años; por tal motivo, se hacía normal realizar una movilidad estratégica en la tarea de abrir nuevas partes del bosque para los cultivos. En todas estas labores, era fundamental el médico tradicional, pues efectuaba los permisos y negociaciones rituales frente a los espirituales de la tierra. También, los conflictos y negociaciones entre los seres humanos se sellaban a partir de acciones rituales, en ceremonias en donde los bailes rituales, como modelos de organización social, territorial y cósmica, eran fundamentales, ya que «arreglaban el

mundo» en el cuerpo de las comunidades, entre las diferentes culturas y mundos, y equilibraban a los sujetos. Los chamanes, desde su conocimiento tradicional y con sus cantos o la historia mítica cantada, hacían coincidir a diferentes etnias en un mismo fin, bajo una tradición espiritual compartida que aseguraba la convivencia entre diferentes. Estos bailes de intercambio ritual y la importancia de los chamanes como portavoz de la tradición fueron mencionados así:

Presiden en las reuniones de las naciones y en los bailes y, con la maraca en la mano, la cual hacen sonar de continuo, conducen el coro de los hombres y de las mujeres. [...] En las enfermedades, diciendo versos que ellos solos entienden, tocan perpetuamente su maraca a los enfermos y cogiendo de vez en cuando los labios o la cabeza, o bien a los brazos o al pecho, o a otra parte doliente de los enfermos, fingen sacarles piedrecillas o espinas, y lo que antes de la cura tienen los piaches preparado en la boca, dicen que lo han sacado de los miembros de aquellos (Giliĵ, 1779, p. 92).

Por consiguiente, el reconocimiento colectivo al chamán se daba por su capacidad de transitar y entrelazar mundos y de servir de traductor entre culturas y seres. En esta perspectiva, el chamán como tradición espiritual jugó un papel fundamental en la transmisión y densificación de la cultura y en la consolidación de los textos de la tradición oral por su flexibilidad cognitiva y su intermediación y dialogicidad entre mundos. Los discursos misionales puestos de manifiesto en textos escritos contribuyeron a fijar unos estereotipos sobre el chamán y reducirlo a la noción de «médico de indios» que involucraba más un manejo de su saber terapéutico o su asociación con los saberes brujos de la época medieval. En el caso de la transmisión y densificación de los conceptos del chamanismo en esta región, las ceremonias interétnicas jugaron un papel fundamental para consolidar esta red de saberes transmitidos, renovados y recreados continuamente por los chamanes desde sus prácticas.

2.6 Pervivencia de los saberes, transmisión y condensación textual en el ritual

El chamanismo es un sistema de conocimiento práctico que parte de la necesidad de interacción y dialogicidad con lo otro. En ese sentido, usa prácticas que constituyen la capacidad de conducir de forma consciente la voluntad y producen interacciones con lo vivo para hacer amanecer cosas en esta realidad. Para este fin, suelen usar las técnicas ya señaladas que permiten estados de conciencia ampliada para ver, sentir y comprender esas otras realidades de manera más profunda y a detalle en su relación compleja y holística

con los otros seres y con la vida. Por eso, al ser una fuente de conocimiento, las prácticas y técnicas posibilitan la intermediación con los espirituales o entes que habitan la existencia. El uso de estas prácticas y de las técnicas son comunes a diferentes pueblos y tradiciones espirituales a lo largo del tiempo. En este apartado se presentan testimonios de estas prácticas chamánicas evidentes en los textos coloniales, que permiten mostrar una continuidad en los tiempos contemporáneos en esta región y en especial en el chamanismo sikuani. Las técnicas extasiáticas descritas por los misioneros están comúnmente asociadas a los chamanes y en estos se va detallando la especialidad de este conocimiento; en esa vía, las técnicas extasiáticas usadas por el chamán, que es «el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno» (Eliade, 1976, p. 23). Ese estado liminal y la comprensión tradicional de estos mundos es señalado así:

Dicho esto se calló, y entonces, tomando ocasión de alabar al cacique, que por humildad se callaba, otro joven dijo: —Nuestro cacique sube todos los días al cielo. —Dios sabe cuánto me costó contener la risa ante esta extravagantísima expresión. Pero disimulando lo mejor que pude, dije: —¿Y qué ve allí? —Ve allí a Dios, replicó él, que da de comer sus alimentos a los tigres, como las mujeres echan maíz delante de sus gallinas (Gilij, 1965 [1782], pp. 94-95).

El conocimiento tradicional está soportado por la red de conceptos chamánicos propios de estas culturas y por la experiencia de orden extático. De esta manera, el chamán ordena su camino desde la experiencia cultural y extasiática: «un chamán no es reconocido como tal, sino después de haber recibido una doble instrucción: primero, de orden extático (sueños, trances, etc.) y, segundo, de orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc.). Esta doble instrucción, asumida por los espíritus y los viejos maestros chamanes, equivale a una iniciación» (Eliade, 1976, p. 29). La continuidad de estos conocimientos aseguró la cadena de transmisión de la tradición y la experiencia extasiática dio cuenta de la capacidad del chamán de refrescar, endulzar y sanar la palabra y los conocimientos entregados. El capítulo III desarrolla con mayor detalle esta noción. Para detallar la continuidad de estas prácticas, tanto en el orden tradicional (ordenamiento cultural) como en el orden extático (búsqueda trascendente), se revisaron algunos elementos y características de estas tradiciones espirituales, entendiendo que los dos órdenes se interrelacionan.

En el caso de las prácticas orden chamánico, se privilegia el aprendizaje en la niñez; así lo expone Gilij (1965 [1782], p. 91): «Desde pequeños [...] van todos a la

escuela y son instruidos los muchachos en el arte de curar por algún piache famoso que han sido por él vigilados durante tiempo y por su malicia o habilidad son creídos aptos para el piachismo». El señalamiento de su «malicia o habilidad» tiene que ver con la identificación de un don especial en el posible aprendiz. En el orden cultural, este saber posee particularidades referidas al reconocimiento de los mundos espirituales por parte del aprendiz y esto involucra el aislamiento: «Les dan lecciones en espesas selvas, lejos siempre de la vista de otro, y al cabo de algunos años» y aunque era un saber especializado, su aprendizaje significaba un reconocimiento social inmediato y por eso se mantenían en el anonimato hasta tanto su poder curativo no fuera reconocido: «he aquí que son de repente piaches y doctores. No llevan insignias por las que se conozca el nuevo grado».

En el aprendizaje era fundamental el cumplimiento de dietas de alimentos, abstención sexual y algunas veces de movilidad, mientras el poder se concentraba, y después, para mantener su poder o aumentarlo en el estudio. Estas dietas demuestran el dominio físico y emocional e implican una transformación ontológica.

Así también sus capitanes, tampoco podrían resistir en la guerra si no hubieran soportado este rudo trato. Pero no basta a los Boiayes el haber sufrido todas estas crueldades, es necesario que se abstengan también, durante toda su vida, de ciertas viandas que les están prohibidas (Pelleprat, [1655] 1965, p. 78).

En el orden chamánico, el uso de plantas sagradas o maestras era fundamental para lograr el trance que posibilitara la conexión con las dimensiones del mundo, es decir, los espirituales de la tierra, del cielo y las conexiones con los planos superiores o de los dioses ancestrales. Estas plantas les abrían puertas para el estudio de las enfermedades físicas y espirituales, tanto a nivel individual como social. En el caso del yopo, usado por los sikuanis, es asociado a escenarios rituales y se vinculaba con otros elementos mágicos que acompañan el trance. Así lo define Fajardo (2018, p. 186):

La existencia de una liturgia shamánica con acompañamiento rítmico de tambores de concha de tortuga y del yopado religioso no pasó desapercibida a fines del siglo XVII al P. Gaspar Pöeck, durante su estancia entre los sálivas orinoquenses. Observó el jesuita alemán el Yopo (*Mimosa acacioides* y *Piptadenia peregrina*) es el ingrediente shamánico de la visión y de la inspiración: «Por las narices, valiéndose de un instrumento cóncavo de madera, beben y se embriagan y pierden el sentido, de tal manera que no pueden entrar, más aún, ni moverse, y cuando sueñan en esta borrachera hyópica o inspiración, lo toman por un oráculo».

En el caso del polvo de yopo, su uso es extendido desde épocas antiguas sobre todo en la zona de los llanos. Su ingesta ritual se complementa con otras plantas como el caapi (juipa, yage o ayawaska) en diferentes tipos de preparación y con el tabaco. El tabaco encuentra un uso extendido en toda América y por eso son múltiples los usos, las funciones y la parafernalia ritual que lo acompañan. A continuación, un ejemplo de su manejo en prácticas mágicas:

La forma del rito es la tradicional. Primero despejan el rancho donde se va a celebrar el Cacadi (que así llaman «el trato que emplean con el Demonio»), para averiguar lo futuro y recibir instrucciones suyas. Después le dan al adivino muchos tabacos y una calabaza grande con una abertura tal que pueda meter la cara y tan ajustada que no pueda respirar el aire por ningún sitio. Después enciende el primer trozo de tabaco y para poder tragar mejor el humo, introduce la cara en la calabaza. Y así repite la acción hasta que cae «borracho a fuerza de aquel humo». Una vez que entra en trance, los asistentes le formulan preguntas a las que «el adivino va respondiendo lo que se le antoja o lo que la borrachera le da lugar». Estas funciones las llevan a cabo durante la noche y suelen durar hasta el amanecer (Fajardo, 2018, p. 194).

A partir de los mitos, daban ordenamiento al mundo y estos les permitían una codificación específica de los comportamientos esenciales para vivir en estas zonas de bosque y llanura. Estas profundas y heterogéneas sabidurías articulaban creencias, conocimientos y prácticas en su saber botánico:

Esta raza de indios mal nacida tiene sin embargo algo bueno, y como dijimos antes, es maravilloso en los piaches el conocimiento de hierbas. No me toca a mí decidir de la virtud que les es atribuida a estas. De algunas hoy hablar varias veces, pero no las vi nunca. Dicen que hay hierbas adecuadas para esterilizar, y otras aptas para hacer fecundas a las mujeres (Pellaprat, 1965 [1655], p. 98).

Hay un elemento común en esta región en las curaciones por parte del médico: el uso del soplo (común a varias tradiciones chamánicas). Los misioneros hacen visible en sus relatos la importancia del soplo con carácter mágico, insuflado en los procesos curativos sobre el cuerpo del paciente como aliento vital, potenciado en los cantos y acompañado de instrumentos musicales, sobre todo de la maraca. En los guhajibo y en especial la etnia sikuani, los denominados *waji* son cantos con carácter mágico. Este un ejemplo entre los Achaguas:

Tienen, si les creemos, remedios oportunos para todo mal. Primeramente el soplo, acompañado de versos y de ensalmos que saben solo ellos, es el más eficaz de todos. Pero no son más que charlatanerías. Charlatanerías de modo semejante, y remedio ineficaz (si no es que concurre el demonio) es el sonido de la maraca, con el cual molestan día y noche a los enfermos. Charlatanerías son los humazos de hoja de tabaco con que apestan a los enfermos continuamente (Gilij, 1965 [1782], pp. 97-98).

Otra técnica chamánica comúnmente usada es succionar la enfermedad y materializar el agente patógeno en forma de diferentes objetos (piedras, plantas y animales). Esta acción es de carácter mágico, pues materializa patógenos invisibles:

En otros casos cogí en la trampa los Mojanes, que llaman médicos; y es el caso, que los tales médicos curan (o quieren persuadir que curan) los males apuro chupar; Si duele, v. gr., el estómago, previenen en la boca unas raicillas de yerbas; y después de chupar terriblemente sobre el estómago del paciente, escupen aquellas raíces y dicen que aquello le mataba [...]. Los médicos de la nación Otomaque chupan a sus enfermos con tal fuerza y pertinencia, que no apartan la boca sin sacar sangre del paciente, luego la escupen en lugar limpio y de entre la sangre y saliva apartan unas piedrecillas menudas, que de antemano traían en la boca y hacen creer que ellas eran la causa de la enfermedad (Gilij, 1965 [1782], p. 191).

Son tan importantes el aliento y el soplo en esta región que con estos y con cantos se puede enviar el mal a una persona o a un colectivo a partir de impregnar de un maleficio un objeto con la fuerza cantada en el soplo.

Temen todos en sus enfermedades haber sido soplados o de otra manera envenenados por los piaches, y aunque las verdaderas causas de las enfermedades existan demasiado, no saben sin embargo hallar otra sino el ánimo enemistado con ellos de los piaches. Apenas se difunde un mal, dicen que ellos han envenenado el charco donde se saca el agua. Dicen que ha tocado la maraca por la noche y que ha soplado con aliento venenoso en aquel lugar en que tantos mueren. Tal vez se dice que ha sido enterrada por los piaches en algún camino por el que se pasa comúnmente una hierba venenosa con la que se produce muerte a la gente. Son no raras veces necedades y cosas no dignas de ser creídas las que temen de los piaches los orinoquenses. Pero es verdad también que entre tantas que se dicen de ellos hay también muchas verdaderas (Gilij, 1965 [1782], p. 90).

Las enfermedades postizas son enviadas por algún enemigo y se manifiestan como padecimiento en el cuerpo del doliente; estas suelen avizorarse en el sueño del afectado o cuando es por estudio del médico. Ya en el tratamiento, el médico suele visualizar en el

sueño la causa del mal. Como se verá en el relato, el sueño suele ser una premonición y era facultad del médico de actuar en el mismo, para prevenir el ataque o, por otra parte, él le avisaba a la víctima para que actuara. Soñar es una actividad fundamental para visionar y actuar por parte del curandero, pues en este se presentan múltiples señales.

Creen que el Demonio mata a la gente, y que un indio envía una culebra para que pique otro, creen mil disparates y creen cuanto sueñan, y así el que soñó que vio culebra luego que despierta se arranca las cejas porque no le dañen la vista, y todo el día anda ojiabierto y atónito. La contra, cuando les pica alguna culebra, es tan ridícula que nadie sana, y es pintar con carbón una tropa de culebras en las piernas, para que el veneno de la pintadas espante el veneno legítimo (Fajardo, 2017, p. 529).

Es tan importante el sueño que los misioneros lo identificaron como una actividad social fundamental iniciando el día, pues en ellos era posible predecir o avizorar el bienestar colectivo.

Luego de que el misionero volvió a su hamaca a reír, se levantaba el cacique y acercándose a él empieza su arenga, que ellos llaman Mirray: esta la aprenden desde pequeños y así la recitan seguidamente, añadiendo el principio y al fin de ella algunas circunstancias propias de que ya bienvenida; B. GD.: «que él, días antes, había visto pasar sobre su casa, un pájaro de singulares plumas y colores; o que había soñado, que estando su sementeras muy marchitas, había venido sobre ellas una lluvia muy a tiempo, etcétera., Y que todo aquello era un aviso de que el Padre había de venir a verlos, etc.» (Fajardo, 2017, p. 158).

Dentro del orden tradicional, las premoniciones y agüeros son formas de adivinar asociadas al entrenamiento del pensamiento chamánico, pues la lectura cinegética a partir de pistas, señales y signos construidos en la lectura de elementos naturales (cantos de aves, movimientos de animales) o situaciones (ir por un camino y que se le atravesase una serpiente) permite sospechar o predecir una situación a partir de conjeturas. Estas situaciones, fruto de la experiencia compartida, se guardan en historias tradicionales (cuentos) y están asociadas a los mitos. Las conjeturas, elementos mnemotécnicos usados por el chamán, se hacen a partir de recurrencias indiciales y sígnicas.

No adoran ídolos los Achaguas, ni se ha conocido estos despeñadero en las demás Naciones que tenemos; agoreros sí tienen muchos, y adivinadores de los sucesos futuros, ya por el canto de los pájaros, ya por el encuentro de animales terrestres, y ya por los peces que flechan en las mismas corrientes de los ríos, en lo que son diestros y admirables, como se dijo ya. De los primeros que flechan y sacan, se pronostica el bueno ó mal suceso

de las pesquerías, ó de otras cosas, á lo cual concurre con sus diabólicas sutilezas el demonio, y en aconteciendo el suceso, ó algunas cosas de la que ella pronostican, se persuaden que son los sucesos hijos de sus supersticiones (Fajardo, 2017, p. 105).

Las adivinanzas y los acertijos jugaron un papel fundamental para el entrenamiento del pensamiento chamánico, pues su empleo en el aprendizaje obligaba a la unión de detalles, señales y signos que posibilitaran respuestas rápidas y certeras. El uso de plantas sagradas como el tabaco y el yopo permitía una mayor concentración del chamán para la asociación de elementos naturales, culturales y chamánicos y descifrar acertijos en la vida cotidiana. Esto permitía también el desarrollo de la capacidad mántica. En esta primera narración, Rivera señala el uso del yopo con carácter premonitorio:

Con lo que más usan de estos engaños es con unos polvos que benefician ellos mismos de la frutillas de cierto árboles coposos y crecidos: llaman á estos polvo yopa, con los cuales hacen ellos sus adivinanzas pongamos el ejemplo: quieren salir a una guerra, a hacer un viaje, y desean saber el fin que tendrá la empresa; para esto juntan y convocan á muchos y comienzan á darles la yopa, cuyo uso es por las narices tomándola á manera de tabaco, y es de tan grande fortaleza, que á breve rato los priva de juicio; con la fortaleza suma hace gran llamamiento de humos á la narices y aquí entra la adivinanza y la señal de sus presagios, porque si comienza la evacuación de la asquerosa viscosidad por la ventana derecha de la nariz, lo tienen por gran señal y pronostican buenos sucesos; y si por la ventana izquierda, lo tienen por ruin presagio, e indicios manifiestos de sucesos infaustos; si por ambas ventanas á un mismo tiempo, queda indecisa la materia: y como el que sea por ambas juntas es lo ordinario (Fajardo, 2017, p. 104).

En este segundo caso, de nuevo, el uso del yopo con características mágicas orienta la adivinación e involucra el trance para dialogar con los dioses o ancestros míticos. En esta narración, al entregar detalles de la situación, se sabe que es un ritual e implica el ingreso en el trance a otros planos para encontrar respuestas en lo sagrado.

Suelen estarse un día entero, sorbiendo yopa, con su duda, hasta que les dé á conocer el efecto por una ventana de las narices. En el ínterin se están hablando con recios y desentonados gritos á manera de locos, haciendo gestos disformes, y aunque están muchos juntos, no hablan unos con otros, sino cada uno á solas, con acciones y meneos, preguntas y repreguntas, que muestran hablar con el demonio á quien piden consejo en sus determinaciones y dudas, y la declaración de los sucesos futuros (Gilij, 1965 [1782], p. 105).

En esta tercera narración, la planta que aparece acompañando la adivinación y el trance es el tabaco. La acción del tabaco da vida y organiza la palabra. Su labor es servir de planta ordenadora de mundos, por eso se usa en las negociaciones entre humanos, con la naturaleza y para agradar y dialogar con los ancestros míticos.

El arte de adivinar las cosas lejanas y ocultas es de modo semejante infernal. Tampoco esto falla, y como me decía Vemamari, los piaches maipures tienen una estatuita de Chica, cuyo nombre es *minariti*, y poniéndola sobre la palma de la mano le preguntan sobre los extranjeros diciendo: — Uacáu pare nua camonê? Esto es: ¿de donde viene la gente? Hay más. Los otomacos, y especialmente sus piaches, después que han absorbido sin fin tabaco curâba, profetizan y ven, o fingen ver, cosas maravillosísimas (Giliĵ, 1965 [1782], p. 101).

Uno de los objetos chamánicos más importantes en esta región es la maraca; con ella se acompañan los rituales sociales y las ceremonias extasiáticas. Este instrumento fue donado por los dioses para facilitar el ascenso hacia lo celeste y permite una mayor concentración en las acciones rituales, entre ellas, los procesos curativos: «Charlatanería de modo semejante, y remedio eficaz (si no es que concurre el demonio) es el sonido de la maraca, con el cual molestan día y noche a los enfermos» (ib., p. 98). Esta es una herramienta fundamental para el trance, la conexión y guía del curandero a otros mundos. Por su importancia en el ordenamiento cultural y en el trance chamánico, el uso de la maraca era fundamental para el chamán y, por esto, como instrumento percutivo entre otros, acompañaba las danzas, bailes y el acceso a otros mundos, entre ellos la hierofanía.

Estos son los Médicos de los Indios; por mejor decir, matasanos de todas estas gentes, que se valen de ellos. Estos forman sus Escuelas en lo más retirado de los montes, donde baylan a obscuras, y hacen que invocan al demonio con muchas, y horribles mudanzas, flautas y marâcas, y con estas ceremonias crían tales créditos de brujos con los demás Indios, que presumen, son los Señores de la vida, y de la muerte, por verse respetados, y de todos temidos (Caulin, 1779, p. 99).

Con relación a sus saberes rituales de equilibrio cósmico, en los relatos misionales se identificaban dos tipos de prácticas. La primera, concerniente al manejo del clima o a la actuación sobre elementos naturales, como las lluvias y las nubes; en el caso de intervenir las nubes, se realizaba mediante el soplo, así:

Creen que traen y que alejan a su talante las lluvias. Cuando se enturbia, como alla ocurre, con horridas nubes el cielo, se ponen a soplar para alejarlas, como ellos dicen, y dirigiendo

sus soplos ora a una parte del cielo, ora a otra, se cansan aún más soplando que lo que se agotaron gritando los profetas de Jezabel (Giliij, 1965 [1782], p. 93).

La segunda está relacionada con los bailes como elementos de equilibrio. Se presentaban tres tipos de bailes: los cotidianos, que se podían hacer todos los días e involucraban encuentros familiares o entre fratrías; los bailes rituales, de intercambios étnicos, que obedecen a carreras o especializaciones territoriales y de saberes chamánicos de orden cultural, y los bailes o danzas sagrados, que permiten la comunicación con los dioses o ancestros míticos. Los dos primeros, preferiblemente, tienen que ver con los saberes de este mundo y por eso son inmanentes. El baile descrito a continuación, de los pueblos achaguas de tradición cultural arawak, era un ritual alrededor del *Chuvbay* o *Kuwei* y permitía la renovación de la estructura social y el reordenamiento del mundo, pues han sido formas de curarlo y protegerlo. Se relacionaban con las curaciones de la época o ciclo estacional y celebraban la abundancia de alimentos.

Aunque no adoran ídolos los Achaguas, como se dijo ya, no obstante se ha visto llevarlos ya en procesión tal vez, y hacer fiesta á sus dioses, la cual se reduce á una danza, en que se disfrazan todos á manera de matachines, y llaman Chuvay; no há dos años que hicieron semejante fiesta en uno de estos pueblos nuevos en ausencia del Padre; pero aunque es verdad que hubo estos disfraces y mascaradas, como lo hacían en su gentilismo, no se pudo averiguar que sacasen ídolos (Giliij, 1965 [1782], p. 106).

Las danzas sagradas buscaban la trascendencia y la comunicación con lo celeste y se realizaban en momentos de crisis o de desorden en los ciclos cósmicos: «Un piache otomaco en el terremoto de 1766 exhortaba a los indios a agarrarse a él para levantarse en el aire con él mismo» (Giliij, 1965 [1782], p. 93). Muchas veces, los bailes y las danzas se realizaban durante varios días y servían como «preparativos a las fugas» (ib., pp. 161-164). Muchas de estas fugas involucraron la pervivencia de estos saberes durante más tiempo y abrieron la posibilidad de guardarlos en lugares sagrados a partir de elementos y conceptos mágicos. Sin embargo, también los procesos de sedentarización que se fueron dando poco a poco y la delimitación territorial involucraron la resignificación de los saberes y la adaptación de estos a nuevas situaciones. Ahora, los pueblos que tenían un fuerte soporte en la tradición y que estaban extendidos en la región lograron que sus saberes espirituales se preservaran con mayor fuerza. Este es el caso de los arawakos: «Y también con todo el odio que les tienen los indios, encuéntranse ordinariamente piaches en toda nación. Pero sobre todas las otras, es célebre la de los aruacos y sus piaches gozan

de mayor alabanza» (ib., p. 91). La cultura matriz de esta familia lingüística definió buena parte la red de conceptos chamánicos que se mantuvo hasta avanzado el siglo XX. Con ellos, muchos pueblos indígenas compartieron y comparten saberes, rituales y las narrativas míticas; por eso se puede considerar que los arawakos sirvieron como soporte de la matriz cultural y del conocimiento chamánico en estas regiones.

Lo más importante es entender cómo las tradiciones espirituales de estas regiones, centradas en el chamanismo, son excesivamente complejas, pues un médico tradicional puede reunir y expresar en sus narraciones, en el sistema mítico que los soporta o en los elementos rituales de su práctica chamánica, múltiples tradiciones que dan soporte a un sistema chamánico común a varias culturas. Los elementos y características de las tradiciones espirituales dependen de las interpelaciones establecidas a lo largo del tiempo; por eso, para entender el chamanismo de esta región, es importante revisar de dónde proviene la tradición. Cada tradición posee una memoria histórica y una memoria mítica (cíclica) que se desarrolla en el ritual, contiene acciones y elementos específicos en la práctica chamánica y está ligada a la red de conceptos chamánicos comunes que pervivieron. Para entender esto, se debe dialogar con los dioses, tarea del siguiente capítulo.

2.7 Conclusiones

A lo largo de este capítulo, se integra la noción de texto y su relación dinámica con el discurso, este último entendido como «la emisión concreta (tiempo y espacio) de un texto por un enunciador determinado, en un contexto determinado» (Van Dijk, 1996), en función de la construcción de memoria o de una cadena de transmisión textual oral, ligados a la tradición, cuyo trasmisor y condensador es el chamán. Se insiste en mostrar el contexto de producción textual y discursiva de ciertos estereotipos que se construyen desde el pasado colonial y que cohabitan con nosotros en función de los otros. En ese sentido, el contexto es la manera como se relacionan las partes en un tiempo y un espacio definidos, que hacen que surja una forma de nombrar un fenómeno o un saber y lo circunscribe y fija de forma prejuiciada. La construcción de un discurso alrededor del chamán y sus saberes en los textos coloniales permite entender la manera como se fijó una forma de nombrar, señalar e imaginar un saber. Esta reducción epistémica involucra la distorsión de la imagen del otro para componerlo a la propia imagen y semejanza, luego, la estandarización del régimen discursivo sobre estos saberes involucra justamente

la anulación de su campo de acción o, más bien, de sus formas de agenciar una economía de los signos.

Mostrar estas continuidades en manos del chamán como intérprete y portavoz de la cultura posibilita entender la manera como se fijan textos en las tradiciones orales vinculados a contextos que en algunos momentos sufren una variación extrema y en otros mantienen sus significados. La condensación de un núcleo duro del discurso en las tradiciones orales obliga a mirar la tradición en su movilidad, manteniendo unos elementos fijos que permiten la rearticulación de los discursos y saberes en diferentes momentos. Estos elementos no siempre son verbales y acuden a la memoria del cuerpo, del territorio de los otros seres, como parte de una relación en donde la memoria se hace múltiple. Frente a esta situación, la inclusión de las voces del otro, usando y contrastando diferentes sistemas de signos —entre ellos, fuentes orales, escritas y visuales— permite darle una amplitud de sentido al fenómeno situado.

El chamán entra y sale de la cultura, es un continuo traductor de mundos, y eso le permite estar dentro de la cultura y también mirarla desde lejos, y así, usar los textos de esta para resignificarse dentro de ella y, como intérprete, redimensionar, leer y contextualizar nuevas maneras para actuar en el mundo. En este sentido, las técnicas extáticas y las prácticas chamánicas juegan un papel esencial como mecanismo para salir al afuera y objetivar la cultura. Por eso el chamán se encarga de fijar textos sobre los cuales se afirma la cultura. Esos textos sirven para entender la labor del chamán y, sobre todo, para entender el chamanismo como práctica de saber. Así mismo, el chamanismo en estas regiones es una continua interrelación de tiempos y mundos, en donde los chamanes curan el mundo como parte de la macrohistoria del cosmos para mantener los equilibrios. A través de su desplazamiento continuo para experimentar mundos multitemporales y espaciales del cosmos y de la tierra, los chamanes hacen emerger lo primordial (conocimiento chamánico) al presente y, al hacerlo, restituyen un orden que se vuelve a narrar.

Esta situación define un nomadismo espiritual que se entrelaza con un nomadismo del pensamiento. Este implica de manera concreta la capacidad de transformarse para asumir nuevos roles y mantenerse en un estado de alerta. Esto ha permitido los pocos cambios efectuados en las tradiciones espirituales, pues el chamán se convirtió en un continuo aprendiz. Por otra parte, los intercambios rituales y las alianzas de saber, bien sea de roles y especialidades rituales o como parte de alianzas de guerra (los unos y los

otros están interrelacionados), formaron parte de un *modus vivendi* que, a su vez, era un *modus operandi* en la región. Este *modus vivendi* fijado en el chamanismo como práctica continua definió una persistencia hasta este tiempo. En ese sentido, el tiempo cíclico implica eso, una continua movilidad epistémica en donde los ciclos temporales están amarrados a la macrohistoria del cosmos. Por eso, el chamanismo no es solo una técnica, es una práctica de saber que usa herramientas del éxtasis para pensar la vida. En esta vía, el chamán es un artesano del conocimiento, usa la filigrana de su saber como medio para resignificar la vida, en lo local y en lo cósmico, y como manera de recrear el mundo. Estas estrategias espirituales sirven para pensar y pensarse, a pesar de lo comúnmente planteado; son acciones que perviven desde tiempos inmemoriales.

En los tiempos contemporáneos, los fuertes cambios culturales por los procesos de ocupación del territorio y presión de la sociedad mayoritaria en los llanos han relegado la función del chamán y sus prácticas espirituales. Entonces la autoridad espiritual queda en manos de los líderes, quienes, en sus nuevas formas de entender la vida, negocian la cultura para domesticarla en función de la discursividad de las instituciones del Estado y del discurso del blanco. Esto produce unos profundos cambios en la vida material y espiritual de la comunidad que desestabilizan la cultura, pues los textos que les trasmitían un sentido de pertenencia ahora son textos del pasado, «historias de indios». Esta forma de proceder frente a la cultura implica la no reflexividad de la misma y define un nuevo modelo espiritual, el del consumo de bienes y narrativas culturales, en donde sus saberes ya no son prácticas, sino productos folclorizados.

La incorporación de estas nuevas narrativas tiene como primer eslabón la manera como Occidente ha construido, cargado y agenciado históricamente unos discursos alrededor del otro y sus saberes. La traducción y la acción hermenéutica pasa por varias dimensiones. La primera es la de la lengua: se traduce de una lengua considerada minoritaria a una considerada superior, con lo que se reduce el espectro de significación y de sentido; se vierten de una lengua a otra los significados, se impone e insufla un valor simbólico especial-espacial y se reduce, omite o cambia el valor simbólico. Lo segundo es la mediación en la que se realiza, es decir, se pasa por una tradición oral en la cual no se pueden definir los saberes como textos fijos, sino más bien como textos múltiples enmarcados en universos de sentidos. De la tradición oral entramada en textos (entendidos como tejido) y sus discursos orales, no se comprende el entramado de producción, pero se toma el derecho a definir sus marcos de interpretación, reduciendo o encerrando el entramado simbólico. De la colonización epistémica, corresponde entender los fines de

la escritura (no solo como técnica, sino como modelo cultural), en este caso, en los textos coloniales (que también fueron discursos), los de la colonización y la evangelización que instala y fija prejuicios, en primera instancia, sobre los sujetos y en función de ellos, sobre sus saberes. Después, la crítica salva a los sujetos, más bien a su pasado histórico, pero deja en ese tiempo histórico sus saberes y la reflexividad que estos contemplan. De la misma manera, las instituciones de la cultura letrada los alejan en el tiempo los ubican en un pasado remoto y les otorgan presente en el recuerdo de un pasado superado o por superar.

Teniendo en cuenta esto, muchos de los valores de la tradición espiritual indígena fueron trasladados, traducidos y capturados por la lógica colonial en su lengua, se redujeron los campos semánticos y de sentidos (deformación, desacreditación y desalojo) que abrigaban la tradición y la cosmovisión de esos pueblos hasta los tiempos contemporáneos, y fueron ubicados en un lugar referencial que no requiere de complejización heurística. En esta medida, los discursos usados en la época colonial para referirse a estos saberes y a los chamanes se fueron consolidando a tal punto que mantuvieron una continuidad hasta los tiempos contemporáneos, tanto en la cultura popular como en el mundo de la academia y de la ciencia. Se pueden comparar los argumentos que usaban los jesuitas para referirse a estos saberes y a los sujetos que los portaban, con los argumentos que se usan contemporáneamente para hablar y referirse a estos, pues siguen un mismo modelo. Para la ciencia, los saberes de los pueblos mediados en la tradición oral viva, muchos de ellos en manos de los chamanes, son fundamentales en términos medicinales (la labor de las farmacéuticas en la expropiación de conocimientos de plantas)⁷⁹ o en términos medioambientales (la necesidad de mantener

⁷⁹ Un ejemplo de esto es la planta de barbasco que sus hojas o su raíz preparada con otras se usa en la cacería y la pesca produciendo el *curare* que, agregándolo a los dardos, a las flechas, a las lanzas o directamente sobre el agua entumece a los peces o a las presas con la saponina que libera su preparación. Por su grado de toxicidad leve el uso de la planta *embarbasca* a la presa quitándole la respiración, pero manteniendo el latido del corazón. En ese sentido se puede usar en forma de veneno o terapéutica. Tradicionalmente se usa también como antiinflamatorio y para el control natal como anticonceptivo. Los primeros aprovechamientos industriales de la planta se realizaron a mediados del siglo XIX como anestésico local. En México existe un conocimiento tradicional de un barbasco que coloquialmente se nombra como “cabeza de negro”, su aprovechamiento se debe a Russell Marker que en 1941 observa los usos tradicionales que le dan los pueblos indígenas y campesinos en la selva de Veracruz a esta planta y decide realizar una investigación para la obtención de hormonas que usaran el barbasco como materia prima. Para ello utiliza dos tipos de barbasco (*Dioscorea bartlettii*) y *Dioscorea composita* reconocidos en la región y crea una empresa farmacéutica denominada Syntex para explotar estas especies como materia prima en la producción industrial de las hormonas esteroides, en particular de la progesterona y sus derivados (que se utilizan como anticonceptivos), y de la cortisona que es un potente antiinflamatorio. La relevancia de esta planta para los pueblos de la Amazonia y la Orinoquia, sus usos y los saberes que se desprenden de su conocimiento, se muestra en la historia tradicional del árbol de Kaliwirinae pues el barbasco se encarga de sostener y comunicar lo celeste, junto con el bejuco de yagé, antes de su caída.

los pueblos indígenas y sus culturas como estrategia para la protección de la selva) y por eso requieren ser «salvados» y ubicados como saberes para la humanidad, solo y únicamente en las manos de la ciencia y de la tradición escrita.

Ya sus prácticas de saber médico, ligadas a un modelo espiritual y holístico y diferentes a los sistemas alopáticos, deben ser clasificados y reducidos a saberes locales, es decir, como «supersticiones de indios». Sus saberes tienen valor práctico, sobre todo monetario, mas no un valor epistemológico, y por tal motivo no son alternativa para pensar estos nuevos tiempos. Como el pensamiento de la Colonia —y a pesar del avance científico de cinco siglos—, sus prácticas y su paradigma de pensamiento están ligadas a territorios y culturas, tienen cuerpo, olores y son materia, por eso no tienen higiene epistémica. Para definirlos se siguen usando los mismos argumentos, pretextos y prejuicios de la Colonia. Ellos y sus saberes acumulados y comprobados con la experiencia durante siglos no son paradigmas para pensar el mundo, pues al ser «cosa de indios» carecen de objetividad. En esa medida se les aplica una asepsia cultural.

Así, el modelo colonizador se queda con la versión oficial y conveniente a sus explicaciones, y los saberes del otro los marginaliza y los abandona en ese pasado remoto, con sus cargas discursivas, sus prejuicios y sus morales. Por eso, muchos de los textos que soportan la comprensión de la medicina tradicional, del chamanismo (y de la tradición oral) pasan por los pretextos que se tienen de esta, uno de ellos, la carga semántica realizada por los misioneros y las instituciones surgidas de la Iglesia católica, como las escuelas, la universidad y la ciencia. Esa carga institucional hasta estos tiempos ha provocado que cuando se pregunta qué es *dowajti* entre los sikuanis, la traducción que hacen ellos más básica desde su experiencia del español es «como el diablo de ustedes» (Gaitán, 2020a), lo cual cierra el significado en función de la carga discursiva que este posee en las tradiciones cristianas. Sin embargo, al preguntarse por el pensamiento y la acción del blanco, entre estos pueblos la traducción más próxima ya no debería ser *wowai* sino *dowajti*.

Capítulo 3. Tradición oral y saberes rituales en el chamanismo de la danza

3.1 Presentación

El capítulo dos muestra la forma como el imaginario occidental se había detenido en reducir el conocimiento chamánico de los pueblos de los llanos y la selva a un tema de médico de indios y, en esa perspectiva, el campo de comprensión del fenómeno chamánico quedaba circunscrito a un tema de bienestar individual. De la misma manera, se señaló la importancia de los intercambios rituales en el marco de un escenario multiétnico en toda esta región. Esto resulta de vital importancia, pues señala un camino de comprensión del chamanismo de los sikuanis dentro de la red de conceptos comunes al chamanismo y dentro de una especialidad de saber. En este marco se ha señalado, a lo largo del primer capítulo, los contactos, acuerdos y alianzas de los pueblos arawaks, la fatria Hohódene de los curripacos, de donde descienden los piapocos (Tsásé náí) y los achaguas⁸⁰ (Vidal, 1987, p. 23). Estos hacen alianzas con los sikuanis y, en este caso, con el clan de sardina o bajumomowi.

Entonces, este ejercicio está dirigido a entender la tradición oral y la memoria étnica y, en esa misma dirección, se busca comprender los elementos que subyacen a un evento comunicativo como la danza. En este evento se desea entender el proceso de consolidación en el tiempo de la danza Tsamanimonae petaxünamuto como una práctica chamánica y, dentro de ella, la permanencia de este saber desde textos orales en un sujeto de autoridad como el chamán o *dopatubinë*. Al ser un trabajo etnográfico, interesa fijar los elementos contextuales y las formas de transmisión de la memoria, desde la tradición oral y en el ritual. Se sigue una línea posestructuralista que busca repensar la práctica para reflexionar y dialogar con la teoría. Así, el lector encuentra que se están fijando unos pilares de discusión sobre un tema a partir de complejizar la comprensión de la danza desde un campo simbólico inscrito en el mito, el ritual y su práctica en el chamanismo. Sería difícil entender el chamanismo sikuaní, dentro de este, las tradiciones orales que se cruzan y las múltiples temporalidades y formas de memoria que se transmiten desde textos orales con permanencia en el tiempo, sin antes entender la cosmovisión que soporta este saber y la manera como se expresa en el mundo del lenguaje como medio y manifestación del conocimiento del mundo. En este sentido, la tradición debe ser tratada como una

⁸⁰ Los sikuanis, más conocidos como guahíbos, es un vocablo que parece ser derivado de la denominación achagua para los sikuanis, *waiwa* (Queixalós, 1985, p. 15). Los achaguas y los maipures se consideraban los últimos habitantes de los arawakos occidentales ubicados en los Llanos Orientales.

compleja red de saberes que son puestos en escena por los especialistas, en función de su relación con la memoria.

Cuando la transmisión de los conocimientos comunes dispone de medios para preservar una secuencia lineal de hechos en el curso del tiempo, tendremos una memoria histórica. Cuando, en cambio, la tradición se modela sobre la base de un esquema circular —fundado, por ejemplo, como sucede a menudo en la Amazonia, en la idea de un equilibrio fisiológico del universo concebido como un cuerpo—, el tiempo lineal no estaría presente en la imagen que la sociedad se forja de sí misma (Severi, 1996, p. 18).

En tal sentido, se busca hacer comprensivo el marco contextual y el campo semántico de los discursos especializados que se mueven en el chamanismo de este pueblo dentro de la cosmovisión y la espiritualidad, como su lugar de enunciación privilegiado. En lo relativo a tradición oral y memoria, el capítulo presenta un primer avance de marco teórico y hace énfasis en los contenidos del mito, como repertorio verbal de la cultura; estos contenidos se evocan en el ritual dentro del discurso mítico del especialista ritual y de los contextos de enunciación en donde se inscribe. Se verá como la definición específica de una tradición chamánica y sus discursos orales en mitos involucran una profundización en especificidades de chamanismo. En la región, este se perfecciona desde múltiples especialidades que a su vez son modos de experimentación del mundo y del cuerpo. De esta manera, la complejidad de la tradición oral —y en ella, del discurso mítico en el chamán— sirve para entender el sentido y práctica de este saber holístico en donde la vida gravita entre el equilibrio y el desequilibrio de tiempos y mundos. Entonces, esta es la historia de tres cantos, dos dioses, un lugar sagrado y dos mundos complementarios.

3.2 Tradición oral y memoria mítica de este mundo (*kuamatsi*)

La tradición oral forma parte de un campo mayor, el conocimiento tradicional. La transmisión de conocimientos en las culturas de tradición oral se debe entender como un sistema complejo en donde todo se relaciona, corresponde y complementa en un solo flujo vital y en donde la palabra es su principio de conciencia. En esta medida, se busca que el proceso hermenéutico responda justamente a la racionalidad compleja de las memorias orales y a los conocimientos situados que reposan en ellas. La oralidad es la acción de hecho realizada por personas para transmitir mensajes con la palabra hablada en situaciones y contextos definidos. Todas las personas son orales, lo que no implica que se mantenga una tradición transmitida de generación en generación o por adopción y

entregada de viva voz. El proceso de selección cultural de conocimientos que son «colectivo, diacrónico y holístico» (Toledo y Barrera-Bassols, 2018, p. 57) se encuentra atesorada en la tradición oral, su práctica ritual y su consolidación en repertorios verbales, como los mitos. Sus corpus orales se apoyan en sistemas de inscripción tallados sobre el territorio, en la cultura material y sobre las mismas prácticas rituales. Son sistemas holísticos, circulares y orgánicos interdependientes.

En el vasto sistema de formas y modos de comunicación denominada por la tradición del sintagma «oral», que congrega conocimiento, memorias, valores y símbolos generalmente configurados en objetos lingüísticos de naturaleza no literaria [...] realizados verbalmente y reconocibles colectivamente y durante generaciones consecutivas en una anatomía construido por las leyes de la tradicionalidad (anonimato, persistencia, variación) (Nogueira, 2003, p. 165).

Las tradiciones orales son cuerpos vivos de conocimientos históricos compartidos que redimensionan continuamente la vivencia de los sujetos en culturas definidas, cuya característica es que son transmitidas por medio de estrategias de la palabra y de viva voz, dentro de tiempos y espacios definidos y en donde la acumulación de contenidos funciona como procesos aglutinantes para dar una identidad larga a los sujetos. *De viva voz* implica la transmisión performativa, es decir, es un acto de comunicación integral (verbal y no verbal) en donde la actuación del sujeto sobre esa palabra contribuye de manera significativa en la transmisión y entrega del mensaje y de los afectos, los sentimientos y la generación de actitudes que esta procura. En este sentido, la tradición oral no se hace abstracta; más bien, la experiencia concreta se recrea en el discurso enunciativo de un sujeto portavoz o dentro de procesos sociales y comunitarios, en donde la palabra como autoridad es el centro.

Uno de los sujetos en las comunidades indígenas es el chamán que apela a la tradición como reminiscencia de un pasado, de la experiencia colectiva acumulada y transmitida, revisada y recreada en los espacios de socialización propios del conocimiento tradicional en rituales de la palabra y, en estos, el chamán aprende a ver con los oídos del tiempo. Ahora, toca distinguir el sujeto que narra o cuenta una historia mítica del sujeto que vivencia y acontece el mito a partir de su acción en el discurso mítico. En el mito se articula el pasado con el presente dándole consistencia a la comunidad y al mundo en este tiempo.

El mito cuenta una realidad sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta como gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solo un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución (Eliade, 1991, p. 12).

Con el mito se contiene el mundo. Su narración le da densidad y le otorga sustancia (oral, escrita, visual, corporal) a este mundo con su tiempo largo, entonces es la «condensación más o menos imprecisa de un saber» (Barthes, 1999, p. 116) con asociaciones multidimensionales que logran espesor en el tiempo. En el mito, el contexto se vuelve texto y memoria objetivada. Ese espesor del mito da forma a los seres que habitan y son nombrados en este mundo, y les otorga una condición específica: humano, animal, vegetal, mineral o inmateral. En el discurso mítico, desaparece ese tiempo espacio y aparece un tiempo eterno (*pitawa matakabi*) en donde el chamán actúa. El chamán toma la experiencia del instante mítico para hacerlo potencia como parte de su actuar. En esa actuación mítica, el discurso es una fuerza emanada de los chamanes primordiales convertidos después en dioses y en donde se invoca e insufla en lo eterno. En ese otro tiempo no existe la forma; es una fuerza o estado imperceptible. Por eso, el tiempo es espacio del mito, con cuya experiencia expresada el chamán provee de consistencia a este mundo, pero a él, el saber del chamanismo lo regresa a un macrotiempo o tiempo eterno. Lo primero enuncia la forma que da la palabra y las historias a las cosas y al mundo, lo otro dice del discurso como esencia, como fuerza, como algo que está continuamente existiendo.

La acción en el discurso mítico, por parte del chamán, no enuncia, sino que actúa sobre el acontecimiento ritual y por eso este, en su práctica, invoca la acción chamánica del instante mítico. El chamán retoma el pasado y sobre él recrea el mundo usando la red de conceptos del chamanismo que se manifiesta como estructura cognitiva y que toma forma en la cognición situada o cognición cultural para redimensionar la tradición. La recreación de la cultura no se realiza sin una mediación histórica, social o cultural, y de esta forma tampoco es algo que un grupo humano acepte de forma involuntaria; se da por negociación, por imposición, de forma estratégica o coyuntural, algunas veces fruto del azar, pero también con premeditación. En este sentido, la memoria es una herramienta para repensar el porvenir. Las tradiciones orales son narrativas en donde se almacena la secuencia de hechos fundamentales que incluye conocimientos tradicionales acumulados de sus experiencias entre humanos y con los ecosistemas circundantes y sus seres. Estos

conocimientos son guardados en elementos y técnicas mnemónicas. Muchos de estos sistemas de inscripción forman parte de la vida cotidiana, regulan los ciclos de la vida, apoyan la siembra y la cosecha, están vinculados a rituales de paso y eso les permite a las personas formar parte y actuar en su tiempo. Por su parte, hay objetos, zonas del territorio, gestos y expresiones que se manifiestan en la cultura material e inmaterial, que les permiten constituirse como cultura y que rememoran hechos de largo aliento dentro de la tradición. Los primeros y los segundos son interdependientes e involucran la comprensión de la tradición y sus relaciones. Su interrelación le asegura a un pueblo su permanencia, pues son «islas de tiempo» (Assmann, 1995, p. 129) en donde se guardan las imágenes primordiales que se intensifican cuando se movilizan sus aspectos invisibles en la palabra del chamán, como poética y dentro del ritual.

En este sentido, la tradición oral es un corpus vivo que cobra sentido en la actuación de un sujeto enunciator (con o sin autoridad cultural) en situaciones y contextos definidos (discurso) y que usa diferentes modelos o estilos narrativos para proceder. El chamán, al ser un cohesionador de la cultura o al producir rupturas en esta, usa estos discursos como parte de su actuación social para pensar el mundo (los mundos) como una alianza entre diferentes; por eso, es un traductor y reconciliador de mundos. Para esta finalidad, usa los discursos de la tradición en su sentido de objetivación del mundo (como ordenador de cohesiones sociales) y en su forma de vivencia y poética o experiencia chamánica. Estos son los signos ordenados de la memoria étnica que cohesionan al grupo y a los que acude el chamán como parte de una narrativa que enlaza y da sentido a la cultura. Pero estos no son los signos sensibles, no son los signos íntimos de su experiencia extática. En la práctica chamánica se toma la fuerza del instante mítico o el aura para entrar en la comunicación entre mundos.

Entonces podemos decir que hay una serie de conocimientos que por su propia naturaleza no son descriptivos y que así desborda lo que la ciencia plantea como el o los objetos de la ciencia. Es aquí donde el chamán entra en consideración, ya que él explora tanto los conocimientos por descripción como los conocimientos por familiaridad o participación; es aquí donde el lenguaje de nuestra cultura falla. Esto puede extenderse hasta lo sensorial. Ciertas áreas de nuestro conocimiento perceptivo privado están desprovistas de una contraparte lingüística y aún expresiva en nuestra cultura. Un claro ejemplo es el universo olfativo. En nuestra cultura no hay un vocabulario de los olores; cuando más podemos aludir a ellos empleamos nociones de sabores o señalando los objetos de donde característicamente proceden («huele a petróleo»). No existe en nuestra lengua un

vocabulario para los olores como si existen para los colores, las formas los sabores (Páramo, 2004, p. 49).

Las tradiciones orales son dialógicas y rizomáticas, es decir, en la palabra de un sabedor conversan diferentes voces y mundos en interrelación, obedeciendo a los principios del cosmos. Toda desarmonía en la Madre Tierra se manifiesta en enfermedad en el cuerpo de la sociedad y de la humanidad. En este mundo, dicen los tikunas, hay una cantidad específica de energía que se reparte y equilibra entre mundos, la palabra es la mediación en el mundo de los humanos que mantiene la armonía con otros mundos. La palabra hablada en su multisignicidad se detiene en las cosas enunciadas como un referente que es usado en los procesos de rememoración y en ella:

El hombre oral piensa en la palabra como «signos», fenómenos visuales inmóviles. Homero se refiere a ellas regularmente como «palabras aladas», lo cual sugiere fugacidad, poder y libertad: las palabras están en constante movimiento y se eleva del mundo ordinario, burdo, pesado y «objetivo» al que vuela (Ong, 2001, p. 80).

Pero las cosas invocadas en la palabra no son necesariamente fenómenos visuales inmóviles; más bien, dentro del ritual, adquieren su sentido de signo rememorativo, campo visual performado o imagen movimiento, y dentro de los procesos enunciativos, narran situaciones y acuden a la imagen analógica o metafórica para significar movimiento, adquiriendo peso para fijar una textualidad. En este sentido, la imagen narrada es fundamental en la tradición oral, pues es un continuo movimiento que en la voz del chamán adquiere objetividad y vitalidad. Esta palabra hablada se correlaciona con la memoria étnica, «elemento fundamental de su unidad y de su personalidad, y la transmisión de este capital intelectual es la condición necesaria para la supervivencia material y social» (Leroi-Gourhan, 1971, p. 254). En esta vía, la palabra hablada es un conjunto de conocimientos que permite que los sujetos sientan pertenencia a un grupo étnico y posibilitan la configuración de un campo semántico común y particular de la experiencia de cada cultura. La memoria étnica o cultural...

Comprende ese cuerpo de textos, imágenes y rituales reutilizables, específicos a cada sociedad en cada época, cuyo «cultivo» sirve para estabilizar y transmitir la autoimagen de esa sociedad. Es con base en ese conocimiento colectivo, en su mayor parte acerca del pasado (pero no exclusivamente acerca de él), que cada grupo le da un sustento a su conciencia de unidad y particularidad (Assmann, 1995, p. 133).

El concepto de memoria étnica no remite a una generalidad, sino a la especificidad de la cultura objetivada por cada pueblo en términos de características culturales ligadas a la estabilización de imágenes desde la tradición oral, en sistemas de inscripción en donde existe una comunicación organizada, pero no lineal. Estos elementos son fundamentales, pues sirven de fuentes de reminiscencia concretos y continuamente están interactuando entre ellos; entonces, forman parte de la sensibilidad colectiva y constituyen una estética. Los sistemas de inscripción apoyan la memoria y constituyen un discurso mítico. Un sistema de inscripción es un sistema semiótico sensible con carga cultural que es, hace y apoya el desarrollo de la memoria étnica. Su soporte es la palabra, pero su campo de acción puede estar fuera de esta. Son canastos de conocimiento inmateriales en donde la existencia toma otras formas; son huellas e indicios de un saber acumulado imperceptible. En este sentido, Rappaport (2005, p. 23), refiriéndose a la memoria, señala:

La naturaleza de la memoria [...] es, como espero demostrar, muy diferente de las narraciones de los historiadores. No está hecha de narraciones cuidadosamente entrelazadas, sino de una serie de imágenes breves e incompletas que nunca se desarrollan en detalle. En su lugar, estas imágenes se alojan en los detalles de la vida cotidiana: en ceremonias mundanas, topónimos, objetos, en fin, en la organización misma del espacio.

Estos canastos de conocimiento, los llanos y la selva, son saberes que no se acaban ni se eliminan: se pueden guardar en las formas no humanas; lo humano puede desaparecer, pero estos saberes de cuidado no. Una roca sagrada, una montaña, guardan las formas de un tiempo y un saber inscrito en el mito. La capacidad de recuperar ese intangible es tarea de los hombres de conocimiento, de su práctica y de sus técnicas chamánicas. El abuelo José Antonio Casulú (2011) decía que «todas las cosas que existen, también las enfermedades, esos, los celulares, fueron dejados en el origen, y las personas escogen los dioses para pensar esas formas de hacerlos. Son formas de pensar». La condición diferente de ese conocimiento en relación a otras sociedades es el lugar epistémico desde donde está pensada esa palabra.

Todas las culturas comparten la misma agudeza mental, el mismo ingenio innato. Si esta capacidad y este potencial intelectual se ejercitan en asombrosos trabajos de innovación tecnológica, que ha sido el gran logro de Occidente, o bien desenmarañando los complejos hilos de la memoria inherente en un mito —una de las preocupaciones primordiales, por ejemplo, entre los aborígenes australianos— es sencillamente una cuestión de elección y orientación, introspección adaptativa y prioridades culturales (Davis, 2016, p. 24).

La tradición en esta región es una continuidad de representaciones e historias comunes; involucra un universo simbólico común que se transmitió de forma verbal y ritualizada durante milenios sin que necesariamente la unidad cultural y narrativa pertenezca a un grupo étnico. En esta medida, la memoria de estos pueblos está guardada en una ritualidad y una geografía sagradas vinculadas al chamanismo que se narra en mitos⁸¹ (*mythos*) entendida, en primera instancia, como «conocimiento, pensamiento y, sobre todo, recuerdo» (Urbina, 2010, p. 20), historias, leyendas y epopeyas que poseen unos códigos comunes a todos, pero que se expresa de forma particular en cada uno de los pueblos que la comparten. En los mitos, la historia contenida es la síntesis de por lo menos tres vertientes: 1. la historia acumulada y transmitida por una cultura a través de generaciones, 2. la experiencia socialmente compartida por los miembros de una misma generación y 3. la experiencia personal (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) y del propio chamán y su clan, adquirida a partir de repetición de ciclos, que experimenta la dimensión del saber espiritual, enriquecido paulatinamente por variaciones y eventos imprevistos. Las narrativas míticas y la tradición oral que le dan soporte son fractales en donde coexisten diferentes temporalidades y experiencias perceptivas de pueblos, seres y sujetos.

Los discursos míticos son grandes cuerpos de conocimiento que refieren a historias y experiencias de seres que, en su búsqueda espiritual, logran trazar y producir una gesta de conocimiento chamánico que marca el devenir de una comunidad. En ellos, el símbolo se realiza a partir de pequeños retazos de pasado que en su presente son superpuestos a manera de un palimpsesto: «múltiples presentes se superponen a los pasados que buscan representar, transmitidos a través de una cuidadosa selección de palabras e imágenes que ayudan a los narradores a recordar por qué son importantes» (Rappaport, 2005, p. 18) configurando el sentido (*Sinn*, en alemán) a largo plazo, pero invocando la imagen del instante eterno (*Bild*, en alemán). La memoria de estos pueblos, a diferencia de los sistemas escritos, usa diferentes sistemas de inscripción que son «cualquier marca semiótica, es decir, cualquier marca visible o sensoria que un individuo hace y a la cual le atribuye significado» (Ong, 2001, p. 86) y sentido aurático, sirven de reminiscencia de la tradición oral y del ritual.

El chamán recurre a dos formas de memoria; la primera es la reminiscencia que, como reanudadora voluntaria del pasado (Vernant, 1993, p. 117), instituye unos ritmos sociales e individuales que ayudan a los sujetos a normalizar el cuerpo y la existencia; la

⁸¹ Para varios autores, entre ellos Lévi-Strauss, en América, el instrumento fundamental de la memoria es el mito.

otra forma es la memoria poética, que insufla la fuerza del instante mítico para proceder⁸². Los cantos o *waji* son reminiscencia que como «fuentes se adaptan, sobre todo, al estudio de la cultura espiritual e ideológica del pasado» (Vansina, 1968, p. 156) y «fija[n] contenidos y símbolos colectivos» (Lepe, 2005, p. 85). En ellos, la cosmovisión se utiliza como sistema de interpretación y modelo hermenéutico incorporado en el campo semántico del mito y en la tradición. Por tal motivo, este apartado se detiene en el mito y en la palabra chamánica como recursos de la memoria ritual.

Los mitos y las palabras chamánicas están, pues, estrechamente ligados, pero constituyen dos formas de discurso, dos géneros de lenguaje y dos prácticas diferentes, correspondiendo a dos relatos particulares del mundo. Podemos imaginar al mito como una gran metáfora del mundo y de la vida de las gentes en el mundo. Sus palabras, sus frases, sus grandes cuadros organizativos linealmente, siguiendo el curso del río que atraviesa la tierra por la mitad y en toda su extensión, cuentan el origen del mundo, la naturaleza de sus arreglos, las formas y los colores de sus diferentes partes. Sin embargo, por su carácter ejemplar, alegórico, legislativo, aparece como suprimida en él una relación de creatividad activa con el mundo. El mito es más un orden de la materia que un engendramiento de la materia; sus palabras y sus motivos están situados por encima de la tierra, forman una especie de desdoblamiento verbal, universal y sin tiempo, de las cosas y de los arreglos entre las cosas (Bidou, 2000, pp. 37-38).

En el caso del chamán o *dopatubinü*, se hablará de su discurso ritual como recurso para evocar y activar la experiencia de otros chamanes (los chamanes ancestrales, luego vueltos dioses) en sus prácticas chamánicas. Los sistemas de inscripción, a modo de evocadores, hacen referencia a matices específicos del mito que permiten profundizar o reanudar los saberes de la lengua ritual. Por eso, las palabras en el ritual pueden adquirir unidad de significado y multiplicidad de sentidos. Existe entonces una codificación diferente de este saber que se integra a la lengua, pero que a su vez suele sobrepasarla, pues no se encuentra en ella el límite de este lenguaje, es una expresión de la experiencia sentida y anunciada en los hombres por los dioses que hablan y habitan a su acecho. Esa lengua está habitada por procesos que hacen que emerja como símbolo con continuos cambios, no del significante, sino del significado o, aún más, del sentido y de la imagen

⁸² Subirats (2012, p. 63, citado por Buitrago, 2017, p. 157) distingue dos tipos: *mneme*, la memoria historiográfica y objetiva, y *anamnesis*, la memoria existencial, comunitaria y artística de un tiempo primordial y de una realidad vivida. Usa también los términos memoria mítica y memoria primordial como «metáforas iniciáticas», en sus propios términos, «el descenso a un submundo que reúne las dimensiones de la muerte, la memoria y la perpetuación de la vida», citando a Eliade y a Vernant.

que se une íntegramente al objeto, no como objeto, sino como imagen movimiento (asociada a la narración o paralela a la misma). La acción de la palabra depende de la fuerza de pensamiento con que se insufla y emerge la historia, pues cuando se habita el instante mítico en donde todas las cosas-seres están vivos, el mito deviene en imagen continua de un pensamiento venido del corazón hecho realidad.

Para Henry Michaux, en la búsqueda de la palabra «que no se encuentra, pero que se siente en la punta de la lengua», el pensamiento procede por impulsos discontinuos, haciendo desfilan muy rápido todo tipo de respuestas «micronarraciones, micropropociciones, microcomparaciones» (Benveniste, 2014, p. 49).

No obedecen a esquemas de palabras estructuradas y descontextualizadas, propias de la escritura, y sí a palabras-imágenes que en el proceso de la comunicación devienen en imágenes movimiento como un «depósito yuxtapuesto de pequeños fragmentos heterogéneos» (Michaux, p. 50, citado por Benveniste, 2014). En este sentido, el chamán como portavoz no solo recrea el relato, sino que invoca desde la fuerza del origen, pasando por su corazón, las imágenes del mito. Eso es el discurso mítico, un agenciamiento⁸³ por parte del chamán de un afuera impersonal que procede en el cuerpo de las personas, haciéndose evidente en el ritual. Los dioses o chamanes primordiales no son ahistóricos, son primero profanos en sus vivencias en este mundo y pasan al mundo de lo sagrado, de lo eterno, a partir de su experiencia y experimentación en el conocimiento chamánico; esto les permite ser intermediarios entre los mundos. Luego, el orden simbólico constituido y visualizado en los rituales obedece a momentos del trasegar del chamán en donde se fija un orden que con el paso del tiempo y la ruptura de las normas se desequilibra para volver a un equilibrio en otro tiempo y de otra forma. Por eso, el ritual y el símbolo están continuamente afectados por los acontecimientos o, más bien, ellos son un acontecimiento que se encarga de pensar y mover el tiempo. Esto forma parte justamente del dinamismo de la cultura. Las metáforas del mundo chamánico son imagen movimiento de un mundo situado en otro nivel de experiencia y de realidad, no la de este mundo, sino la de los mundos o planos como de las culturas que dialogan y se sobreponen como coexistencias de universos paralelos en donde habitan otras experiencias de ser. En

⁸³ Agenciar estar en el medio, en la línea de encuentro de un mundo interior con un mundo exterior (Deleuze, 1980, p. 62). El mito depende de la interacción entre el que escucha y el que cuenta y en función de la dimensión secular o sagrada, pues esto determina una intención o función social. Dentro de las tradiciones orales, el mito y el ritual son a la vez profanos y sagrados.

este mundo, la imagen es entendida como una proyección y asociación sobre el espacio mental engendrado y constituido culturalmente.

3.3 Discurso chamánico y conocimiento tradicional de Kuwei perojuliweisi

El chamanismo es una práctica de conocimiento en donde un sujeto aprende a ser impecable con su saber y con la vida, en pensamiento, palabra y acción. En este sentido, el chamanismo se soporta sobre prácticas y técnicas que permiten la mediación, por parte del chamán, con otros mundos, y en el dominio de esos acuerdos entre mundos, perfecciona sus técnicas y su modo de vivir. Esas mediaciones se realizan en el ritual y como parte del mito en sus dos vías, como un conocimiento secular que dirige los principios de vida en comunidad y como una experiencia en otros mundos para ser y alcanzar lo sagrado. En la palabra del chamán, el cosmos toma fuerza en forma y se consolida en un texto mítico; es en este en donde el chamán se realiza como hombre de conocimiento, pues se convierte en un aprendiz del afuera para dialogar con los mundos. Ese afuera toma la forma de cosmogonías contadas en formas culturales y define modos de nombrar, decir y sentir. Los mitos entonces son...

Un esfuerzo realmente notable de interpretación intelectual; un intento de proporcionar una matriz permanente para la vida. Son una autentica guía para la supervivencia, por cuanto fijan reglas de conducta no sólo para las ocasiones rituales, sino para la vida cotidiana. Este hecho pasa a veces desapercibido, si no se descubre el código metafórico en el cual se transmiten los mitos (Reichel-Dolmatoff, 1997, p. 20).

Los mitos en estos contextos, entre selva y llanos, están vinculados a diferentes pueblos y sus saberes, y en sus procesos de alianzas históricas amalgaman las narrativas con fines comunes. Para el saber chamánico de esta región, los mitos, como ya se ha señalado, sustentan una red de conceptos y premisas que perpetúan el conocimiento y el saber hacer del chamanismo. En ese sentido, hacer una genealogía de los saberes permite entender el campo simbólico en donde se mueve el chamanismo y la importancia y carga signica de los elementos, objetos y acciones que en él actúan. Dentro de este campo, los mitos son narrativas que estructuran formas de entender, aclarar y modificar la realidad, constituyen elementos fundamentales —pues articulan el universo discursivo a elementos del contexto otorgándole un horizonte de sentido a lo narrado— y proyectan un campo de enunciación del chamán que se consolida en la memoria icónica y en el ritual.

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

Entonces el mito usa la historia entendida como «el estudio de todo el pasado, de los eventos y de los procesos; de las estructuras, de los cambios y los sucesos que han conformado el presente» (Romero, 1994, p. 39). Es un conjunto de hechos significativos ordenados desde las nociones de tiempo culturalmente establecidas en la consolidación de símbolos, pues esta presenta acontecimientos que se densifican en signos dentro del mito. En esta vía, De Certeau (2010, pp. 57-58), refiriéndose a Roland Barthes, dice sobre el discurso histórico:

La condición de un «discurso histórico» parece definida por una serie de combinaciones de *significaciones* únicamente articuladas y presentadas en términos de *hechos* [...] los «hechos» de que habla la historia funcionan como indicadores. Gracias a las relaciones establecidas entre hechos, o a la elevación de ellos al valor de *síntomas* para una época entera, o a la «lección» (moral o política) que organiza al discurso entero, hay en cada historia un *proceso de significación* que tiende siempre a «completar» el sentido de la historia.

Por ejemplo, la especialidad chamánica venida de la cosmovisión del dios Kuwei organiza las imágenes como entes o cosas vivas y con fuerza de pensamiento o *yuweisi*, dentro de principios de comprensión de lo espiritual. La idea de la imagen no debe ser entendida como un abstracto (conocimiento), sino como un concreto (sabiduría) dentro de la cosmovisión. Es por esto que un diseño tradicional o la firma de una persona pueden servir para hacer curación a partir de invocar la fuerza, el aliento o *jumaly* que se encuentra inscrito en los trazos realizados por una persona en esa particularidad que es la firma. El abuelo José Antonio Casulú curaba con foto y con firma. Las dos contienen signos similares, pues recogen la singularidad de la fuerza de la persona o su *yuweisi*. «No lo traduzco como alma o espíritu porque en sikuani se emplea otro término: *yuweisi*, que sería como “fuerza espiritual” o “fuerza interna del pensamiento”, que completaría el

conjunto con *asaii*, “fuerza corporal”» (Buitrago, 2017, p. 116). La denominación que se les da a la foto y a la firma es *itane* o imagen:

—Nietico, ¿usted sabe curar con foto? —No, abuelo. —Se toma la foto o la firma de una persona en un papel. Le pone el nombre y el apellido, por detrás de la hoja, con la fecha de nacimiento. Después le pone a la foto o a la firma con el nombre de la persona el rezo de la curación que está haciendo, así [sopla una foto] (Casulú, 2011).

El *itane* de la persona toma forma material en el soporte de papel, que es tierra (*ira*)⁸⁴, y en la foto o la firma, que son una huella aurática de la presencia de su espíritu con la intención o fuerza de la persona. Cuando el paciente es invocado para una curación a distancia, es decir, sin estar presente, esa huella espiritual se presiente como energía que brilla, pues el chamán recupera ese *itane*, esa presencia aurática de la persona, y entonces no es solo energía, es la fuerza energética de un ser concentrado en el aura; por eso, en el momento en que el chamán sopla sobre el papel con la firma o la foto de este, «él siente esa alegría, como algo que le llega» (Casulú, 2011). El *waji* o canto realizado por el médico posee la fuerza contenida del instante curativo, un instante chamánico, pues en ese momento se invoca la fuerza contenida en el corazón de lo eterno. La fuerza que se les insufla a los objetos desde su *itane* hacia su *yuweisi* proviene del corazón del chamán que ha ido logrando esa potencia o aliento de tranquilidad y equilibrio inmaterial propio de lo eterno. Esa fuerza de saber proviene de otro mundo e involucra otros planos de consistencia en donde se han fijado límites entre mundos y dimensiones de cada mundo pues cada uno tienen sus características y condiciones de existencia propias.

En el plano horizontal de cada mundo, se distinguen las dimensiones inmanentes coexistentes y paralelas, y en el plano vertical se diferencian los mundos en niveles correlacionados (submundo, este mundo, lo celeste). Este mundo llamado Tierra tiene sus planos de inmanencia internos, en cada uno hay comunidades, gentes o poblamientos de seres y cada comunidad tiene sus chamanes o espíritus tutelares que se encargan de las negociaciones chamánicas entre planos de este mundo para ordenar y armonizar la vida. Esto visibiliza una complejización del conocimiento chamánico, pues cada mundo y nivel poseen ordenamientos y existencias diferentes. En ese sentido, los chamanes están continuamente interactuando entre mundos y entre el tiempo secular y el tiempo sagrado.

⁸⁴ Todos los seres de este mundo venimos de la tierra y adquirimos aliento vital de lo eterno y *asaii*, fuerza vital de este mundo llamado tierra.

El chamanismo sikuani fluctúa entre estos dos tiempos, es el trasegar del tiempo sagrado al tiempo secular en sentido cíclico. Sobre esto, Leonel Estrada (2020a) dice:

Es que las historias de este mundo y las historias de lo celeste son diferentes, tsema es el tabaco de este mundo entregado por el dios Furnaminali. Malewa es el tabaco de lo celeste bajado por Pumenaruawa cuando Tsamaniwi⁸⁵ estaban danzando. Los dos poseen historias diferentes.

El tiempo que se describe en este capítulo es el secular de Kuwei, con su sentido también de lo sagrado y obedece a la forma que le dio este dios, que él hizo amanecer. Los saberes de Kuwei son conocimiento chamánico que entienden el planeta Tierra con una circulación limitada de energía (vital) distribuida entre todos los seres, las especies y todas las formas culturales que habitan. Los desequilibrios son causados por la falta de cuidado, por no seguir el ordenamiento de Kuwei en el mundo material y espiritual. La comprensión de esto es un lugar epistémico otro.

3.3.1 Trashumancia de Kuwei y sus saberes

En el conocimiento chamánico de Kuwei, la Tierra, con sus seres vivos y actuantes, «está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centro de intencionalidad» (Viveiros, 2010, p. 33). Por esto, todos los seres son sagrados, tienen existencia propia y participan en esa red de energía limitada. El equilibrio y cuidado de esa energía es responsabilidad de todos. La búsqueda de la armonía, de los equilibrios en el ritual, es tarea de todas las especies. La negociación, diálogos y alianzas entre mundos, sus chamanes o espirituales tutelares permiten que estos equilibrios se mantengan. De esta manera, la tradición oral venida de este dios involucra formas de ser de la memoria que actúan de manera diferente en relación a los mundos espirituales en donde están inscritos. El campo simbólico de estas prácticas está ligado a Kuwei y a los saberes venidos de los asentamientos (temporales o permanentes) que involucran los cultivos. Sobre esa experiencia se crean especializaciones de manejo de los ecosistemas que incluyen rituales y bailes que se expresan en los saberes de Kuwei para cuidar este mundo. Los pueblos que están en esta región participan en esta tradición cultural denominada Yuruparí ⁸⁶o Wahari para el pueblo Wotuja (de donde provienen los sáliba), ya sea por

⁸⁵ Gente de la familia Tsamani. Dioses ancestrales que se fueron a lo celeste.

⁸⁶ A la palabra *Yuruparí* se le impuso la connotación de «espíritu maligno», que es el significado que toma de la lengua ñeengatú, lengua general de la familia Tupi, traída y usada por parte de los misioneros jesuitas (siglo XVII) y los comerciantes en todo el Amazonas para el proceso evangelizador y colonizador. Al ser

alianza intertribal o exogamia, y por eso poseen unos ancestros míticos comunes que refundan tradiciones dentro de cada pueblo o toman nombres comunes y son incorporados dentro de la cultura como parte de la tradición hasta apropiarlos o compartir saberes.

Los ancestros míticos en la espiritualidad de los pueblos de esta región son chamanes que construyen una tradición cultural y civilizatoria, por lo cual son reconocidos por ser seres que pasan a las historias tradicionales como héroes culturales y dioses. Este es el caso de Kuwei y su hijo Matsuldudani. La recepción de esos dioses en la época de nomadismo de los sikuanis permite comprender las redes de saber de dicho chamanismo. Estos dioses, al ser compartidos con otras tradiciones culturales y chamánicas, encriptan el saber chamánico arawak (de donde vienen los tarianos y los cubeos) y el tukano, expresado en las historias tradicionales de los sikuanis en diferentes dioses o expresiones de este: Furnaminali, Kaliwirinae, Kajuyali. Sus dioses antiguos son Liwinei y Tsamani (algunas veces incluyen a Kajuyali). Cada dios implica diferentes especialidades de conocimiento y de prácticas chamánicas.

Libinei: él es el estratega, el que piensa la forma de proceder en situaciones específicas. Kajuyali, que es el artesano y enseña cómo hacer cosas o desarrolla tecnologías; Furnaminali, que es el que se encarga de recuperar de lo inmaterial los sonidos, los cantos, la palabra; Tsamani, que se encarga de recuperar los cantos para el chamanismo, y Kuwei, que es una fuerza inmaterial o un canasto del conocimiento tradicional de este mundo. Están las hermanas Ibaruwa: la mayor, la que carga las historias y las costumbres de vivencia de este mundo, y está Kaweinaruwa, ella es el nacimiento de un nuevo tiempo (Gaitán, H., 2021b).

La presencia de estos dioses es rastro de diferentes etapas de cambios en el estilo de vida del pueblo indígena sikuaní. En las alianzas de estos con los achaguas y los piapocos (arawakos), entran a compartir sus tradiciones orales y relatos míticos.

Las tradiciones sagradas de Kuwai son una parte importante de la cultura y tradiciones espirituales de los pueblos de habla arahuaca del norte, del noroeste en la región amazónica que cubre un área desde el alto Vaupés en Colombia, a lo largo de la cuenca del río Içana en Brasil, a las regiones de los ríos Guaviare e Inírida en Venezuela. En un momento del pasado distante, formaron parte de una tradición religiosa desde el medio Solimões hasta el río Negro y el Orinoco. Esto corresponde predominantemente al área

un culto tan extendido y que despertaba tanta devoción y compromiso, fue señalado por los evangelizadores como «cosas del demonio» y por eso, a ese complejo ritual se le dio el nombre de *Yuruparí*.

de cultura del norte de pueblos Arawak, cuya historia en esa zona se remonta a varios miles de años (Neves, en Wright, 2018, p. 125).

Esta tradición espiritual se había desarrollado desde la gran Manoa⁸⁷ (norte del Amazonas brasileiro) —hoy en día, Manaus— y se extendió hasta una parte de Venezuela, las Guyanas y el Caribe. En ese nuevo escenario, fueron fundamentales las ideas sobre la expansión de las lenguas y de los elementos culturales arawakos a través de las rutas comerciales ligadas por varios ríos principales de la cuenca amazónica. Esa expansión no debe ser entendida como el crecimiento y dispersión de una determinada población biológica, sino como el resultado de la etnogénesis, un proceso sociocultural continuo de negociaciones, incorporaciones e imitaciones interétnicas que condujeron al establecimiento y reproducción de una identidad regional común (Hornborg y Eriksen, 2011, p. 132, en Cayón y Chacón, 2013, p. 203).

En este sentido, por ser una tradición con un amplio espectro territorial y cultural, los relatos tienen marcaciones en lugares sagrados que sirven de símbolos: «Un símbolo es pues, una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido» (Turner, 2013, p. 53), y por otra parte traen a reminiscencia la historia mítica proyectando el pasado hacia el presente y revitalizando las narrativas elaboradas en conjunto con otros pueblos, puesto que «en el símbolo siempre hay algo arcaico. Toda cultura necesita de una capa de textos que cumplan la función de época arcaica. En esta capa de texto, la condensación de símbolos por lo común es particularmente notable» (Lotman, 1993a, p. 50). En estas capas condensadas se guardan acontecimientos primordiales que señalan cambios en la forma de vida y se integran al mundo mítico de los sikuanis y a la experiencia y red de significados de los saberes del chamán. En este sentido, las narrativas entramadas en los mitos permiten trazar las rutas complejas de los saberes, sus densificaciones, sus conflictos y sus formas de integrarlo en un solo cuerpo de

⁸⁷ La conservación de los vestigios arqueológicos había sido un problema en el Amazonas como lo había sido en Polinesia. A partir de los años 1980, nuevas técnicas revelaron mundos inesperados. Arqueólogos que estaban trabajando en la isla de Marajó, en el delta, y en particular Ana Roosevelt, encontraron evidencias de una cultura compleja, con una población total considerable que puede haber alcanzado hasta 100.000 personas, dispersas en un área de miles de kilómetros cuadrados, y que habían persistido durante al menos un millar de años. Cerca la ciudad de Manaus, en la convergencia los ríos Negro y Amazonas, enormes túmulos funerarios de barro, que se remontan al año 1000, proporcionan evidencia de que quienes ocuparon esos pueblos habían explotado alrededor de 138 plantas domésticas la mayoría de los cuales eran árboles frutales y palmeras. Los botánicos y los ecologistas, entre tanto, están descubriendo en distintos puntos del Amazonas anomalías curiosas, vastas pero aisladas extensiones de *terra preta*, el suelo de color negro, sin duda de proveniencia humana, evidenciando que estos pueblos de hecho se habían quedado en un sitio y que habían trabajado activamente para incrementar el potencial agrícola del terreno, usando carbón para la retención de los nutrientes y desperdicio orgánico como abono (Davis, 2016, p. 80).

conocimiento chamánico y por eso, «para llegar a dar una explicación adecuada del sentido de un símbolo particular, lo primero necesario es examinar el contexto más amplio de campo de acción del que el mismo ritual es solo una fase» (Turner, 2013, p. 50). Esa es la tarea por emprender.

3.4 Este mundo, Madre Tierra o Nakuene: Kuwei y la lectura de signos

La aparición de este dios en el mundo de los sikuanis es una huella de un acontecimiento fundamental en el tiempo largo que los define en esta época. Al asumir la tradición de Kuwei en su sistema mítico (tema señalado en el primer capítulo), se producen unos cambios en las condiciones de vida; uno de los primeros es pasar de ser nómadas a ser seminómadas y después sedentarios, e involucra etapas o estadios de conocimiento diferentes, revelados por la aparición de los chamanes ancestrales y sus historias míticas. Estos eventos quedan significados en la memoria mítica de los dioses, entre ellos Kuwei, Furnamilani y/o Kaliwirinae. Cada historia mítica de los chamanes primordiales de esta tierra indica de forma especular la presencia diacrónica de los cambios de este pueblo. Entonces se señalará el saber de Kuwei y la forma como se expresa este saber en las tradiciones de los sikuanis y las consecuencias rituales que tienen. Esto permite explicar la importancia de los acontecimientos como resignificadores del tiempo y del espacio y el surgimiento de una nueva dimensión ritual y una palabra de consejo del cuidado de ese nuevo mundo. Estos mitos como palabra de consejo, en la selva, están unidos en un mismo cuerpo de pensamiento, se relacionan entre sí y son fruto de un diálogo dinámico entre tradiciones que forman parte de un acervo cultural común que se integra en las narrativas y las formas de guardar memoria.

En este sentido, el discurso o palabra mítica toma dos formas. En la primera forma se enuncia el mito como un campo de experiencia del chamán en donde el discurso mítico sirve en su concreción en el ritual para darle forma a una experiencia del espíritu. Esta es una experiencia sensible, emotiva, estética, y su palabra permite la experimentación con intención. No es una narrativa, es una experiencia sentida y pisada en las huellas dejadas en el mito y todo el saber imperceptible de la tradición que lo complementa. En la segunda, toma la forma de palabra de consejo, en donde los discursos expresados en los espacios de socialización como la *maloka* o el *liweisibo* y en el contexto de rituales, pone en escena formas de recreación de la palabra para la transmisión con propósito en la comunidad. Los pueblos de la selva llevan un largo proceso de sentarse en estos

escenarios de pensamiento y de elaboración de sus mitos y, posiblemente, estos son consecuencia de su establecimiento regular en sitios. Los sikuanis, por el contrario, son más de la acción, del aire. Hasta hace poco tiempo todavía caminaban en la sabana. El *liweisibo* o casa de pensamiento, como espacio físico, es de reciente creación, su pensamiento es de otro tipo. La palabra de consejo emerge del cuidado de la palabra oral en donde está, es ordenada y pulida (Benveniste, 2014, p. 31).

Ese ordenamiento obedece a procesos previos de reflexión sobre la misma tradición oral y sus referentes, en mitos. Entonces se tiene conciencia y un dominio de lo que se dice y se entrega con intención; en ese punto, el mito emerge como generador de cohesión social, con sus leyes y reglas. Es una palabra que contiene, que da forma. Luego, el discurso mítico es reflexionado en el pasado, pero se hace vital en el presente, es decir, es el ordenamiento de acontecimientos fundamentales de la experiencia colectiva que con el paso del tiempo pierde su contexto de enunciación y amanece como imagen del instante mítico en estado eterno para orientar el porvenir. La historia mítica hace visibles las relaciones entre los seres y los cambios que se van produciendo en el mundo. Las relaciones entre los humanos con todo lo vivo van generando transformaciones que se manifiestan en lo micro. Forman parte de una dinámica de lentas variaciones en la sociedad que se van expresando en diferentes elementos sógnicos dentro de la vida cultural y de la naturaleza, se visibilizan en cambios en las condiciones climáticas y ecológicas locales (entre otras) y permiten ir prediciendo alteraciones mayores que se manifiestan como acontecimiento.

El cambio de ritmo que impone el acontecimiento instaaura una nueva temporalidad, la cual altera las formas de relacionarse con el pasado y el futuro. A partir de este corte, el campo de la memoria y el campo de lo posible se abren de nuevo al referirse a nuevos principios de inteligibilidad [...]. En su relación contradictoria con las palabras y los gestos que regulan habitualmente la vida social, la acción inesperada, por su violencia misma, hace del acontecimiento el punto de inflexión a partir del cual el mundo y el tiempo parecen tener que ordenarse súbitamente de otra manera (Bensa, 2016, p. 118).

La lectura de estos síntomas de cambio es percibida por el chamán desde sus prácticas y desde los estados de éxtasis, en su continua observación de la integralidad del mundo. Él va detallando estos sucesos y, en función de ellos, recrea los elementos de la cultura y a su vez, las prácticas chamánicas. En este sentido, el chamán crea o recupera unas técnicas

del pensamiento⁸⁸ que lo involucran como agente de cambio. El conocimiento chamánico⁸⁹ permite pensar y repensar el suceso para ordenar y darle nueva alma al tiempo. En este sentido, el principio de que todo está vivo involucra la posibilidad de actuar de forma curativa sobre todas las cosas que existen, pues todo tiene alma y cuerpo, y por esto esta palabra «hace referencia a una fuerza de vida que se puede fortalecer por las curaciones chamánicas» (Arhem *et al.*, 2004, p. 16). Un ejemplo de la lectura del mundo como red, por parte del chamán, en donde lo local sirve de espejo de lo global, a continuación.

En el tiempo del compartir con el abuelo José Antonio Casulú (2010a), él siempre decía «del 2012 al 2022 va a suceder algo, una enfermedad, terremotos y cosas que nunca antes se habían visto, que ustedes no han vivido». El viernes 11 de marzo de 2011, en las horas de la noche, viajé al resguardo Wakoyo para conversar con el abuelo. A mi llegada a su casa, en las horas del amanecer del sábado, después de descansar un rato, me senté a conversar con él. Apenas iniciando, el abuelo me preguntó: —Nietico, ¿sucedió algo?—. Le respondí: —Amu, ¿cómo así? —Nieto, es que el sol hoy tenía que salir por este lado (me señaló un punto en el horizonte al oriente) y salió por este lado (señalándome una desviación de aproximadamente un metro desde el punto inicial hacia la derecha de donde estábamos) (ib.). El abuelo era un gran observador del cielo, de la salida y recorrido del sol y del lugar en donde se acuesta.

El Llano, al ser un planisferio, permite una observación constante de los desplazamientos del sol a lo largo del año, de sus puntos de aparición en el nadir y de sus puntos de caída en el cenit. Sobre el mediodía, me dijo: «Nieto, y mire, el sol por esta época pasa por este lugar [señaló el centro del cielo] y hoy pasó por este lado [señaló hacia la bóveda celeste del lado derecho indicando que no pasó por el centro, sino por un lado]»⁹⁰ (Casulú, 2011). Ese viernes había sucedido el terremoto de la costa del Pacífico en la región de Tohoku, en Japón. Fue un terremoto de 9.1 de potencia, de duración de seis minutos aproximadamente, considerado el quinto más potente del mundo de los

⁸⁸ De acuerdo con el abuelo José Antonio, existen diferentes técnicas de pensamiento en función de los saberes de los chamanes ancestrales. Cada uno desarrolló un pensamiento diferente y diversas formas de ponerlo en práctica. Por ejemplo, Kajuyali es el dios de la tecnología, «él nos dio el arco, la canoa, ahí está en la historia. Ustedes usan esta forma de pensar él, para, desde eso, sacar los computadores, los celulares. Todo está pensado desde el origen. Solo toca que ese pensamiento se haga». Lo que cambia es el lugar epistémico que soporta el saber, en su creación y la relación ética con los seres y con la vida.

⁸⁹ El conocimiento chamánico emerge en lo local, se construye en la lectura específica del entorno en donde se desenvuelve, pero es planetario, pues la Tierra es una y está conectada en su diversidad.

⁹⁰ En 2011, en el resguardo Wakoyo, no habían extendido la red eléctrica, esta llegó en 2018. En ese sentido, la radio o la televisión no eran de uso masivo.

últimos cien años. De acuerdo con estudios del Laboratorio de Propulsión a Reacción (JPL, por sus siglas en inglés) de la agencia del Gobierno estadounidense National Aeronautics and Space Administration (NASA), con ayuda de imágenes satelitales, este terremoto alteró el eje de la Tierra aproximadamente 10 centímetros y acortó la duración de los días en 1,8 milisegundos (BBC News Mundo, 2011).

Esta experiencia cinegética⁹¹ de lectura de signos requiere de mucho detalle y lectura dentro de la cultura (signos e indicios que constituyen una mántica). Se está señalando un tiempo de crisis que ingresa poco a poco en caosmosis, un ordenamiento desconocido, se participa en esto y el chamán incide en ese acontecimiento. El aprendizaje de este saber se da desde los mitos, sobre todo en donde aparecen situaciones anómalas (conocimiento abstracto), y esto es acompañado por la lectura de signos emanados de la naturaleza y en el transcurso de la vida cotidiana (saber) lo que permite un entrenamiento continuo para captar indicios y predecir situaciones. Para entender este entrenamiento, sirve de ejemplo el relato del pájaro Tikue:

Ahora las cuestiones del Pájaro Tikue, el pájaro es sabio, decíamos que ese era uno de los elementos que manejaba el Kajuyali cuando estaba haciendo la canoa y le cortaron la pierna. Ese es un elemento ya muy establecido y que tiene las relaciones de comunicación, que uno no tiene necesidad de solicitarlo, sino que la misma naturaleza en el mismo convenio dice que el pájaro aparece y, nosotros sabemos que el anuncio tiene el canto diferente, que si en un momento dice —Tikue— dice que la cosa va a estar mal, eso es señal de que no me va a ir bien [...]. Pero si dice Titititi, el pájaro está contento y le está anunciando un acto muy positivo, de un resultado que el ser humano se va a beneficiar o la va a venir una sorpresa en el campo que este manejando en el momento: va a cacería, va a estar de buenas, va a un negocio con sus compañeros (Gaitán, V., 2014).

Estos indicios de la naturaleza mediados por la cultura otorgan detalles muy específicos de la capacidad de lectura de signos que refuerza los saberes y ayuda a construir la memoria ritual. Es un saber que regula una sensación o presentimiento en función de sucesos extraordinarios. Una larga tradición de lectura cinegética permite la consolidación de indicios y signos que posibilitan predestinar transformaciones en la vida. Cuando se observa el tiempo largo, los cambios en el tiempo corto se notan más. El

⁹¹ El desciframiento cinegético designa cosas por medio de textos que dependen de la tradición oral, su reanudación o su reiteración de núcleos semánticos y semióticos para su desciframiento y su interpretación. «Lo que caracteriza a este tipo de saber es su capacidad de remontarse desde datos experimentales aparentemente secundarios a una realidad compleja, no experimentada en forma directa. Podemos agregar que tales datos están dispuestos siempre por el observador de manera de dar lugar a una secuencia narrativa, cuya formulación más simple podría ser la de “alguien pasó por ahí”» (Ginzburg, 1989, p. 144).

chamán procede de forma cinegética, lee señales sencillas, es un lector de detalles en la naturaleza y sus cambios para preguntar en la ampliación de la visión que le otorgan las plantas maestras y los estados de éxtasis y lograr tener una lectura más compleja de lo que sucede, «yo viajo al mundo de los dioses y pregunto, me concentro, ellos me hablan. Un día estaba muy concentrado y me fui a Pitabapuka, la laguna celestial; desde allá vi todo lo que sucedía y lo que iba a suceder» (Gaitán, C., 2021b).

Según nuestra historia y nuestra sabiduría milenaria, surge desde la creación del mundo en el espacio de la laguna que contenía todo el poder. Allí se originó las lenguas, el rasgo físico de los humanos, las ciencias de la tecnología, las obras y el arte. Aquí surge nuestra sabiduría espiritual. Según cuentan los grandes sabedores, chamanes que finalizando las obras en el día al lado de la laguna. Kuwai Matsuludani, les mostró en el espacio de cielo y tierra un camino espiritual (Estrada, 2020b).

Viajar a los mundos inteligibles permite entender e interpretar las causas profundas y reales de este mundo. La inteligibilidad es la capacidad de ver, con los propios ojos y en un estado de presentimiento, las cosas en el detalle y la manifestación desde su origen o su estado de gestación hasta su hacerse visible: «Todo está en el origen, la enfermedad y las curaciones» (Casulú, 2010a). En la narración, el chamán va profundizando cada palabra-imagen, va haciendo posible la experiencia vivida y sentida. En este sentido, el chamanismo de Kuwei se expresa en elementos que son imagen-pensamiento de Kuwei. Estos son los elementos rituales de ese mundo.

3.4.1 Kuwei y el amanecer de sus saberes rituales

Los procesos de cambio cultural emergen poco a poco en las historias míticas hasta consolidarse como narrativa normalizada dentro del cuerpo discursivo del grupo indígena. Desde 2009, el abuelo José Antonio hablaba de la necesidad de volver a danzar Tsamanimonae para sanar este tiempo. En 2016 se inició la recuperación de la memoria de la danza con Clemente Gaitán, después de la muerte del abuelo; para él, esto era un nuevo amanecer y por eso lo denominó *pejana matacabi*. Con esta denominación se iniciaron unos cambios sutiles en el ordenamiento de los rituales; por ejemplo, los procesos de curación se realizaban antes con la mirada puesta hacia el recorrido del sol, ahora, además se mira el sol en su nacimiento, pues «no solo recibimos la fuerza del sol, en este nuevo amanecer miramos amanecer» (Gaitán C., 2021b). La recuperación de la danza forma parte de esto y en su performatividad continuamente se están leyendo signos

que permiten servir de elementos mnémicos en el ritual. Esta capacidad cinegética permite al perajorobinē una lectura y resignificación del tiempo y las narrativas míticas y va introduciendo cambios sutiles al ritual, que involucran modificaciones en los comportamientos de la comunidad. Es una nueva ética de vida.

Los acontecimientos provocan variaciones primordiales dentro de la estructura sincrónica del mito, pero son justamente una huella de un tiempo anterior y de los cambios culturales que este introdujo. Se toma como punto de argumentación la importancia del mito de Kuwei como ordenador de un nuevo tiempo. En el tiempo en que Kuwei era un chamán ancestral en su paso por la existencia de esta tierra y desde el conocimiento profundo, le insufló su fuerza al mundo para ordenarlo, curarlo y cuidarlo. En la época del diluvio y antes del ordenamiento prodigado por él, existían dos seres, el señor rayo o Yamaxene, que mataba a todos los niños, y Tsawaliwali, una anaconda caníbal⁹² que se comía a todos los seres vivos sobre el mundo. La presencia desde antiguo de este segundo ser es narrada por Gumilla entre sáliba (piaroa o wotuja y achagua [arawak]):

Dicen los *Sáliva*, que el *Puru* (de quien después hablaremos) envió a su hijo del cielo a matar una serpiente horrible, que subía y devoraba las gentes del Orinoco y que realmente el hijo del *Puru* venció y mató a la serpiente, con gran júbilo y alegría de todas aquellas naciones [...] Y añaden que aquel consuelo les duró poco, porque luego que se pudrió la serpiente, se formaron en sus entrañas unos gusanos tremendos y que de cada gusano salió, finalmente, un indio *Caribe* con su mujer; y como la culebra o serpiente, fue tan sangrienta enemiga de todas aquellas naciones, por eso los caribes, hijos de ella, eran bravos, inhumanos y crueles. Este favor y honra hace la nación *Sáliva* a la altivez de los caribes. No discrepa mucho de esta la erudición de la nación *Achagua* esta protesta, que los caribes son descendientes legítimos de los tigres y que por eso portan con la crueldad de sus padres. Por esta causa del nombre *Chavi*, que en su lengua significa tigre, deducen la palabra *Chavinaví*, que para ello significa lo mismo que *Caribe* oriundo de tigre. Otros *Achaguas* de otras parcialidades o tribus explican más la especie y le dan más alma de este modo: *Chavi* es el tigre en su lengua; y *Chavina* es la lanza; y de las dos palabras *tigre* y *lanza*, sacan el nombre de los caribes, llamándonos *Chavinaví*, que es lo mismo que *hijos de tigre con lanzas*: alusión o semejanza muy propia para la crueldad sangrienta de los caribes (Gumilla, 1994, p. 53).

⁹² Los dos seres están relacionados con el agua y forman parte de un tiempo en que no existían diferencias entre los seres de este mundo; se podía ser animal, vegetal o humano de forma indiferenciada. Su acto de comerse o canibalizar a la familia involucra una ruptura de una norma social, cultural y chamánica y por eso su extirpación de este mundo es la búsqueda de la curación y un nuevo equilibrio. Por su parte, Kuwei y la anaconda, después de ser sembrada en esta tierra, aparecen ligados al saber del territorio en este mundo.

El tema principal de esta historia, contada también por los sikuanis, habla de una anaconda, Tsawaliwali, también denominada Tsikiriri, que se comía todo lo que encontraba en el mundo y cómo el chamán primordial, Furnaminali (Kuwei, entre los sikuanis), en una acción chamánica, transforma su voracidad, sana su pensamiento y la transmuta en Kuemeini, la Vía Láctea. Esta historia mítica con los detalles propios de los sikuanis aparece en el Anexo 3.

Por otra parte, el hermano de Furnaminali, Tsamani, se convierte en un colibrí, *tsipi*⁹³. El dios menor y proveedor del chamanismo de lo celeste, Tsamani, en diferentes historias tradicionales, deviene en colibrí. En estas, su labor es dar cuenta de una situación y llevar el mensaje a los hermanos. El instrumento de poder fundamental del *perajorobinë* y de los chamanes en la selva es el *tsitsito*⁹⁴ o la maraca: «Jummm, la maraca es la que permite la concentración y es una herramienta que lo conduce a uno y le da más fuerza» (Gaitán, C., 2019). El sonido de la maraca ingresa al chamán en ese otro mundo, acelera la concentración para incorporarlo a ese espacio o para potenciar una fuerza o *yuweisi* (fuerza de pensamiento que se transforma en un hecho). Por eso, es un elemento ritual fundamental del chamanismo y de la danza. «Tsitsi es un personaje mítico destructor de los kawirri» (Queixalós, 1988, p. 256). Después de que Kuwei transformó a la anaconda caníbal, Tsikiriri o Tsawaliwali, en los sikuanis, subiéndola al cielo y convirtiéndola en Kuemeini (la Vía Láctea) y en los arawakos dejándola en este mundo, su presencia anunciaba un momento de crisis social y ambiental⁹⁵ y en ese sentido llega el diluvio como parte de la transformación.

Twaliwali está asociada en este mundo con las aguas y el territorio: «Es que Tsawaliwali es el territorio, está en las aguas, en los ríos y en las lagunas, el territorio es Tsawaliwali» (Gaitán, É., 2020). Entonces, después de ese momento de crisis, se inicia un proceso de ordenamiento y equilibrio para que la fuerza de Tsawaliwali vuelva a este mundo con otra forma. Ingresa a caosmosis para volver a ser cosmos y fundar una nueva cosmovisión y, con ella, la tradición de Kuwei, venida del mundo arawako, que en su acto sanador gesta un nuevo tiempo. Esa historia es aclarada así entre los sikuanis:

⁹³ Onomatopeya del sonido que emite el colibrí cuando llega y se detiene en un espacio.

⁹⁴ A la palabra colibrí, en lengua sipi, se le agrega la T del dios Tsamani y este sonido queda como un instrumento de poder, *tsitsito* o maraca con la potencia del chamán ancestral. Con la maraca se potencian las curaciones. De esto hay un canto en la danza Tsitsi, *tsitsitoyo*, que al ser un *wajiliweisi* (historia canto de poder) canta los usos y el poder de la maraca como dios.

⁹⁵ En el tiempo secular de la historia de Gumilla se están contando las guerras con los caribes o kawirris (venidos de la mar, considerados caníbales) contra los pueblos maypure-arawak y sus aliados. Ver cap. 1.

Kuwei aparece ya, o sea, de lo que yo sé, Kuwei en el origen de los dioses, en eso no venía Kuwei, en eso no se menciona él, pero sí cuando ya estuvieron en la parte terrenal los dioses, digamos, cuando [...] él aparece en la historia, digamos, cuando subió a la serpiente, él aparece en esa, en esa historia. Pero también aparece como mentor de cosas extraordinarias que se tenían que hacer en este mundo [...]. Kuwei, para mí, es como una esencia, no una persona concreta. Los mismos chamanes pueden ser esa esencia, un hálito, un estado. A Kuwei lo relaciono más con obras. Es una fuerza creativa (Estrada, 2020b).

El principio de este chamanismo es vital, siempre en la tarea de transmutar la enfermedad para gestar un nuevo tiempo. Siguiendo con la narración de Leonel Estrada, Kuwei y el abuelo ayudan a conjurar la crisis dándoles consejo y otorgándoles visión en sueños ([El diluvio, audio](#)).

Cuando se inició el diluvio, les dijo Kuwei que hicieran balsas, que cortaran palmas de moriche, que cortaran e hicieran balsas con los rotos de esas palmas. Los que estaban con la fuerza de la selva, del cerro les mostraron en el sueño que hicieran casas o que hicieran túneles y que metieran todos los alimentos ahí y todo lo hicieran bien sellado para estar ahí todos los días del diluvio, y los que estaban con los Tsamanimonae, danzan. Bueno y el abuelo, cada uno, les revelaron el sueño según la conexión que estaban los ágüelos, ¡no! Los ágüelos empezaron a hacer balsas, los otros hicieron túneles, comida. Cuando llegó el momento, bueno, el ágüelo ahí danzaba solo, en un espacio muy cerrado, pero decía «¡Va a haber diluvio, va a llover los días y noches, va a llover días y noches! ¡Esto se va a inundar!». Los otros decían «¡No, eso es un abuelo que está loco!». El abuelo, él danzaba solito, pero él danzaba por toda la familia, nooo los hijos, los nietos. Cuando llegó el momento, empezó a llover, empezó a llover, a llover, día y noche. Cuando subió el agua, los que tenían balsa, pues ya, a las balsas con toda la comida, agua todo y encima de balsas hicieron casitas. Listo. Los que hicieron túneles, los túneles se encerraron y sellaron todo. Y de resto empezaron a gritar, bueno con la canoíta. Esos fueron los que se perdieron (Estrada, 2020c).

La marcación del surgimiento de este mundo y la separación con el otro es concreta en la historia. En esta, los que están danzando suben a lo celeste; los otros, los que no danzan, entre ellos Kuwei, que después sube, se quedan en este mundo. Los que escuchan el consejo de Kuwei sobreviven en este mundo. Pero en el caso de la historia de Tsamanimonae petaxünamuto y su danza en los sikuanis, la familia y los niños que escuchan al abuelo son los que se van a lo celeste⁹⁶ por la escalera. Entonces aparecen

⁹⁶ Ellos se convierten en los *lekonei* o espirituales de lo celeste.

dos mundos: el mundo eterno y el mundo en donde se muere. En la historia de Kaliwirinae, la aparición del recorrido del tiempo y la muerte están asociadas a la caída de este árbol de la abundancia, que es el momento en que el mundo comienza a caminar.

Entonces le dijeron, mire, una abuela les dijo: «Abuelo, ahora sí baje la escalera». Ellos, según cuentan, cerraron la puerta, todo, sellaron todo y empezaron a danzar. En la madrugada, cuando sonó la parte del cielo, ¡pum, pum!: una escalera, y esa escalera era todo encerrado. Encerrado todo, pero adentro estaba la escalera, y empezó a decir: «Bueno, sigan todos». Toda la familia que estaban [!] ahí danzando subieron por la escalera, pero la escalera estaba ahí. Cuando amaneció el día, las personas que estaban ahí dijeron: «¡Ufff! Mire, ¿qué es eso?». Fueron allá y vieron: «¡Claro, la escalera, la escalera, la escalera! ¡Vamos, vamos yyy [sonido de subir]!». Empezaron a caminar. Y ese es el canto que yo siempre ponía aquí [en la danza]: *Napainasi, napainasi, napainasi, napainasi. Balatunurra napainasi, balatunurra napainasi. Matacabi tomarra talia jee napainasi, napainasi*. Son lo que cantan los niños, el abuelo iba cantando todo (Estrada, 2020b).

Los que caen son los que están haciendo mucho ruido, pues no escuchan la historia de consejo cantada por el chamán y van con una risa nerviosa, no están concentrados con la fuerza alegre y tranquila del canto, «es que ellos no tienen la misma fuerza, no están sintiendo de la misma forma» (Gaitán, C., 2021) al haberse salvado, el ruido que producen tiene la impresión de ese mundo que está desapareciendo, «estaban sucios»⁹⁷, con la fuerza de esa crisis, y por eso no palpitan con la onda sonora que se produce en la escalera, sino que vibran con la fuerza del mundo que está desapareciendo y por eso, «pac, pac, cortaron esa, la escalera».

Mientras que atrás empezaron a gritar «yyyyyyyy yy yyy», pues iban con esa alegría que iban, aaahhh, bueno. Pero como estaban sucios, ellos se fueron. Entonces vino un murciélago, vampiro, no sé. Los dos, pac, pac, cortaron esa, la escalera: pac. Se vino, mientras que todos los que iban en esa escalera quedaron convertidos en galápago, tortugas, pero que cayó a la parte de Venezuela, yyy cuentan los ágüelos que por ello en la parte de Venezuela hay muchas tortugas, sííí, porque todas las personas cayeron allá, al Orinoco, y quedaron convertidas en las tortugas. De resto se fueron y están con los

⁹⁷ El concepto de sucio viene de los procesos de evangelización. Leonel Estrada, al venir de un contexto de evangelización como el del Vichada y haber participado por un tiempo de la Iglesia pentecostal, usa este concepto, pero en la lengua materna posee otra connotación. El concepto en lengua sería «liweisi aithia. (liweisi es historia o consejo; aithia es diferente, raro, extraño, inusual). Sentirse embolado, no poderse concentrar debido a, distraído, asustado o *jumnaba dajita abeje*, el pensamiento estaba dañado, lo que piensa está dañado» (Gaitán, C., 2021). La traducción literal para sucio sería *arrebene*. *Abeje* es dañado y, dependiendo del contexto de enunciación, se puede usar para ira.

tsamanimonae, son los que se fueron. Siempre hablamos aquí los que se fueron, los abuelos perojukuweiwi⁹⁸, ellos son perojukuweiwi, los abuelos, ellos son los abuelos que se fueron de aquí, con toda la familia en carne y hueso (Estrada, 2020c).

Sin embargo, los que cayeron recibieron un poco de esa fuerza vital que había invocado el abuelo en la danza. Por eso, en otras versiones, se cuenta que «ellos cayeron, y cuando fueron cayendo y tocando el piso, los que estaban más arriba que tocaron el piso se volvieron los diferentes clanes o *momowi* de humano y las otras especies que no eran humano tomaron definitivamente su forma animal. Los que estaban más arriba y que estaban después de los humanos en la caída fueron aves y así» (Gaitán, M. A., 2011). Esta historia deja unos signos o unas huellas mnemónicas que se anudan con las historias de los arawakos o del chamán ancestral Kuwei.

3.4.2 Kuwei y las plantas de saber del chamanismo sikuani

Kuwei, en su acción ritual y con su fuerza chamánica, reordena una nueva forma de habitar el espacio creando y transformando a los animales-pensantes en seres humanos: «Fue después de la transformación generada por el Kúwai, cuando el hombre comenzó a vivir como "gente", o sea, con las costumbres, creencias y formas de vida características de los Arawako» (Vidal, 1987, p. 57), expandiéndose por este mundo y creando un linaje chamánico y una tradición cultural. Toda la narración mítica está contando una acción demiúrgica a partir del discurso del chamán. Luego la narración se vuelve una poética y parte de la memoria étnica para los pueblos, pero para el chamán realmente lo que se narra es lo que está sucediendo. Es un acontecimiento. Se está contando un estado o fuerza en la que procede y que deja como saber. Sus historias quedan como parte de la guía de su pueblo en la tradición o como «un conjunto de reglas que trascienden las prácticas y definen supuestamente un orden simbólico vinculante» (Bensa, 2016, p. 119). Estas historias míticas permiten complejizar la memoria temporal sobre la cual está anudada su historia antigua, es «desenredar el entramado simbólico [...] la significación del evento de habla, no del hecho como hecho» (Geertz, 2003, p. 31), más bien, del hecho como acción ritual, en la cual se invoca la fuerza de ese instante mítico. Es a partir del universo de sentido y de la interacción del mito con diferentes sistemas de signos (Mignolo, 2011, p. 123) dentro de una comunidad en donde el discurso mítico y el saber especializado del

⁹⁸ La partícula *wi* viene de *hiwi*, que significa *gente*. Peroju: viejos, antepasados Peroju Kuwei Wi: la gente del tiempo de Kuwei.

chamán se tornan parte de un escenario complejo. Los detalles de este escenario ritual permiten entender los lugares de enunciación y los contextos por los cuales emerge el mito.

La inclusión de Kuwei indica justamente un cambio social y el aprendizaje de múltiples conocimientos venidos de la tradición de Kuwei, del seminomadismo y la forma diferente de percibir el espacio, en el sentido de un territorio local de manejo y la nueva temporalidad que esto exige. Siguiendo el hilo de la historia oral señalado por la tradición de Kuwei para los sikuanis, involucra el manejo selectivo de varias porciones del bosque a partir de expediciones, siguiendo el calendario ecológico: «Que en esa época, los sikuanis comíamos semillas, que comíamos hongos, gusanos de árboles» (Gaitán, V., 2014), que les posibilitan la recolección de frutos silvestres. Estas expediciones se combinan con acciones de caza y pesca y se desarrollan como parte de un conocimiento más amplio del ciclo de las especies⁹⁹. Comparten también algunos saberes ritualizados venidos de la selva, formas de memoria que poseen dimensión sensible y espiritual ligadas a lugares sagrados. Estos lugares sagrados guardan la memoria del cuidado de este territorio, pues son canastos de conocimiento mejorados y perfeccionados a lo largo de los tiempos. Estos sistemas de memoria territorial en donde, en la tradición sikuanis, se narra la aparición de los seres humanos diferenciados de los animales pensantes, guardan en las diferentes culturas de esta región una íntima relación. Cada grupo posee historias y saberes diferentes relacionados con el territorio y el ecosistema y esto es inscrito en una geografía chamánica en donde, para los arawakos y los tukanos, son sitios sagrados que se caracterizan por ser raudales, cerros, remansos y sirven de canastos de conocimiento para cada grupo; es el caso del cerro Autana o Kaliwirinae para los wotuja y otros pueblos de esta región. En cada sitio hay un dueño espiritual y cada lugar sagrado está lleno de conocimientos, saberes y poderes que son entregados por los dioses ancestrales a cada pueblo. Esto permite ordenar una memoria de los saberes del territorio como conocimientos específicos y sus correlaciones.

Los lugares no están apenas conectados con las narrativas míticas, sino con otros elementos como las curaciones chamánicas, los cantos, la música y los objetos, donde todos sirven como vehículos o manifestaciones de conocimiento [...]. Ese conjunto de narrativas, cantos y curaciones son denominados *málikai* por los pueblos hablantes de

⁹⁹ Los *nükak* realizan una serie de prácticas deliberadas del manejo del bosque, tales como la cría de larvas en el interior de palmas derribadas, la gestación de concentraciones de palmas y árboles frutales, la creación de cultivos y su manejo de abandono, el derribamiento selectivo y corte estacional de ramas con frutos y racimos de palma (Cabrera *et al.*, 2001).

lenguas arawak, mientras que los hablantes de lenguas tukano orientales los nombran de diferentes formas, como ketioka en el Pirá-paraná (Cayón y Chacón, 2013, pp. 216-217).

El manejo y la responsabilidad de cuidado de cada sitio y cada saber es tarea de los chamanes de la comunidad. Sin embargo, a los sikuanis no les entregaron todo el complejo ritual venido de Kuwei, solo los elementos chamánicos necesarios que acompañan las curaciones, además de las relaciones entre lugares sagrados e historias míticas. En este sentido, comparten nociones de la geografía sagrada, mas no sus manejos específicos. Para los arawakos, los grupos étnicos brotan de sitios sagrados, mientras que para los tukanos, estos grupos son dejados por la anaconda ancestral en el río, en su recorrido de oriente a occidente. Estas formas de rememoración o sistemas de inscripción legados por la tradición de Kuway son narrados así por los sikuanis. En el mito de la etnogénesis de los sikuanis en Unianto (Santa Rita) o Ira Rita¹⁰⁰, están emparentados con los mitos etnogenéticos de los pueblos amazónicos, sobre todo los arawakos, a partir de oquedades de donde toman forma humana los diferentes momowi y se esparcen sobre el territorio ancestral. Entonces ese es un lugar de recordación de una acción mítica de los dioses, pero no es aún un lugar de ordenamiento territorial de un clan específico, con sus bailes y sus rituales, como es el caso de los pueblos y clanes en la selva. En ese lugar físico fue donde ascendieron los Tsamanimonae en la danza: «Allá en Santa Rita, Ira Rita, tierra santa, fue donde los dioses danzaron. Allá, cuando usted este allá, hay un hueco grande que dejaron ellos de tanto danzar, es un círculo en donde ellos, de tanto pisar, fueron bajando la tierra, por eso no queda a la altura de la sabana» (Casulú, 2011).

Los Sikuanis emergieron de un pozo localizado en una zona llamada Unianto-iboto, lugar ubicado cerca del río Orinoco, en un lugar del departamento del Vichada. Allí nacieron los diferentes clanes llamados momowi que son descendientes o nietos del carpintero, del mono, del tigre, del caimán y de los comedores de carne (los kawiri), entre otros. Cada uno de estos grupos nació con su propia forma de hablar y de ser, de acuerdo con la característica del animal de su ascendencia, de esa manera conforman hoy los grupos locales o familias extensas de las comunidades Sikuanis (ONIC, 2013, p. 17; anexo 7, mapa 2).

Asimismo, la historia de la caída de Kaliwirinae, que habla del corte de los bejucos que lo sostenían, está asociada a la anaconda ancestral de los tukanos:

¹⁰⁰ Ira en lengua sikuanis es tierra. Unionoto es un lugar entre Santa Rita y Santa Teresita en Vichada.

La anaconda Tukano que exhala gentes se transforma en una anaconda que come gentes. Su movimiento de ascenso desde el extremo del universo hasta el centro del mundo se convierte en un ascenso de la tierra al cielo. Otro mito *Sikuani* que cuenta del ascenso al cielo de los héroes constelaciones explica cómo los clanes *Sikuani* se formaron cuando los indios que subían al cielo por un bejuco, detrás de las constelaciones, cayeron a tierra al provocar con sus risas, ruidos y músicas de flauta la segmentación del bejuco, dando origen a los animales antepasados de los diferentes clanes. Es evidente la analogía entre la segmentación del bejuco tierra-cielo y a la anaconda oriente-centro del mundo, las risas y músicas de flauta y la música del Yurupari y el resultado idéntico de creación de especies sociales (Castaño-Urbe, 2019, p. 18).

De esta forma, aparecen emparentados el origen de la humanidad en las historias de la selva y de los llanos (en el eje vertical y horizontal) y también la forma como comparten una cosmovisión común sobre los seres, entidades o guardianes espirituales:

Los abuelos que estaban con la fuerza de anaconda dicen que la balsa quedaron [quedó] convertidas [!] en anaconda: aaaa eee uuuu, eeee [sonido de anaconda y de navegación]. Pero también ellos se salvaron. Por eso, la fuerza de anaconda todavía sigue activa, vivo. Los que quedaron metidos en los túneles son los ainawi, ya quedaron convertidos en ainawi. De resto, la historia según comentan que todo ese cerro, cordilleras que se miran aquí se vinieron hacia esa parte y que la abuela, Bulucutu se llama en *sikuani*, un espíritu de, de las ranas, sapo, así, esos anfibios, nooo, del espíritu empezó aaa empezó a subir. Muchos se salvaron por todas esas cordilleras, se salvaron ahí. Cuando empezó a bajar el agua, pues nuevamente empezaron a caminar todos esos abuelos que quedaron. Por eso, antes del diluvio había muchas personas aquí en esta parte, muchas personas, pero en el diluvio desaparecieron. Los que quedaron comenzaron nuevamente a multiplicarse (Estrada, 2020b).

Este espacio prefigura el *axis mundi* *sikuani*, que, como ya se había señalado, es un punto comunicativo entre dioses, mundos y culturas. Alrededor de este lugar sagrado en los tiempos inmemoriales, se realiza la danza de Tsamanimonae petajunamuto y se constituye un símbolo dentro del liweisibo o casa de pensamiento. Este sitio sagrado se denomina en *sikuani* Kaliwirinae y para ellos, es el árbol de los alimentos. Lo particular es que, en físico, la oquedad de la etnogénesis está en Santa Rita (bajo Vichada, Colombia) y el árbol de la abundancia se encuentra en el Sipapo, estado de Amazonas (Venezuela) (ver anexo 3, mapa 1). Entonces uno es la huella ritual de la danza y el otro es la memoria mítica; los dos contienen las memorias física y espiritual de este territorio y de sus saberes. El orden de símbolos vinculantes al acontecimiento de Kaliwirinae en

los contactos fue fusionando una ritualidad que involucra niveles de mundo y de saberes en el chamanismo. Con relación a los saberes de Kuwei, se retoman los conocimientos de la selva como espacio amplio, mientras que con Kaliwirnae, los saberes definidos como parte de la memoria son las prácticas de recolección y cultivo. En este sentido, se consolidan como campos simbólicos de diferentes tradiciones que dialogan y dan significado a la memoria de una etnia que se comparte en el acervo cultural de las otras. Entonces, «la memoria es un sistema de signos culturalmente condicionado» (Ginzburg, 1989, p. 158) e incorpora la transmisión del patrimonio cognoscitivo desde la palabra y el ritual en la tradición oral. Estos símbolos, que se repiten y reanudan en la práctica simbólica del ritual, forman parte de la configuración histórica de la tradición oral e implican que el sistema de encriptación de la memoria étnica va a estar asociado a una compleja red de elementos que se mantienen en el sistema profundo de la cultura y que, al haber constituido un proceso de perfeccionamiento cultural y humano, quedan inscritos en prácticas simbólicas como elemento de percepción del mundo.

Las prácticas simbólicas y los símbolos, al ser reanudados en las acciones rituales —que en este caso remiten a lo sagrado—, permiten evocar eventos, experiencias o situaciones del pasado para conjurarlos en el presente como recordación de una experiencia que debe ser abandonada y curada de manera ritual y simbólica. La resignificación de las historias es una acción chamánica. Las historias tradicionales, *liweisi*, en lengua sikuani, reunidas en relatos míticos, cantos, adivinanzas, dichos, consejos y bailes, entre otros, ya están desprovistas de odio y de rabia, pues pasan por el cuerpo del chamán o *dopatubinē* para ser estudiados y refrescados con la fuerza del pensamiento y la memoria o *yuweisi*¹⁰¹ desde el origen. Para volverlas a contar y entregarlas, estas historias deben estar sin la carga emocional de la transmisión, pues

¹⁰¹ «*Yuweisi* es la memoria y es el pensamiento, es la historia del pensamiento; la palabra *yuweisi* tiene varios significados que se interrelacionan los unos con los otros, construyendo prácticas de sentido más que de significado. Son palabras rizoma o “metáforas raíz”, pues despliegan multiplicidad de relaciones y por eso el significado y el sentido se amplían. Por ejemplo, el concepto de *yuweisi* es también una vena que sale del corazón, va a todo el cuerpo del ser humano o los animales y transmite energía y, a su vez, es la fuerza energética que tenemos para sentir, para tener sensibilidad ante las cosas que suceden y que el trabajo cotidiano con la fuerza de *yuweisi* permite sentir. / Así, el conocimiento práctico que le permite al médico tradicional leer los signos de la naturaleza o del mundo social y que se expresa mediante vibración o tic (nervioso) en el cuerpo, está vinculado con el plexo solar y con la vena aorta; es la energía que fluye desde el plexo solar (en términos energéticos) hacia el resto del cuerpo y hace que se distribuya por los órganos fundamentales desde el corazón. Esa, entonces, es la fuerza de *yuweisi* que se manifiesta de forma física y energética y que se encuentra retenida en el plexo solar, es decir, la fuerza energética proveniente de la imagen pensamiento ancestral condensada en el plexo solar y que gesta pensamiento. Por ello, los médicos tradicionales sikuani consideran que esa energía enraizada en el corazón produce pensamiento y acción vital» (Agudelo y Sanabria, 2015).

liweisi se carga y enriquece de la experiencia en las personas. Esto hace que las personas que reciben liweisi comprendan el pasado sin la carga emotiva que las historias en su puesta en práctica despertaron en el momento de la vivencia, es decir, es una experiencia que cruza por el tamiz del pensamiento dulce en la dieta continua del dopatubinë, que es una práctica chamánica. Si las historias no se piden como consejo, están desprovistas de todo valor, «son solo historias para divertir» (Gaitán, C., 2021b); cuando las historias tienen intención, pues son solicitadas, toman el valor de liweisibo¹⁰² pasadas por yuweisi. Las historias se quedan en el corazón para saber y sentir lo que es bien y lo que es mal.

3.4.3 Los cantos del juipa y los conocimientos especializados de Kuwei

Al caer Kaliwirinae, el árbol de la abundancia, se crean los tres mundos con sus dimensiones: el mundo de aquí, el mundo de lo celeste y el submundo. Los seres que habitan este mundo en donde se muere poseen las mismas condiciones de existencia; en ese sentido, ellos, al tomar el mismo aire, la misma humedad y la misma fuerza de la tierra, poseen elementos comunes que los hacen tener la posibilidad de devenir en las fuerzas e intensidades de este planeta Tierra. Los saberes de Kuwei se concretan en las acciones rituales para curar el mundo, que son escenarios en donde se desenvuelve el mundo como cultura y la cultura como acción de vida y experimentación. Kuwei, al ser dueño espiritual de todas las cosas de este mundo, tuvo que crear unas leyes de manejo y cuidado de todas las especies y espirituales para que entre ellas se mantuviera el respeto. Al crear la diferencia entre los humanos y los otros seres, las relaciones de reciprocidad se realizan mediante acciones rituales interconectadas de los diversos mundos, que permiten mantener la estabilidad y el equilibrio de este mundo creado por Kuwei. En ese sentido, esos seres, al estar cargados de intencionalidad y conciencia (venido del mundo primordial cuando no había diferencias), poseen una fuerza que al tomar aliento de diferentes mundos de la naturaleza pueden producir enfermedad si no se cumplen las normas o acuerdos rituales entre mundos y dimensiones. Este ordenamiento de mundo es fundamental, pues sobre él gira una parte importante del cuidado de la naturaleza entre ella y con los humanos. De estos mundos y sus diferentes seres espirituales o guardianes se habla así en la tradición sikuani:

¹⁰² *Bo* es encerramiento, es decir, se encierran las historias, se les crea un espacio para ser comprendidas en ese tiempo.

El ainawi es de la piedra, de la montaña, de la selva [...]. Ainawi son de la naturaleza. Los blancos que son ainawis porque ellos cuando le nace, cuando la mujer da a luz de un niño, nunca van a pensar de que [!] tiene que coger una piedra pa' rezar, para que el niño no le afecte, nunca van a coger un vaso de agua o lo van a rezar pa' que no se afecte la mamá o el papá, sííí. Y pa' cortar un árbol ellos nunca van a rezar. Por eso dicen que el blanco es ainawi, porque ellos no creen esas cosas, o sea, no saben nada. Los ainawi son espíritus de la naturaleza, sííí. Y eso es lo que nosotros creemos [...]. Yagenë es otra cosa. Yagenë es el duende de un árbol grande o de un comején grande. Yagenë dice que tiene un sombrero grande. En laguna hay duende de laguna, pero en lengua de nosotros se llama Munuanë. Es casi igual como con yagenë, pero yagenë es una persona que tiene un sombrero grande, pero es del comején o de un árbol grande. Por ejemplo, un árbol grande que tenga gajo y él está metido ahí y uno no sabe. Entonces cuando una niña que no le ha venido primera luna, digamos, a esa niña le persiguen mucho esos Yagenë (Gaitán, C., 2016c).

Esa fuerza espiritual está mediada en los saberes de estos pueblos por las leyes de origen. Existe una ley de cuidado para los humanos, que a su vez tiene su sentido correlacional en el mundo de los otros seres. Los otros seres también poseen una ley de origen y por eso se debe considerar que el hombre es habitante de este mundo, pero no es el dueño.

Entre los seres subterráneos o ainawi, en el mundo sikuani, estos seres tienen una función de control del mundo espiritual subterráneo sobre los recursos que allí existen, el agua, los diversos minerales, como el oro, el petróleo, los cuarzos, piedras preciosas entre otros. Estos seres son los dueños de ese mundo que se conecta con el mundo verde azul, con los yajewi, controladores de los recursos del medio ambiente, el mundo de los seres vivos, donde vivimos los seres humanos. Estos seres tienen su ley de origen y ellos son:

Dokowia: un ser con apariencia de un pulpo de siete cabezas.

Jamujamuli: el abuelo ancestral del chigüiro.

Tapanimaru: tiene la apariencia de un niño, muchas veces se deja ver sobre la superficie terrestre; es el dueño de todos los organismos terrestres.

Kusubaüwa: es la abuela ancestral de la yuca. Tiene la apariencia de una mujer, es propiamente subterránea.

Jinoko: dueña de todos los peces, es subterránea.

Dentro de los ainawi que viven debajo del agua, tenemos la mayor parte los abuelos y las abuelas de los peces, así como:

Bakatsolowa: abuela de todas las especies de peces.

Kuetani: abuela de las canoas (ONIC y Mininterior, 2013, p. 40).

En este sentido, Kuwei, como chamán, crea un saber que se encarga de poner en diálogo estas potencias espirituales para que conversen entre seres o chamanes de cada mundo. En esta historia tradicional, la ruptura de normas y el pensamiento caliente hacen que broten las enfermedades naturales, y en ese sentido, surgen las curaciones. Las enfermedades naturales están relacionadas con la ruptura de normas o falta de cuidados con respecto a los otros seres de la naturaleza. Por ejemplo, «la epilepsia está relacionada con los vientos arremolinados que puede recibir un niño. Esto, se debía de haber protegido al niño, entonces bolojounë aparece y causa enfermedad» (Gaitán, C., 2016c). En la historia «La creación de la medicina de Kuwei» (anexo 6), este hace amanecer, desde la práctica chamánica, los saberes de manejo. En esta, se cuenta como fue raptada la mujer de Kuwei y lo que hace él para recuperarla. En la tarea de sancionar a Kanukali por raptar a su mujer, se crea una confrontación en donde este va nombrando las enfermedades y Kuwei va creando los cantos para curarlas, haciendo amanecer la forma específica de su medicina tradicional que es usada por el dopatubinë para curar a las personas y negociar con los seres de los mundos.

El relato presenta un conflicto entre mundos que se resuelve con la permanencia de estos mundos, y el surgimiento de acciones rituales para conjurar la crisis. A partir del conocimiento chamánico, Kuwei tiene la habilidad de reconocer las habilidades y costumbres de las otras especies para desde allí comunicarse con ese mundo otro. En ese mundo otro, el rey Zamuro (ave carroñera) se encarga de hacer transitar las fuerzas entre mundos (submundo, este mundo y lo celeste). En su forma humana, Kuwei dialoga con esos otros mundos a partir de cantos tradicionales que van a servir de armonizadores de las enfermedades, pues poseen la fuerza del pensamiento de ese instante mítico. Estos cantos o waji son importantes porque son el poder del sonido de las cosas en su estado eterno y vibran en la lengua para equilibrar este mundo. Dentro de ese diálogo entre diferentes, el uso de la planta maestra yagé o ayawaska (juipa o caapi¹⁰³, en sikuani) es fundamental para los procesos de aprendizaje del chamán, pues le permite una conciencia acrecentada que abre los canales de comunicación con los espirituales de esos otros mundos:

Este es el juipa, caapi o el mismo yagé. Es una planta maestra que nos permite comunicarnos con otros mundos. El juipa parece amarga, pero es dulce. Ella nos va

¹⁰³ Caapi (los portugueses lo han convertido en Caapim) es el nombre Tupi o Lingoa Geral para «hierba». Significa simplemente «hoja delgada», y en ese sentido se puede aplicar correctamente a la *Banisteria Caapi* (Spruce, 1908 [1849-1864]).

limpiando y nos permite la curación permanente. Por eso se le debe hacer este canto (Gaitán, C., 2019).

Así, Kuwei, como chamán primigenio, descubre y enseña el dominio y uso de esta planta como parte de los saberes especializados que se le entregan al médico. El canto que se le pone al juipa tiene poder de acción sobre los otros mundos. Este le permite al chamán direccionar el uso del saber de la planta en función de la intención, «pero también permite que el espíritu de la planta no embolote a la persona que la usa» (Gaitán, C., 2019). Uno de esos cantos nombra diferentes tipos de yagé en lengua piapoco¹⁰⁴ e invoca a los espirituales de esos mundos para que calmen su fuerza y se sienta la palabra de consejo de la planta. Otro canto hace referencia a los espirituales de la selva a los cuales se les pide el permiso. Los dos se le insuflan a la planta antes de la ingestión.

Se tiene que pedir permiso para poder abrir ese espacio. Más que todo, el yopo nos conecta con la parte celestial, mientras el capi nos conecta con la tierra, con la Madre Tierra, con la fuerza de la tierra. El yopo, con la fuerza celestial, con la fuerza del espacio del cielo. También tiene el mismo procedimiento, como el capi. Pedimos permiso a los espirituales: Ainawi, Bolojounu, Warcasana, Mulada, Waluma, Jayomei, Yagewi, Dopami, y se le[s] pide permiso a los dioses que crearon, tienen y cuidan el saber de estas plantas: Kuwei, Matsuldani, Libinei [sopla el juipa]. Se le pide permiso al yopo.

Se le pide permiso también a la fuerza del viento, se le pide permiso al agua, se le[s] pide permiso a todos los seres que existen en la naturaleza para que nosotros, al conectarnos con el yopo, nos pueda conceder el permiso. Entonces como necesitamos conectarnos con el cielo, se le pide permiso con el canto a jiti jiti [gavilán primito]. Adei, Yaniluawa [se sopla o impregna el yopo del aliento vital y se le canta]. Estos son los cantos para las plantas espirituales. También tiene la historia. El yopo tiene historia, el capi tiene historia. No le hace daño aquí en la tierra. Se comparte hoy porque hay una confusión en la humanidad y lo que hace esta medicina es aclarar. Aclarar la mente, aclarar el corazón, vivir con la verdad. Entonces son plantas maestras (Gaitán, É., 2020).

En ese momento ritual, el chamán no es el dios, sino que invoca la fuerza de su saber, que es imperceptible y que él evoca en ese instante ritual. En los sikuanis, el juipa, a diferencia del yopo, no es reminiscencia de un dios, sino de un episodio mítico de la caída del árbol

¹⁰⁴ El *yagé*, aparte de ser una planta maestra para los sikuanis, es *yagewi* (la partícula *wi* es *gente*): «Yajewi, tiene la forma de un animal que vive en el monte o de una persona, su función es ser los controladores ambientales y territoriales, hay varias clases de yajewi: Bumapa, Jororoto, Munüanü, Jirujiru, Utjübürü, Banajulu, Kaesitonü, entre otros» (ONIC y Mininterior, 2013, pp. 39-40). Los usos de esta planta en las tradiciones selváticas son preferiblemente en la noche, pues en ella se intensifica la visión.

de Kaliwirinae¹⁰⁵, árbol de la abundancia, y está vinculado a situaciones de este mundo. Juipa es una liana que al treparse por Kaliwirinae, junto con la liana de barbasco yononae, mantiene unido el cielo con la Tierra y entonces todo es eterno, no hay día o noche:

Entonces le dijeron a Materi, la ardita, que cortara los bejucos, se subieron dos, terminaron uno el de yononae, barbasco, y cuando cayó se fue al río, se pasaron al otro y el macho se hizo para arriba y la hembra para abajo, cuando el bejuco se trozó, la hembra saltó al suelo, pero el macho sí salió disparado para arriba y entonces se vio todo anaranjado, por eso el atardecer es naranja, como el color de Materi, el árbol cayó hacia el occidente, por donde el sol se mete y regó todos los alimentos que hay en la tierra. El pedazo del bejuco de juipa que cayó al piso cuando lo cortaron es la raíz que masticamos, después de asarla. Tsamani les enseñó cómo hacerlo, les dijo que, mascándola antes, el cuerpo se limpia y ahí si podían sorber dopa, para tener más fuerza (Casulú, 2003).

En los rituales de curación, las personas se sientan con la mirada hacia el recorrido del sol, siguiendo el camino de la caída del árbol, pues «se recibe la fuerza del sol y la enfermedad se entrega al occidente, que es donde caen los frutos. Cuando ellos caen del árbol, ya comienzan a dañarse. Es la entrada de la muerte y de la enfermedad. Hay un canto que uno hace en la tarde para que la enfermedad, la tristeza, se vaya. Es el canto de Kaniwito siabo siabo» (Gaitán, C., 2019). Antes de la caída, los alimentos eran eternos en el cielo. En el canto del juipa se invoca ese instante mítico para que la planta por sí, el espíritu de esta, no les haga daño a las personas, pues cuando cae el árbol, todos los seres toman forma y crean sus mundos e inician a envejecer. La caída del árbol, así como «probar el juipa, permite que la enfermedad se manifieste y enseguida se puede aliviar» (Gaitán, V., 2014). El alivio tiene que ver con volver al estado original.

Es por eso que a los dopatubinë se les siembra, se les hace florecer el saber, «para que florezca el saber, para que amanezca en el corazón *nakua iramatabututu*, todo el mundo entero en el corazón de la tierra» (Casulú, 2011), con el aliento de vida que corresponde, para que con su fuerza tengan la capacidad de pedir permiso y dialogar con esos espíritus. Ella, la planta, recibe ese aliento vital del saber imperceptible del dios por medio del chamán, y sus espirituales reciben la solicitud de permiso —«pedimos permiso a los espirituales»— como parte de acuerdos ancestrales entre mundos materiales y espirituales que se deben honrar. Entonces estas palabras no son una metáfora, son la realidad del pensamiento ancestral hechos cantos, fuerzas. La especialidad del uso de esta

¹⁰⁵ Kaliwirinae, en las tradiciones arawakas, es el dios de los alimentos silvestres.

planta está en las tradiciones de la selva; en el saber que les entregaron a los sikuanis de esta se encarga de acompañar y de «mantener conectada a la persona a este mundo de la Madre Tierra» (Gaitán, É., 2020). En ese sentido, los usos de esta planta poseen saberes específicos: «el yagé es para la visión, le permite mirar muchas cosas de otros mundos; sin embargo, si la persona no está preparada para ver en esos mundos, se puede enfermar de *Itajeyebatsi*, pues «con la planta miran muchas cosas y no saben qué hacer, no están preparadas» (Gaitán, C., 2019). Aunque el uso de esta planta como acompañante del yopo tiene una larga tradición,

cuando estaba en las cataratas del Orinoco, en 1854, encontré el caapi con el mismo nombre en un campamento de guahíbos salvajes, en las sábanas de Maypures. Estos indios no solo bebían la infusión como los de los Vaupés, sino que también masticaban la ramita seca, como hacen algunos pueblos con el tabaco. De ellos aprendí que todos los habitantes de los ríos Meta, Vichada, Guaviare, Sipapo y de los pequeños afluentes poseen el caapi y lo utilizan exactamente de la misma manera (Spruce, 1908, p. 477).

Los usos dentro de la tradición son selectivos. El uso del caapi comparte una misma red de conceptos del chamanismo en diferentes tradiciones. En el canto ritual que se insufla a las plantas maestras, aparte del permiso, al final se nombra a los dioses o chamanes ancestrales Kuwei y su hijo Matsuldudani, creador de la humanidad y que cuida y entrega este saber entre los piapocos y los sikuanis. Sin embargo, este dios no era de los arawakos, pues a ellos no se les entregó el saber del yagé o la ayawaska. Por eso, los saberes más profundos de la planta maestra del caapi o yagé se encuentran en la selva a partir de tradiciones y memorias chamánicas que encuentran en Kuwei un chamán primordial que comparte sus conocimientos entre diferentes pueblos de la selva. En las tradiciones míticas, Kuwei es un chamán primordial sentado en el canasto de saber de los cubeo, de la familia tukano central, pero toma parte en la tradición arawaka debido a las guerras intertribales y a las alianzas realizadas en el pasado. Por ello, algunos saberes chamánicos de los sikuanis vienen de los tukanos a partir de grupos arawakos o maku tukanizados, como los tarianos. Dentro de la tradición chamánica de los sikuanis, los saberes de este dios y esta planta corresponden a este mundo denso, material; al otro mundo se accede mediante el yopo, sublime, inmaterial, imperceptible. El diálogo entre estas permite el sentido de su chamanismo.

3.4.4 El juipa o yagé y el canasto de conocimiento de los saberes de Kuwei

Esta región del Vaupés es compartida por las familias lingüísticas tukano, arawak y maku, de los que se desprenden varios grupos étnicos. Los cubeos (autodenominados paniwa), ubicados en el río medio Vaupés, sobre todo en sus afluentes, el río Cuduyari y Querari. Los dueños antiguos del territorio en donde se asentaron los tukanos son los makus¹⁰⁶, habitantes del territorio, nómadas, con una larga secuencia de habitar el territorio.

Los indígenas en un comienzo no tenían la yuca brava, eso lo trajeron los invasores nómadas Makú, que son los dueños ancestrales de la selva del Vaupés. El Makú era un gran viajero, y luego llegaron los Tucano con diecisiete grupos más. Eso no parece en una historia, sólo se dice que los ancestros llegaron y vieron acá, no en el monte sino a las orillas del río grande. Los que empezaron a pescar fueron los Tucano, empezaron a ser chagras porque el indígena nómada no conoce la agricultura, aunque sí muy bien la selva (James y Jiménez, 2004, p. 75).

Los tukanos, y entre ellos el clan de los cubeos, llegan en diferentes procesos de colonización del área, los makús se vuelven los hermanos menores de estos y además comienzan a compartir con ellos en los ya señalados intercambios rituales. Es en la memoria ritual de los cubeos, entre otros (vecinos de los curripacos), que aparece la tradición de Kuwei o de los Kuweiwa como los dioses primordiales de este pueblo. Los Kuweiwa son los chamanes primordiales ordenadores de los seres de este mundo aclarándonos la tradición chamánica venida de Kuwei. Así cuentan el origen del mundo:

Los Kuwaiwa nacieron de la cachivera Manada de Cajuches, Wari Yajubo, en el tiempo en que ninguna persona había nacido. No encontraron a nadie, ellos nacieron antes de nosotros.

Allí habló toda la gente. Los que se iban a convertir en árboles y los que iban a ser piedra hablaron; después de nacer hablaron entre sí: «¿Cómo vamos a ser nosotros? ¿Usted cómo va a ser? Yo voy a ser piedra», comentó uno. Otros dijeron: «Nosotros vamos a ser animales que comen gente, ainwü, anacondas». «Yo me voy a encargar de alumbrar el día», contó Abiá, el que iba a ser el sol. «Nosotros también nos vamos a quedar allá en el firmamento», dijeron los que iban a ser estrellas. Después, los que se quedaron en esta tierra hablaron con la gente árbol: «Nosotros vamos a ser árboles» [...]. Los árboles dijeron «nosotros tampoco nos vamos a terminar, porque a veces el palo se

¹⁰⁶ «Los tres idiomas makú que se hablan en el área son Dâw, Hupda-Yuhup y Kakua-Nukak (ver Martins y Martins de próxima publicación). Las francas que se hablan en la región son Língua Geral, o Nheengatu, y Tucano. La lengua general se habla en toda la región del Alto Río Negro (ver Rodrigues 1986: 102, Bessa Freire 1983, Moore *et al.* 1994)» (Aikhenvald, 1999, p. 3).

seca, pero vuelve a salir otro palo». Uno hace una chagra y ahí después vuelve a nacer árboles, sólo cambia.

Nosotros, la gente, no fuimos como ellos, nos llegó la carga de la muerte. Ellos empezaron mal. Luego de eso empezaron los que iban a ser Kuwaiwa (Mendoza *et al.*, 1997, p. 60).

A la llegada de los baniwa (clan tariana¹⁰⁷) a este territorio, Kuwei ingresa a su cosmología como hijo del dios Iñapiriculi¹⁰⁸ (su chamán primordial) y esto involucra adquirir como parte del intercambio ritual los saberes de manejo del territorio e incluir dentro de su cosmología a Kuwei como chamán primordial de otro tiempo mítico y, en este sentido, de otro mundo de conocimiento. Todos los pueblos de esta región son exogámicos y por eso tienen en común como principio narrativo la aparición de un grupo de dioses como formadores del mundo en diferentes tiempos. Sobre estos chamanes primordiales dicen los sikuanis:

Nuestra tradición oral milenaria dice que al principio en este mundo después del génesis, vivían solamente los animales silvestres, en su proceso de evolución se fueron transformando en humanos. Los dos primeros fueron los que serían los Dioses que dejaron las normas Tsamani y Liwinai, en el proceso del descubrimiento, tumbada y repartición de los frutos del gran árbol Kaliwirinae. Se dice que los primeros humanos que luego se convirtieron en deidades celestiales fueron los hermanos: Tsamani, Liwinai y sus hermanos Furnaminali, Kajuyali y Puminiduawa, ellos fueron los primeros Dioses y héroes creadores de la cultura *Sikuani*. Otros Dioses y héroes importantes fueron Kuwai y Maduedani [...]. Además, vivía en esta tierra un güño enorme llamado Tsikiriri o Kuemeinü, su esposa Tsikiririwa y su hija Maxunaxunali [sic] (ONIC y Mininterior, 2013, pp. 47-48).

¹⁰⁷ La lengua tariana se habla en el ámbito lingüístico de la cuenca del río Vaupés, en una insólita situación lingüística de plurilingüismo obligatorio, dictada por los principios de la exogamia lingüística. La lengua tariana es la única arawak hablada en la región del Vaupés; las demás lenguas pertenecen al subgrupo tucano oriental. Tariana combina algunas características heredadas de protoarawak, con influencias areales de tucano oriental y algunas innovaciones independientes (Aikhenvald, 1999, p. 24).

¹⁰⁸ Iñapiriculi también aparece en las crónicas de Gilij (1965 [1782], p. 34) como el dios primordial de la yuca en los tamanacos (familia caribe): «Hablando más sobre la noticia de Dios hallada, he diferido intencionadamente para el fin de este capítulo dar cuenta de cierto Yapituari del que se dice por los tamanacos que, haciéndose escala con la enredadera de cadena, subió al cielo. Por la cual cosa la trepadora antedicha se llama *Yapituári uanu cutpe*, esto es, la escala de que se sirvió Yapituari. Hasta hoy no tienen sino noticias escasísimas de esta divinidad. Mas por cuanto se puede ver en sus relatos, antiguamente debió presidir la yuca. Por lo que me fue contado que, al plantarla, volviéndose a Yapituari, decían primero: *Yapituari imunmakê*, esto es, Yapituari haz que engorde su raíz. Esta invocación no sería sino un acto religioso, pero es el único de que yo haya sabido».

Los arawakos y las subtribus o clanes baniwa¹⁰⁹ y tariano¹¹⁰ son los últimos que llegaron y se establecieron en el territorio; ellos comparten los usos rituales del tabaco y la coca con los tukanos, que ya tenían varios usos rituales del tabaco y otras plantas sagradas como la ayawaska, yagé o caapi. Al contacto con los tukanos, que les enseñan sus tradiciones y entre ellas, el manejo de la yuca brava (saber adquirido de los tira tapuya), comparten la tradición de Kuwei y sus saberes de manejo especializada de la selva y de los territorios en donde habitan. De esta forma, los arawakos, baniwas y tarianos (en Colombia se denominan curripacos), como fue explicado en el capítulo anterior, se tukanizaron y a su vez, los tukanos se arawakizaron y conformaron una sola tradición cultural alrededor de Kuwei, que a lo largo de los siglos y de los contactos se consolidó en la región. Las diferentes migraciones contribuyeron a que este dios, sus conocimientos y red de conceptualizaciones en el chamanismo se difundieran por diferentes pueblos en el proceso de expansión territorial y de búsqueda de nuevos sitios por parte de los arawakos. Todo esto permite entender como el conocimiento ritual alrededor de una planta sagrada como el juipa (yagé o ayawaska) y de los cantos tradicionales que se le impregnan a la planta antes de su uso ritual están hablando de un saber más antiguo y de especializaciones del conocimiento chamánico que le fue entregado a algunos clanes de la selva amazónica.

Los Ide masá recibimos kajima (bejuco de yagé) como fundamento de nuestro conocimiento y poder, y recibimos como lugar de origen a Manaitara. Junto con kajima, recibimos kamoka (guayas) para el baile. Luego los Letuama se relacionaron con nosotros por medio de intercambio de objetos culturales e invitaciones a los ritos como para no dejar de ser nuestros hermanos.

¹⁰⁹ «Antes de 1500: Las tribus Tucano del Este se trasladaron desde el este al área de Vaupés, que anteriormente estaba habitada por tribus Makú; el Tucano Oriental estableció el dominio sobre los Makú. (La propagación de algunos pueblos de habla tucano a la cuenca de Içana puede haber ocurrido aproximadamente al mismo tiempo: ver Aikhenvald de próxima publicación-c). Los baniwa de Içana vivían entonces junto con los tariana en la cuenca de Içana. Hacia 1600: el Tariana se trasladó de los afluentes del río Içana, escindiéndose así del Baniwa de Içana, a la región del Vaupés, en la que ya estaban establecidas las tribus tucano. Esto marcó el inicio del contacto entre Tucano Oriental y Tariana» (Aikhenvald, 1999, p. 11).

¹¹⁰ «Los Tariana son los más recientes; deben haber llegado a la cuenca del Vaupés desde un afluente del río Içana, probablemente, el Aiari (hacia finales del siglo XVI según Brüzzi 1977, Koch-Grünberg 1911 y Nimuendajú 1982). Esta ruta migratoria se refleja en los mitos de Tariana, según los cuales el pueblo Tariana se originó en un 'agujero' en la cascada de Apui (Tariana Miaka-pani 'el rápido de Apui, lit. el rápido de los antiguos', en el río Aiari donde solían vivir junto con los Baniwa y con los Cubeo ... Cuando el Tariana salió del agujero, cubierto de sangre, escuchó un fuerte trueno; esto explica la auto denominación de los Tariana como 'Hijos de la Sangre del Trueno' (Tucano Büxpo di pōrá, Tariana Iri-ne (sangre-PL))» (Aikhenvald, 1999, p. 11).

Cada grupo nació con un objeto principal o base fundamental para poder adquirir pensamiento como personas [...]. Todos los grupos recibimos coca y tabaco como elementos indispensables que nos permiten tener un tercer sentido para poder acceder a los conocimientos y poder relacionarnos con otros mundos (Arhem *et al.*, 2004, p. 39).

Entonces, el mito es una memoria palimpséstica cuyas huellas han entretejido la remembranza de múltiples saberes imperceptibles en el relato básico o liweisi para el día a día y como forma de consejo y saberes profundos en salinei liweisi o palabra mayor. El mito encripta el tiempo antiguo y lo vuelve campo simbólico, ordena el tiempo presente y, en el día a día, lo vuelve consejo y por eso «casi todas las preguntas sobre los aspectos de la vida se responden justamente a través de la narración de episodios míticos y [que] el mito, como sabemos, no ofrece ni permite una cómoda separación en instituciones discretas académicas» (Hugh-Jones, 2011, p. 25). Por su parte, el mundo del chamán se manifiesta como experiencia para sentir la vida con la fuerza y los poderes adquiridos por el chamán en la experimentación en los mundos. Este canto o waji desencadena una serie de saberes encriptados como una red discursiva en donde se encuentran densificados múltiples tipos de conocimientos que involucran diferentes contextos discursivos venidos de los ordenamientos y las reglas rituales dejadas por Kuwei para este tiempo y este mundo. Estos saberes consolidan una lengua ritual o mágica; pero no es mágica por ser otra lengua, son mágicos los saberes de los contextos rituales y de la cosmovisión a la que corresponden, pues hace parte de la experimentación de un chamán ancestral vuelto dios y solo es posible entenderlo con el especialista ritual puesto que la inteligibilidad de los cantos casi siempre se da en un plano sagrado con cargas semánticas específicas.

En este chamanismo, la relación es integral, pues la ascensión al cielo es una característica primordial del chamán, ya que es desde este mundo que este va adquiriendo *nafafanaeta*, levedad. El caapi ayuda a perder el peso de la fuerza energética de este mundo, curando y sanando la palabra y las fuerzas de esta tierra. Es por eso que el caapi es tan importante: él hace visible este mundo, los hace gravitar, muestra su enfermedad, su desequilibrio, para volverlo armonía y para poder tomar fuerza para el ascenso. Es en su forma de proceder con todos los otros seres en este mundo que adquiere la liviandad para ingresar a ese otro mundo de lo celeste. Hay una reciprocidad de estos mundos, pues las fuerzas de ese otro mundo alimentan, toman peso y forma en este mundo y al impregnarles el aliento de este mundo, toman forma «un día, de los celeste y con la danza vamos a bajar mali, danarra, yuno o malewa» (Estrada, 2020b). Esas esencias espirituales del mundo de lo celeste le sirven al chamán para adquirir una potencia y tener más fuerza,

más calor en sus curaciones. Pero no es el calor de esta tierra, es una potencia que brota en el cuerpo del chamán para ver, para que su aliento sea más poderoso, para ayudar a obtener más liviandad y ayudar a refrescar y a limpiar este mundo en sus desequilibrios. Así se manifiesta esa fuerza de ese otro mundo, el mundo de lo celeste integrada a este mundo.

Todas las cosas que existen acá tiene[n] su forma allá: una papaya, el agua, el mango, el yopo. El mundo de lo celeste es un espejo de este mundo. Un día bajamos papaya de lo celeste y era muy dulce, un dulce muy profundo y suave. Una abuela, un día, puso una totumita en un árbol y cantó para bajar danarra del cielo. Al rato, la totumita estaba llena de ese líquido celeste. Tomamos y ya nos sentimos borrachos y alegres, como si flotáramos, y con un calor tranquilo en el cuerpo, una tranquilidad y una dulzura tan liviana que nos emborrachó tanto que nos sentíamos flotando (Gaitán, M. A., 2011).

En el aprendizaje chamánico, se accede de forma diferente a estos dos mundos de conocimientos y a estos planos de saber que han definido los dioses. Por eso, y como ya se dijo, en las historias tradicionales existen unas historias para referir a este mundo y otras para referir el mundo de lo celeste, e involucran una noción diferente de lo sagrado para cada plano espiritual. En este mundo se procede para mantener el equilibrio; en el otro mundo es ser uno sagrado, se entra y se es ese equilibrio, «esa fuerza».

Jumenaduawa es el nombre que ella toma en lo celeste. Aquí, en esta tierra, se llama Kaweinaruwa, que es la menor que logró flechar el cielo para que se construyera la escalera y subir. Cuando ella flechó, le llegó su primera menstruación. Jumenaduawa es la que cuando estaban danzando pensó y estudió y con sus cantos pudo bajar malewa, yopo de lo celeste. Después le[s] compartió a los hermanos y con la fuerza que eso da, pudieron irse (Estrada, 2020a).

Esto se visibiliza a partir del entendimiento del universo de sentido y del campo simbólico que están reunidos y amalgamados en la tradición oral de este dios. En la tradición oral de la cotidianidad, priman las historias y la memoria de este mundo de Kuwei; en el chamanismo, estas historias le dan consistencia al mundo, pero las otras historias le permiten al chamán un poder diferente, una experimentación que lo hace florecer, lo difumina, le ayuda a perder la materialidad del mundo de Kuwei y hacerse liviano. Son poderes que le permiten entrar en un estado de *fafanae*: «Suaaa, se hace uno liviano, como que no siente nada de este mundo, uno está integrado con el viento de lo celeste, con el aire, con la alegría de los celeste» (Jimíyali, 2020). El chamán busca la impecabilidad de sus actos a partir de hacerse liviano en cada acción. Las expresiones buen corazón y buen

pensamiento involucran la dieta de la acción y la palabra en el día a día, como práctica chamánica. Es un aprendizaje con la vida en donde el chamán cuida sus formas de tratar, de pensar y de sentir con los otros y con la vida. Para los indígenas sikuanis, el mito es un campo de conocimiento tradicional que integra *liweisi* o historia mítica, *salinei liweisi* o historia sagrada y *perujuliweisi* o historia antigua.

3.5. Furnaminali y el camino de la palabra de tabaco

La palabra de consejo del tabaco es una palabra calma. Es palabra de consejo para sentarse a escuchar. En la tradición de chamanismo sikuaní, cuando el abuelo da consejo, *liweisi* o *salinei liweisi*, las personas encienden un tabaco: «El abuelo tabaco nos abre el pensamiento para recibir la palabra del abuelo, es con él que nos concentramos. Su olor agrada a los seres espirituales del cielo» (Gaitán, M., 2021b). Este debe estar cantado con *waji* de *tsema* (tabaco en lengua), pues al ser una planta maestra, el cuerpo se cuida para recibir la fuerza de la palabra de saber del tabaco. El canto habla de seres espirituales del agua y al final nombra a Kuwei. A diferencia del canto de los espirituales de la tierra, que se puede usar para otras cosas, este es específico para el tabaco. El dios del tabaco es Furnaminali, quien «ofreció un tabaco encendido en forma de gusano. Los que creyeron chuparon y hablaron lenguas, español, inglés, francés. Los otros que no creyeron, entonces se quedaron hablando sikuaní, cuiba, bueno el hablar de los indios de esta parte» (Gaitán, C., 2019). Esta historia es contada así por el abuelo José Antonio Casulú:

Cuando los seis hermanos de la familia Tsamani: Livinei, Kajuyali, Furunaminalli, Tsamani, Kaweinaruwa e Ibarrubá, subieron al cielo después de danzar durante doce años seguidos, dejaron en la tierra a la gente, a los *jiwi*.

Al poco tiempo, Furnaminali, el dios salvador, el dador de la sabiduría, volvió para escuchar a los *jiwi*, a la gente que estaba muy triste porque se querían ir con ellos y por eso necesitaban aprender a morir.

— Enséñenos a morir, le decían a Furnaminali

Él les ofreció todas las riquezas que había en la tierra, a lo que la gente respondía:

— No, enséñenos a morir para irnos donde ustedes están

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

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

— Queremos aprender a morir.

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

— Bueno, aquí traigo a Matacabi toremeni, si ustedes le chupan el culo, van a tener toda la sabiduría.

La gente respondió:

— Nooooo, no queremos, lo que necesitamos es aprender a morir, eso no es tsema [tabaco], nos da asco.

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

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

Entonces, Furnaminali llamó al arrendajo que iba cagando sobre la cabeza de cada uno de los que quedaban; en ese momento empezaban a hablar en una lengua india y luego los repartió por todas partes para que formaran su propia familia. Les enseñó que cuando estuvieran muy viejos y hubieran enseñado lo que sabían, se quedarían como dormidos y así se irían al cielo con los tsamani, para desde allá seguir cuidando a su familia. Así se crearon todas las tribus de indios que existen (Mejía, 2006, p. 44).

El abuelo José Antonio se fue de este mundo de esa forma, «enseñando lo que sabían, se quedarían como dormidos». La misma historia en la voz de dos generaciones del mismo linaje tiene intenciones diferentes. La historia del dopatubinü Clemente hace énfasis en la creencia, en los blancos y en como ellos cambiaron su forma de pensar al hacerle caso a Furna. El abuelo José Antonio hace énfasis en dos formas de proceder y en como Furna enseña una nueva forma de pensar a los «racionales». Los otros le dieron continuidad a su tradición. El dios Furnaminali está relacionado con el complejo ritual de Yuruparí.

Para entender esta historia y el canto ritual para pedirle permiso al tabaco, se vuelve a una iconografía ceremonial en petroglifos ligada a acciones rituales encarnadas por los chamanes míticos o primordiales. Los motivos y elementos rituales de este petroglifo (ilustración 3, capítulo 1, p. 115) evocan una escena del mito que se visualiza como discurso ritual en la roca; esta hace de lugar sagrado que sirve de sistema de inscripción dentro del complejo mítico de los dioses creadores de la humanidad.

Los petroglifos transmiten ideas y conceptos (Xavier, 2012) y «sintetizan modos diferentes de pensar el tiempo», ya que son las huellas de los antepasados y «aspectos o dimensiones del pasado inmutable que se entrometen en el presente mutable y, por lo tanto, proporcionan un puente entre los dos tiempos» (Hugh-Jones, 2012, p. 217).

En este sentido, la imagen estabiliza una situación ritual específica, un chamán danzando con otros. Este se diferencia de los otros por el tocado de plumas y porque interpreta una flauta. Sin embargo, sigue el mismo patrón narrativo de los mitos alrededor de un grupo de chamanes primigenios. Esta pictografía, como acto de reminiscencia, tiene un sentido de coherencia y cohesión textual y discursiva con los relatos míticos y rituales contados y vividos entre los pueblos indígenas de la Amazonia y la Orinoquia alrededor del cual se consolida una tradición chamánica denominado complejo ritual de Yuruparí.

Yurupari posee dos ciclos, uno secular en donde se celebra los alimentos y la abundancia, relacionados con el calendario ecológico, en este intervienen varios instrumentos entre ellas las flautas de *yapururu* y otros. Es de carácter festivo y en sus bailes se «arregla el mundo» como parte de los equilibrios. El otro ciclo es el sagrado en donde el iniciado es presentado frente a sus ancestros míticos y rituales. En estos los instrumentos rituales son las flautas de *yurupari* o *He* (cada etnia le tiene un nombre).

Hay tres clases de fiesta: Pudale, que es cuando una gente lleva frutas con Kuwai a otra gente y se toca *yapururu* [...] Naakapetaka, que significa dejar ver, cuando se va a dejar ver algo que los otros no han visto, esta fiesta es cuando los viejos dejan ver por primera vez Kuwai a los que empiezan. Y la fiesta de Kapeti, que es cuando se va a enseñar a los muchachos a ser tejido y todo eso (Romero, 2003, p. 60).

Estos saberes son entregados como bailes y cantos curativos *malikei* ente los curripacos, *ketioca* entre los tukanos (en otras tradiciones de la selva se les llama *yetarafie*). Expresan el saber profundo de cada etnia y sirven para restablecer la armonía cósmica que continuamente entra en crisis. Se usa también para pedir permiso: «el baile de karijona se hacía para abrir chagra en la selva. Cuando se rastroeja [abrir un lugar de siembra], se

negocia con los espirituales del territorio o si no ellos traen enfermedad, pero sobre todo a las personas de la casa» (Suárez, 2015). Este malikei o ketioca (bailes y curaciones):

Tiene[n] por objeto equilibrar la relación de los hombres con los otros factores que integran el cosmos (animales, plantas, ríos, astros, etcétera), y en el interior de la sociedad misma [...] implica un exhaustivo conocimiento del entorno natural, de la tradición milenaria (que comprende los mitos, las crónicas, los manejos litúrgicos) y tanto un buen manejo tecnológico como social (político). En otras palabras: saber es poseer los conocimientos y técnicas —incluyendo las espirituales— para manejar correctamente el mundo y lograr así un buen vivir para la comunidad. Y es el baile, su preparación, lo que permite educar formalmente a las nuevas generaciones en el sentido profundo del hacer cotidiano, ya que esta praxis confluye en el evento en donde todo adquiere una plena razón de ser al darse en un marco totalizante (Urbina, 2010, pp. 121-122).

La celebración de Yuruparí¹¹¹ es la manifestación de un ritual que rememora la gestación de las especies y de la humanidad, sus diferencias culturales (todas las especies tienen cultura) y especialidades étnicas con relación al manejo de saberes y técnicas dentro de un territorio, y permite mantener los equilibrios entre mundos y territorios¹¹². Cada grupo étnico nombra al dios de todos los seres, entre ellos los humanos, y les otorga diferencias de saberes que se manifiestan en la manera como emiten sonidos o hablan. En ese sentido, Ñapiriculi, dios de los curripacos, crea el sonido o «el origen de las palabras»:

Ñapiriculi apartó entre ellos a los que viven en este mundo, los apartó entre sí cuando empezó a pensar a los peces, a todos los animales, los grandes y las pequeñas ballenas que viven en el mar y a los que vienen en los grandes ríos. Apartó oso hormiguero, oso, tigre, danta, todos los animales.

Saca los nombres y las palabras correctos para los que saben, es por eso que se empezaron a separar unos de otros. Entonces él comenzó a pensar sobre los peces pequeños para que recordar a la gente sobre esto, pensarán sobre ellos y no comieran y se dedicaran a recordar un día, más una noche y después un día hasta mediodía terminaron de pensar lo que hicieron.

¹¹¹ «El clímax de la ceremonia está constituido por la marcha lenta de los hombres vestidos con brillo, que corren la maloca de arriba hacia abajo, tocan la flauta larga [...]. Ellos son el primer antepasado, vivo de nuevo, que viene para optar a los iniciados y a sus hijos. A partir de ese momento, la maloca queda completamente identificada con el universo y la gente que está dentro —al ponerse en contacto con su anaconda ancestral—. Asume el papel de los primeros seres humanos y antepasados originarios de los diferentes clanes» (Hugh-Jones, 2012, p. 127). En algunos pueblos tukanos, estos rituales se hacen a partir de la ingestión de yagé, por eso la ceremonia no se escucha, se ve.

¹¹² Un clan suele invitar a otros clanes a sus bailes principales. La invitación se hace sobre todo con los clanes aliados y exogámicos.

Por eso en el mundo comenzaron las palabras y ahora podemos ver sobre cómo hizo para poder hacer baile de Pudale, cómo se hicieron los instrumentos para que hablaran al mundo, algunos antigueros ven, porque han pensado. Antes, no existía este mundo para nosotros, pero cuando existió, ya estaba así, nadie lo creó; Ñapiriculi y Dzuli sacaron palabras en gran cantidad, sobre todo lo que pensaban y miraban, ellos sacaban palabras, nombres: los nietos de cachicamo ayaneni dakenai, nietos del lapa Daapa dakenai, todas las otras gentes para que bailen con las flautas de yapururu el Pudale con todos los bailes de mawakanu, de tortuga que hace juo-juo-juo-juo así hablan con la música, con sonidos, maliowa que dice tuij-tuij-tuij-tuij, wani dice tsii-tsii-tsii-tsii.

Malirri es el que piensa, el que habla la música. El Malirri que dice jiji-jiji-jij-jij para que busque semilla para ellos en este mundo (Romero, 2003, p. 54).

Entre los curripacos, Kuwei es el hijo de Ñapiriculi, el Creador, y se manifiesta como un grupo de flautas yapururu¹¹³, cuyo sonido, al ser interpretadas, crea la humanidad y le da a la gente su lengua, los diferentes dialectos y entonaciones.

Entonces la música de Kuwai se extendió por este mundo, Kuwai dio nombres con música a cada gente: entonces los pajaritos que se llaman Uali Perri (estrellas pajarito, Pléyades) hablan canciones en Karro, cada uno hablando en su propio idioma. Todos, los Ayaneni también sale música de ellos en su idioma Kurri, hasta que se forma toda clase de kuwainos que existe. Los Tuukje con su música Kjenim y los Joojo deni con su música Ñame. En cada nombre de kuwainos va toda clase de lo que cada gente es, cada grupo de los que están en los ríos, cuanto hay en este mundo. Pudale que es la fiesta de los sejes o de las pepas (Romero, 2003, p. 56).

Como lo indica la historia, Kuwei es una fuerza hecha sonido¹¹⁴ y palabra en sus diferentes formas de expresión, y entre los sikuanis expresa el mismo saber de Furna, manifiesta otro pensamiento entregando las lenguas. En los tarianos, Kui es portador del espíritu del tabaco, de la especialidad de este saber y preceptor de los chamanes.

Kali es el creador y el maestro de la mandioca, mientras que Kui (posiblemente relacionado con Baniwa Kuwai: Brüzzi 1994) es el maestro de varios tipos de tabaco y el protector de los chamanes. También es el propietario de la flauta Yurupary (*piri i-minari* 'flauta ind-maestro-Masc) [...]. A los pueblos antiguos de los «tiempos antiguos» se les

¹¹³ «Son los instrumentos que encabezan la fila de instrumentos y bailes, en el inicio en la memoria del Dabukuroi, que en curripaco se conoce con el nombre de pudale, relato musical y oral sobre ordenamientos estacionales de plantas, animales y gentes que establece el ciclo anual biológico de una historia situada en el momento del tránsito al origen del tiempo humano» (Romero, 2003, pp. 60-61).

¹¹⁴ Cuando la historia habla del sonido, se refiere a los sonidos que emiten los animales, que son lenguas y palabras. Por eso, Kuwei es, en esencia y sustancia, sonido que define la diferencia expresiva de los seres mediante el sonido y que permite comunicar(se) y entender(se) en sus diversas formas de decir.

llama Hipada nawiki («pueblo de piedra»), ya que las huellas de sus aventuras todavía están allí, en forma de piedras, en los rápidos alrededor del Vaupés (Aikhenvald, 1999, p. 36).

Al ser la palabra de tabaco (*yema*, entre los tarianos) una especialidad chamánica que da nuevo sentido a la humanidad y a la existencia sobre este mundo, venida del dios Kui, posee varios usos rituales. En los rituales de iniciación del niño y después de la ingestión de caapi (yagé), se usa el tabaco. Un efecto de la ingestión del yagé es el vómito y las deposiciones que permiten limpiar el cuerpo para hacerse liviano y tener las visiones. Las relaciones entre el saber de las plantas maestras de caapi y tabaco, que abren la comunicación con lo sagrado en este ritual, es narrado así entre los tarianos:

Beber implica vomitar (inducirse a vomitar), para poder disfrutar plenamente de la fiesta. En la mañana del tercer día se lleva a cabo el ritual de fumar puros, para marcar el final de la fiesta. Los miembros masculinos de un hermano de bajo rango encienden dos puros grandes (*yema*), cada uno de los cuales se sostiene en una boquilla bifurcada (*yemapu*). Los machos más importantes (generalmente, los chamanes más poderosos) de los dos grupos participantes (el grupo «anfitrión» y el grupo «invitado») se ofrecen los puros para fumarlos (*na-siteta-kaka*, 3pl-fumar + caus+rec), «hacerse fumar unos a otros; después de eso, los puros pasan de los hombres más importantes a los menos importantes. Los chamanes y los hombres importantes se alternan en la recitación de episodios de las historias de origen» (más detalles se encuentran en Brüzzi 1977: 312). Fumar puros se acompaña de ponerse rapé en la lengua y lamerlo desde allí (*na-perita-kaka* 3pl-lamer+Caus+rec) «hacerse lamer». Un subtipo de fiesta de «ofrenda» (ofrenda de fruta, pero no de carne o pescado) involucra las flautas sagradas (*piri*) conocidas como flautas Yurupary (Tucano *minari ri*, Baniwa Kuwai; ver S. Hugh-Jones 1979; Jackson 1983: 188-191; Brüzzi 1977: 313-315, sobre la difusión geográfica del culto Yurupary y su caracterización como rasgo cultural de la región de Içana-Vaupés) (Aikhenvald, p. 43).

Esto permite entender la disposición jerarquizada del saber del tabaco y los usos del caapi como elementos fundamentales en la ritualidad de la etnia (y de la región). En la fiesta sagrada de iniciación de los adolescentes entre los barasanas, a los instrumentos rituales o *he*, se les pone tabaco para activar el alma del sonido:

El tabaco se considera un «no-alimento» ritual. Es también el alimento de los espíritus y de la Gente He y por esta razón el rapé se sopla en el interior de los instrumentos He. Los participantes en Casa He y en Casa de Frutos se convierten en Gente He —gente espíritu— y como tales se les da tabaco y coca para que coman. También se cree que el tabaco

establece comunicación con lo sobrenatural y se dice que tanto el rapé como el humo de tabaco tienen poder; cuando se soplan conjuros sobre las sustancias mágicas que se consumen en los rituales He, los chamanes soplan descargas de humo de tabaco. Al aliento se le ve como una manifestación del alma y se dice que el humo de tabaco hace que el alma viva (Hugh-Jones, 2012, p. 274).

En la tradición curripaco, de donde proviene la etnia piapoco¹¹⁵, Kuwei, con el aliento de las flautas, da la palabra a los humanos. En los sikuanis, el dios Furna no porta una flauta, porta el tabaco. Él, como chamán ancestral, no sopla encima el humo del tabaco como parte del aliento de vida, él les da a lamer, a chupar como si les diera ambil¹¹⁶, rememorando con el gesto una de las formas de uso del tabaco en el chamanismo de la selva, en este caso de los tarianos: «Los chamanes y los hombres importantes se alternan en la recitación de episodios de las historias de origen [...]. Fumar puros se acompaña de ponerse rapé en la lengua y lamerlo desde allí (na-perita-kaka 3pl-lamer+Caus+rec) “hacerse lamer”)), pues el tabaco en sus diferentes formas «alimenta el alma» y da nueva vida. Las flautas sagradas entre los tarianos son una especialidad del dios protector de los chamanes, Kui, y posee el cuidado de las flautas: «Kali is the creator and the master of manioc, while Kui (possibly related to Baniwa Kuwai: Brüzzi 1994) is the master of various types of snuff and the protector of shamans. He is also the owner of the Yurupary flute (piri i-minari ‘flute INDF-master-MASC)» (Aikhenvald, 1999, p. 36). Furnaminali, entre los tarianos, es el propietario o maestro o es la flauta sagrada del ritual iniciático de Yuruparí: «(*piri i-minari* ‘flauta ind-maestro-Masc)». En el sentido del discurso chamánico, él posee el saber del tabaco, la capacidad de insuflar ese calor de vida a las cosas. En el sentido del mito, las flautas, esos objetos rituales, contienen una serie de conocimientos que le dan consistencia a la comunidad y les permiten esa forma de pensar y pensarse diferente reunidos en el saber especializado del tabaco.

Entonces la historia de Furna entre los sikuanis está hablando de ese saber profundo que tenían esos pueblos alrededor del tabaco y de las flautas e involucra un cambio de pensamiento sobre el manejo del territorio en los procesos de sedentarización. Al parecer, ese saber del discurso mítico no se consolidó como malikei entre los sikuanis, con su especialidad de manejo de territorio. Ellos poseen el saber del espíritu del tabaco, pero no el conocimiento ritual que poseen otras etnias. Los chamanes tarianos, en el ritual

¹¹⁵ Con la cual los sikuanis hacen alianzas y les permite iniciar los procesos de seminomadismo y de siembra de la mandioca (ver capítulo 1).

¹¹⁶ Pasta o esencia de tabaco. En el texto de los tarianos se confunde el rapé, que es inhalado, con el ambil, que es chupado. El tabaco tiene diferentes formas de preparación y uso en los saberes de la selva.

de iniciación, encienden dos puros grandes (yema); en los sikuanis, *tsema* es el nombre que se le da al tabaco, y es el waji que se le pone a este para pedirle permiso al espiritual de la planta. La historia de Furna marca un acontecimiento en la historia de los sikuanis, un cambio civilizatorio, y habla no del origen del tabaco, sino de un nuevo pensamiento. En el waji del tabaco, para pedir permiso se nombran diferentes peces: tatama (*cachama-Colossoma macropomum*), jaca (*sapuara-Semaprochilodus laticeps*), yacuculi (pato pescador), y se cierra con Kuwei. Entre los sikuanis de diferentes territorios, al preguntar sobre el origen del tabaco y la razón por la cual se habla de los peces, narran la historia de Furna. En el libro *Folk Literature of the Sikuani Indians* aparece una historia diferente a la narrada habitualmente, con el título «El origen del tabaco» (anexo 9); este su resumen¹¹⁷:

Una mujer y sus hermanos (Tsamáni) siguen intentando ascender al cielo bailando, un colibrí sobrevuela repetidamente, enviado por un hombre que vive en el cielo. Después de varios intentos fallidos, la mujer (Pumenérru) logra disparar al habitante del cielo, derribándolo. Queman su cuerpo y de las cenizas crecen las primeras plantas de tabaco. Pumenérru prepara cigarrillos a sus hermanos, advirtiéndoles que fumen en secreto. Pero otro hombre descubre su secreto, recoge hojas de tabaco y las comparte con la gente. Como castigo, Pumenérru les ordena permanecer en el agua como peces, mientras ella y sus hermanos ascienden al cielo (Chavariano y Maltoni, 1992, p. 238).

En el libro de Alexandra Aikhenwald (1999, p. 83) entre los tarianos, se recoge una historia «Story 3. The Origin of Tobacco, Snuff and Fire. Author: Cândido Brito». La primera parte, sobre el origen, sigue el mismo hilo narrativo con variaciones, después aclara el origen de sus usos. En las dos historias se narra como el tabaco quedó en este mundo de Kuwei. En una de las últimas danzas, el abuelo Clemente contó el origen del tabaco con la misma narrativa, pero en esta, el tabaco permanece en lo celeste:

Los tsamanimonae seguían danzando para subir al cielo. Pero ellos no logran ascender. La hermana Pumenaruawa piensa y en su pensamiento, manda un colibrí para que ayude a abrir la puerta. Después de muchos intentos, abre el cielo y de ahí brota Malewa [tabaco de lo celeste]. Les da a fumar a los hermanos y pueden pasar al otro mundo (Gaitán, C., 2021).

El mito es fundamental, pues permite cohesionar el grupo porque sirve como consejo de los comportamientos sociales. Sin embargo, para el chamán, el mito —en este caso, la

¹¹⁷ La sugerencia de esta historia es de Flor Ángela Buitrago.

historia del origen del tabaco— posee importancia por ser consejo sobre la práctica chamánica que irrumpe como un instante de lo sagrado en el mito. Ese instante mágico muestra la huella del saber que se ejecuta como acción en el éxtasis, en ese tiempo-espacio primordial y en la sublimación del cuerpo. En los rituales de limpieza de la danza, el danzante se va haciendo liviano cuando suelta los dolores del alma y del cuerpo, las enfermedades, la palabra y el pensamiento fuerte. En este sentido, estos son los conocimientos chamánicos del mundo secular de Kuwei. Ellos gravitan y hacen a la persona lenta, densa y pesada. También la palabra escrita tiene su peso, pero puede ayudar a hacerse liviano, a desprenderse de la historia. En eso consiste el acto de ir perdiendo peso, desprenderse de cosas hasta alcanzar *nafafanae*. Al entrar al liweisibo, la casa de pensamiento, en el centro, de manera imperceptible, Kaliwirinae, el árbol de la abundancia o de los alimentos, y en él los bejucos-escaleras por donde se va danzando «al mundo celestial»: ese es el camino de los dioses en la danza Tsamanimonae petaxünamuto. Su tiempo es el tiempo sagrado de lo celeste.

3.6 Conclusiones

Los mitos, aparte de ser historias, son saberes prácticos que dentro de la tradición oral permiten dar cuenta de cambios culturales que se reflejan en su narración. El discurso mítico, al ser repensado y resignificado como parte de procesos armonizadores de la vida, se transforma y trasfigura continuamente en pensamiento y acción, lo que posibilita procesos de adaptación y actualización de prácticas y técnicas. Por eso, la invitación es a pensar el chamanismo no como una técnica, sino como un lugar epistémico para comprender el mundo y dentro del cual, y de acuerdo con los contextos en que se desarrollan, se piensan y crean unas técnicas a partir de la comunicación continua con saberes mediadores vinculados a los estados de éxtasis. En el caso del saber sikuani, involucran plantas de saber o plantas enteogénicas, que son canales de comunicación con otros mundos, amplían la percepción y la comprensión y redefinen la memoria como algo que no pasa solo por la palabra, sino que además se anida en el cuerpo de las cosas. En este sentido, el chamán toma de ese otro mundo para darle forma a este.

El lugar de la cosmovisión (las cosmovisiones), pero sobre todo de sus lugares epistémicos, es fundamental, pues obliga a entender el sentido de lo holístico como un campo de saber del mundo-gente o naturaleza-gente como correlación. Involucra la definición que todo lo que habita y tiene vida y espíritu piensa, tiene conciencia y

voluntad, entre ellos, los humanos, por lo cual una actuación en un lugar afecta la vida en otro lugar. Esta comprensión es un lugar interpretativo, es decir, un campo semántico, un universo de sentido y lugar epistemológico fundamental para entender estos saberes.

El *dopatubinë*, como hombre de conocimiento, es un depositario del acervo conceptual (cultural) que mediante acciones rituales pone en escena un mito. Los mitos se articulan en un corpus, a pesar de su naturaleza fragmentaria. Los mitos en la danza se articulan en prácticas de saber en un todo integral que dan cuenta de la experiencia espiritual como sistema de adaptación histórico que usa el pasado para ordenar el presente. En la tradición oral se pliegan los saberes en la medida en que el ritual materializa los signos culturales emanados del mito.

La unidad narrativa del discurso oral es dada por el entramado de la tradición en sus múltiples narrativas en los procesos comunicativos de esta. Los significados y los sentidos, así como las historias, se articulan en un todo que es la tradición viva. Por ejemplo, los cantos curativos se vinculan con los mitos, pues estos sirven de base significativa y comprensiva en varios sentidos. El de consejo, el de la historia larga o *perojuliweisi* y en el ritual. Muchas de las historias de consejo están acompañadas de saberes del contexto y, por ejemplo, cuando la historia tradicional dice que el colibrí llega (un dios convertido en colibrí), en la vida cotidiana, cuando aparece, es un buen mensaje. En la acción ritual, este contexto discursivo retoma otro sentido: si un colibrí llega, es un mensaje de los dioses que debe ser interpretado dentro de la situación de contexto concreta y como experiencia del chamán, y es en sus detalles de la acción performativa del ritual que va a cobrar sentido. Entonces, en el mito y en el discurso mítico existen dos mundos de significación, por lo que un gesto mítico no se interpreta de la misma forma en el ritual que en la vida cotidiana, aunque posean la misma narrativa. Dentro del discurso ritual, la escena mítica se revivifica y por eso los signos se leen desde la acción. Su entendimiento solo es posible en la escena mítica que se transita, pues son huellas de los dioses dejados para actuar por parte del *dopatubinë*. Por eso la dieta, como práctica chamánica continua, es tan importante para toda la acción ritual. Buen corazón y buen pensamiento es mantener un estado de integralidad con el instante mítico. En este sentido, el discurso ritual actúa como puente entre pasado, presente y porvenir entre todos los seres y mundos y mantiene los equilibrios en manos del chamán y en la recuperación de las acciones chamánicas del instante mítico.

Capítulo 4. Los saberes de lo celeste en la danza Tsamanimonae petaxünamuto

4.1 Presentación

En este capítulo se presentan los antecedentes de la danza que se comienza a realizar desde 2016 como parte de un proceso de recuperación de memoria. Ese proceso se inició con testimonios orales y con acuerdos para realizarla. Después, en textos escritos, fueron apareciendo pequeños retazos sobre la danza y luego fueron surgiendo testimonios escritos, que en este capítulo funcionan de archivos, pues señalaban «la ley de lo que puede ser dicho», pero prefiguraban un afuera y permitían leer ese saber otro en los silenciamientos, los prejuicios y los señalamientos. Sobre estos archivos se realizó el estado de arte. Los archivos testimoniales escritos guardan un instante de su acción vital en la palabra oral, que también permiten entender y recordar los saberes de la danza. El uso de los archivos y los testimonios no es solo la tarea de recuperar el pasado, sino que se vuelven memoria que dinamiza el presente articulado al porvenir en la voz del chamán. La palabra escrita como archivo y texto vuelve a tomar sentido en el testimonio y la experiencia de los sujetos en su tradición oral viva, por esto se entiende que «articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro» (Benjamin, 2009, p. 41). El archivo, entonces, es un recuerdo del pasado que toma forma en un texto cultural y que adquiere conciencia histórica y calor de vida en el mundo del testimonio de los sujetos.

La segunda parte de este capítulo pretende ser una etnografía de la danza y de sus elementos. Al ser una danza ritual vinculada a las prácticas chamánicas, buena parte de la sección explica el chamanismo dentro de la danza y el papel que juega el chamán dentro de la misma. Por su parte, en lo relacionado con la tradición oral, se busca dar a comprender una tradición oral viva actuante en la palabra chamánica y el discurso ritual del chamán, como un escenario que activa un conocimiento venido del mito, pero incorporado a la danza como acción mágica. Dentro de la danza, se mira la performatividad de esta, y dentro de esta última, se revisa la práctica chamánica como ritual que, por sus características, saca al sujeto de la vida cotidiana y del tiempo secular y lo lanza a un escenario en donde el chamanismo se desenvuelve en una hierofanía, y un afuera que permite pensar el mundo desde la tradición.

4.2 Acercamientos a la palabra chamánica y al ritual en la danza

En la tradición cultural pueden existir diferentes mitos consolidados en rituales sociales; forman parte del reordenamiento del mundo, de las negociaciones y de las curaciones, y están relacionados con la espiritualidad como parte de la tarea de cuidar la existencia y de ser recíprocos entre los mundos y dimensiones. Una de sus realizaciones rituales es en el baile, que, cuando es comunitario, «tiene por objeto equilibrar la relación de los hombres con los otros factores que integran el cosmos (animales, plantas, ríos, astros, etcétera) y el interior de la sociedad misma, ventilando las causas de las crisis y suministrando el ambiente propicio para solucionar los conflictos» (Urbina, 2010, pp. 121-122). El baile comunitario es la gran expresión social de la fiesta¹¹⁸. Este es la consagración del reordenamiento del tiempo profano en la vida cotidiana y el equilibrio del mundo como parte de los ciclos ecológicos y sociales que se renueva y consagra un nuevo tiempo en el cuerpo-espacio de la cultura y de los sujetos. Estos bailes rituales son seculares, diferentes a las danzas sagradas en donde no se celebra este mundo sino lo hierofánico y en estas el ritual es marcado no por los ciclos colectivos de la cultura sino por la atemporalidad o el tiempo cósmico del ritual chamánico¹¹⁹.

En la danza ritual —y todo ritual primitivo es danza— el hombre acometía la tarea de representar a su dios, celebrando y conmemorando los movimientos medidos de la divinidad en la creación y los vestigios de su viaje por la tierra. El hombre se propone hacer realidad las acciones divinas en el comienzo de los tiempos, y mediante la repetición precisa del rito en el transcurso de milenios enteros, anticipar el fin de los tiempos. Al representar mediante la danza, una y otra vez, el Misterio de la Creación original, el danzante, en calidad de médium e intérprete y centro del rito, se pone en contacto con el acontecimiento primordial, que, a la vez, transforma a la danza en un acto de autocomprensión. Ambos aspectos constituyen elementos necesarios para el fomento de la vida, tanto en el plano cósmico como en el individual (Wosien, 1996, p. 13).

¹¹⁸ «La fiesta, como una realidad del mundo del hombre —así podemos denominarla, resumiendo lo que en él hay de objetivo y de subjetivo—, significa que la humanidad es capaz de ser contemplativa en periodos de tiempo que retornan según un cierto ritmo y es capaz de, en estado, de toparse directamente con las realidades superiores en las que reposa toda su existencia. Este encuentro puede también interpretarse como que el mundo se hace transparente para el espíritu y se revela en uno de sus aspectos lleno de sentido, pero también como que el mundo se ordena en el espíritu para configurar un aspecto así. Diferenciar lo objetivo de lo subjetivo en esta vivencia no tiene interés» (Kerényi, 1999, p. 49).

¹¹⁹ Los rituales chamánicos de curación no poseen una temporalidad social, es decir, no celebran ciclos sociales o naturales; sin embargo, sí poseen una estructura y unas normas en sus elementos constitutivos que definen una repetitividad de los actos chamánicos en el ritual, imitando la forma como los dioses inscribieron estas prácticas como parte de un momento primordial prescrito dentro del mito.

Las danzas sagradas son transculturales —no por ello dejan de ser complejas— y, aunque se combinan situaciones humanas con acciones trascendentes, el cuerpo es potencia chamánica con los movimientos repetitivos desarrollados como técnicas específicas de control de la voluntad (centrar el cuerpo) para traspasar el umbral de la resistencia del cuerpo intensificado en el movimiento. En las danzas sagradas, el espíritu va caminando por una espiral de forma ascendente para ir perdiendo su naturaleza profana y, en este sentido, los movimientos precisos van posibilitando el abandono de este cuerpo y el ingreso a un estado impersonal en donde el cuerpo-espíritu¹²⁰, como cuerpo sutil o energético, decanta la energía exterior en la fuerza interior. Es el ingreso a un estado anómalo. En la danza, el flujo de energía que circula de forma ascendente y descendente va permitiendo que el cuerpo sutil se expanda, distribuya y acreciente esta energía venida de lo celeste en la tierra, y también, en su acto de expansión energética, permite conectar, integrar y sentir las fuerzas de lo celeste. En el cuerpo sutil, el chamán logra los niveles de abstracción de las realidades paralelas que transita y los vuelve prácticos en su acción en este mundo.

Los movimientos que se emplean en estas son técnicas extracorporales que permiten la concentración de energía para detener el pensamiento (se apoyan con los cantos y la vibración de instrumentos percutivos, en este caso, el tsitsito o maraca), lo que posibilita entrar de manera voluntaria en un estado hierofánico a partir de la repetición rítmica y espontánea del movimiento y la intensificación de este o estos para entrar en el silencio del movimiento. Por eso, las danzas sagradas no van dirigidas a un público, pues no buscan comunicar, sino que abren el ingreso y encuentro para comulgar con este estado hierofánico en donde se sigue una pauta divina realizada por los chamanes ancestrales en

¹²⁰ El espíritu es un campo iridiscente que, en lo humano, toma diferentes coloraciones en función del estado del cuerpo. En Occidente, el cuerpo se densifica por el estilo de vida debido a acumulación de emociones o en la relación con la naturaleza, por la falta de permisos; la enfermedad se manifiesta físicamente y hace que el aura se torne oscura en el sitio de la dolencia. Hay una relación directa entre el cuerpo y el espíritu, si el espíritu no se alimenta por medio del cuerpo, con comida, con prácticas, con dominio de las emociones curando y sanándolas, esta toma colores que después se petrifican dentro del cuerpo. En las tradiciones chamánicas, el modelo de vida del mundo del blanco tiende a guardar y a retener de manera acumulativa todo, lo que hace que, por ejemplo, las emociones fuertes no se tramiten apenas suceden, sino que se guardan en el cuerpo, en el corazón como canasto, y con el paso del tiempo se van solidificando en forma de enfermedad. En el caso de los saberes en esta comunidad, el principio es siempre estar tramitando las enfermedades o dificultades por lo menos no detenerse en estas, no estarlas pensando o guardando; cuando esto sucede, el médico, mediante las limpias y las curaciones, afloja la emoción del cuerpo para que esta desaparezca. En este sentido, las emociones son tratadas también como seres vivos. Este conocimiento vino de las palabras del abuelo Clemente a partir de dos cantos diferentes para curar la guerra. El estudio de la comprensión de la palabra de él, permitió, con el yopo y el caapi, entender el tema señalado.

el origen primordial¹²¹. Cuando estos estados espirituales se separan de las danzas sagradas y estas se vuelven contemplativas, «lo sagrado se convierte en entretenimiento profano y los antiguos rituales, relegados a las márgenes de una nueva vida, degeneran en costumbres sociales y se transforman en juegos y bailes folclóricos» (Wosien, 1996, p. 14). Las danzas sagradas son la exhalación del cuerpo energético de los dioses, y toman forma en gestos y movimientos específicos.

Cuando estas se convierten en bailes sociales o culturales de una comunidad, se solidifica la construcción de la cultura y se instituyen unos textos culturales en mitos o *liweisi*, que definen la estructura y expresan la cultura y la etnia. Al repetir la historia de los dioses, sus gestas, sus errores y sus virtudes, es decir, su función y poderes chamánicos, el ser humano repite y reanuda el ordenamiento de la vida en este mundo y fija unos textos culturales entendidos como «secuencia de esquemas cognitivos que obedecen a procesos de coherencia y cohesión en la cultura» (Van Dijk, 1996). Así, los relatos se van consolidando y se acompañan de formas de guardar la memoria ligadas al territorio como parte de sistemas de inscripción que se fijan en la comunicación, en los sistemas sensibles en su diferencia etaria y de género y en el sistema inteligible desde las instituciones sociales, mediadas por palabra oral, escrita o visual. En ese sentido, la cultura cimenta unas textualidades que se materializan en la consolidación de temas recurrentes y que están acompañadas de otros sistemas de signos que las constituyen. Estos elementos son entendidos como el núcleo duro, que es:

- a) Un complejo sistémico de elementos culturales articulados entre sí; b) sumamente resistentes al cambio; c) que actúan como estructuras del acervo cultural; d) que permite que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural, y e) que no forman una unidad discreta (López y López, 2009, p. 27).

El relato que procede del mito presenta una narrativa multidimensional y rizomática (todo se teje con todo), pues en este sucede todo al mismo tiempo, está en un estado eterno. Un ejemplo entre los sikuanis es la historia del Kaliwirinae, que forma parte del tercer tiempo, el tiempo de los hombres y el nacimiento de la humanidad (capítulo 1). En la historia, mientras danzan, descubren la necesidad de derribar el árbol de Kaliwirinae para dejar el alimento cultivado y continúan danzando para encontrar el camino de subida; en ese

¹²¹ En el caso de los Tsamanimonae, esta actuación se da en el primer momento o el tiempo ancestral señalado en el capítulo 1 como el tiempo de los dioses y antes del tiempo de la humanidad.

instante, a la niña Kaweinaruwa, quien logra flechar el cielo, le llega la menarquia, por tal motivo se prescribe en la cultura el ritual de rezo de pescado para proteger a las niñas de ainawi¹²². En la danza se está creando todo lo que existe y adquiere forma cultural. Esto es salinei liweisi, la historia ligada al tiempo-espacio eterno. En ella, la narración no se puede pensar de forma lineal, ordenada y secuencial; no es solo la narración, pues en ese momento del mito también se realizan acciones rituales. En el instante mítico, todo está conectado y es ritual. De esta forma, el núcleo duro es la concentración de la fuerza creativa con múltiples dimensiones de saber-poder chamánico y despliega la memoria en su multiplicidad.

Aquí, el chamán emplea un lugar común o el núcleo duro del chamanismo, que es el ascenso a lo celeste o vuelo mágico entendido como «la manifestación simultánea de éxtasis y de la autonomía del alma» (Eliade, 1976, p. 368), que en la práctica chamánica es un estado de perfeccionamiento de la técnica para el acceso a los mundos superiores. Esta es una situación que se repite en varias tradiciones chamánicas, tomando las características culturales de cada pueblo. En este sentido, el chamanismo usa eventos de transmigración del espíritu como práctica común de la experiencia extasiática. Lo que la hace diferente es su valor intemporal. En las tradiciones orales nómadas, este núcleo duro aparece como lugar común en función de los procesos de sedentarización, que hacen que exista una nueva relación con el territorio, con los lugares, con las otras etnias y pueblos y, en sí, con lo otro en su forma diferente de ser y de estar. En ese sentido, el mito, desde la tradición oral, toma la forma de la corporalidad de la comunidad y se manifiesta en el ritual. En este, las historias míticas, y por ende la tradición, son actuadas por un relator que es mediador de la cultura.

Esta mediación performada permite la confirmación del relato-texto, pues el relator consigue un efecto en el que las otras personas aseveran, se emocionan, aprueban y participan de la narración y de los rituales que «crean cultura, y en ocasiones reproducen la existente, pero en ambos casos la cultura sólo está socialmente viva si la celebración de los rituales tiene éxito, esto es, cuando los ingredientes situacionales disponibles logran unos rituales cognitivamente concentrados y emotivamente intensos» (Collins, 2009, p. 53). De modo que en ellos la tradición cultural se confirma como un acto performativo

¹²² Cuando a una niña le llega su primera menstruación cambia de olor y esto atrae a los espíritus de la naturaleza o ainawi. El rezo de pescado es un ritual de paso femenino que se hace en la pubertad para presentar o dar a conocer a la niña frente a los espíritus de la naturaleza del submundo, de la tierra y del aire para que estos no le hagan daño.

que se reinicia dentro del ritual. En este, los elementos simbólicos de la tradición, que son sagrados, adquieren relevancia. La idea de oralidad en las sociedades modernas ubica a la tradición oral como contenedora de pensamiento no reflexivo —o, por lo menos, no puesto en público—. Sin embargo, en la perspectiva del pensamiento ancestral, la tradición es un acumulado semiótico de signos, indicios y significados almacenados de dos formas ya señaladas, los sistemas sensibles de acumulación normatizada, que son saberes que se evidencian en la comunicación no verbal (la paralingüística, la kinésica, la proxémica, la cronémica, el olor, el tacto y los sistemas objetuales) y apoyan o no la palabra.

Por otro lado, se encuentra un segundo elemento de almacenaje, los sistemas inteligibles, acumulados conscientes de transmisión con la palabra en los espacios de socialización ritual. La tradición, entonces, es una acción consciente de transmisión de saberes en donde los procesos de abstracción son desarrollados por los sujetos frente a la reflexión consciente de los sistemas inteligibles en el ritual. En esta medida, constituye un campo de estudio que acude a la gramaticalidad de los textos y su proceso de memorización para la fijación de los mismos en la construcción de significados y de sentidos, además de ser un fenómeno que se construye desde la experiencia estética de una tradición, en función de su contexto. Aquí, entonces, se hacen presentes dos dimensiones de la tradición oral: la diacrónica y la sincrónica. La diacrónica posee un carácter evocador y rememorador, ligado a la memoria larga asociada a los mitos y se apoya en elementos paralelos para fijación de memoria asociados a mapas conceptuales e imágenes movimiento dentro de la memoria ritual.

Una memoria que, sin poder representar los sonidos de la lengua, construye alrededor de la representación mental una serie de condiciones de su enunciación y preserva así, por sus propios medios, las huellas inscritas en la tradición por la experiencia del ritual. De esta manera se compone la memoria de un gran número de tradiciones por largo tiempo llamadas orales (Severi, 2007, p. 19).

Esta memoria se realiza por fuera del lenguaje consciente en procesos primarios del inconsciente, cuyo referente de interpretación es el pensamiento figural, en donde perviven sistemas de comunicación icónicos propios del arte, la poesía, la música, el sueño y, como señala Bateson, «no existe tiempo gramatical, ningún adverbio simple de negación, ninguna marca modal» (Bateson, 1998, p. 168). Por otra parte, el carácter sincrónico de la tradición oral, con su capacidad de significar en el acto de habla como actuación, hace más énfasis en procesos y prácticas, o, como dice Finnegan, «todo acto

de habla o evento de performance es contextualizado con elementos paralingüísticos, gestuales, musicales e incluso visuales y son constituyentes de textos verbales y su significado» (1989, p. 12). Estas dos dimensiones son interdependientes y se expresan en la acción del acto verbal y del ritual de manera concreta, con valor estético, histórico y cognitivo. Esto permite que se consolide una tradición a partir la sedimentación histórica, con continuos cambios, manteniendo su núcleo duro o metáfora matriz de la tradición. Esas textualidades fijas se transmiten en el marco de una tradición oral a partir de ser rearticuladas en el performance:

El performance es una comunicación social estructurada que gira alrededor del tiempo presente y de la acción; es decir, es una representación que requiere de la interrelación de dos o más individuos enmarcados en un contexto determinado y bajo ciertos procesos normativos propensos a modificarse en la acción. Aunque las referencias heredadas llevan a predeterminedar el acontecimiento, las circunstancias del tiempo presente tienden a desfazar su centralidad a partir de innovaciones que transforman su sentido (Sutton, 2011, p. 16).

La diferencia entre textos como canon y su paso al discurso es que este último, a diferencia de los textos estáticos o neutros, implica palabras actuadas y transformadas en el presente, ligadas a la movilidad de la transmisión de la tradición oral viva (paralelismo semántico o núcleos de sentido más que gramaticalidad¹²³), en donde existe un proceso de estabilización de las textualidades de la tradición para sobre ellas innovar: «el performance establece, o representa, un marco interpretativo dentro del cual se deben entender los mensajes que se comunican» (Bauman, 1977, p. 300). El proceso de innovación introduce la experiencia colectiva a manos de los especialistas de la tradición (en función de las formas de organización y jerarquización social) y, en contacto, coparticipe con las otras personas, así «la significación es inherentemente inestable, busca cerrarse en una identidad, pero constantemente está siendo interrumpida por la diferencia» (Hall, 2014, p. 378).

El análisis diacrónico de la tradición oral se debe hacer desde una perspectiva integral que involucre no solo el texto narrativo, sino toda la red de significación que hace

¹²³ Las investigaciones de Chafe (1980, 1987, 1992), por ejemplo, sugieren que la lengua hablada se produce a través de unidades con clausura entonacional y semántica, no necesariamente sintáctica. Algunos estudiosos consideran además que el énfasis en las oraciones deriva del valor que nosotros –como miembros de una cultura con tradición escrita– asignamos a la lengua escrita (Harris, 1980; Hopper, 1988). Si nos centráramos únicamente en la lengua hablada, sería más probable que concibiéramos la lengua en términos de unidades de entonación que no reflejan estructuras gramaticales subyacentes, sino focos subyacentes de conciencia en los cuales se organiza la información (Chafe, 1987). (Schiffrin, D, 2011, p. 8).

integral su comprensión, principalmente. En esta, la tradición oral posee una relación de multitemporalidad, pues se enfrentan, se encuentran, dialogan y se conflictúan tiempos para producir un nuevo relato. Para el análisis integral de los significados y sentidos en una perspectiva sincrónica, se debe comprender el contexto de enunciación en relación con la actuación de los elementos constitutivos de la palabra oral, de modo que permita entender el evento comunicativo en su actuación y en un contexto enunciativo específico, desde los elementos verbales y no verbales¹²⁴. Todos estos elementos le dan sentido de comprensión integral a una situación comunicativa oral. Se puede decir, entonces, que el componente diacrónico reconoce una gama distinta de comportamientos, costumbres, actitudes y valores, conocimientos y saberes en textualidades estabilizadas y en momentos densificados por el tiempo en símbolos. La dimensión sincrónica ubica estos elementos en contexto en función del proceso de enunciación de la cultura.

La noción de «contexto» se liga a otra noción tampoco del todo definida: la de «significado». Desprovista de contexto, las palabras y las acciones carecen de todo significado. Esto es válido no únicamente para la comunicación humana a través de las palabras, sino para cualquier otra clase de comunicación, del proceso mental, del espíritu, incluso para aquel que le dice a la anémona cómo crecer y a la ameba qué debe hacer a continuación (Bateson, 1993, p. 26).

En ese sentido, se produce una intertextualidad que permite que la tradición tenga múltiples elementos para ser vivida e interpretada. «La “tradición” es el entendimiento acumulado del texto, ya que éste sin su interpretación sería sólo un objeto físico. El carácter sagrado del texto lo distingue, pero carecería de sentido sin la interpretación. Sin embargo, la interpretación que hace al texto lo que es, se considera como algo distinto al texto en sí» (Shils, 1981, p. 14). Contrario a lo referido por Goody (2008, p. 56) con relación a que «las sociedades “tradicionales” no están marcadas tanto por la ausencia de pensamiento reflexivo como por la ausencia de las herramientas propias de la meditación constructiva», el discurso oral¹²⁵, la acción ritual que está acompañada de los mitos, los

¹²⁴ En esta medida, la tradición funciona como una transmisión de saberes consientes o no, es entregada mediante diferentes sistemas semióticos (verbal, no verbal), se desarrolla en el lenguaje y, con ella, la lengua constituye realidad a partir de la comunicación. Cuando se habla de transmisión de saberes, se tiene en cuenta que la palabra transmite el 7 % de la información de la comunicación, que un 38 % se transmite por el tono de la voz y que un 55 % se transmite de manera corporal (Aguado y Nevares, 1985, p. 141).

¹²⁵ El discurso se usa a menudo como un término general para cubrir todas las formas de expresión verbal de la comunicación en la sociedad [...]. Pero en el sentido en que el término es a menudo utilizado en el estudio del arte verbal y la expresión, se aplica más positiva y directamente a todo tipo de comunicación verbal activa (Finnegan, 1989, p. 13).

cantos y el evento o acto performativo como instancia chamánica proveen a la cultura y al chamán de esa meditación constructiva y de la generación de pensamiento abstracto. Al final, todo este acto performado que se expresa como hecho o interpretación pública desaparece por la acción del chamán que no produce solo un efecto en los interlocutores —como parte de la intención perlocutiva—, pues no es esa su finalidad. Él usa la palabra chamánica para instalar a los sujetos en los acontecimientos.

El mito contado por un chamán tiene una forma y un contenido particulares -se trata, de alguna forma, de palabras chamánicas- ya que a medida que avanza el desarrollo del relato, en cada una de sus secuencias o episodios, el chamán detiene el relato (es decir la historia de los acontecimientos, la cual constituye la forma ordinaria del mito de manera no chamánica), interrumpe, pues, el relato para decir cómo o por qué este lugar, esta cosas, este acontecimiento, son para “soplar” tal cosa, en tal momento de la vida de las gentes. Luego retoma el hilo de la historia, cuenta el siguiente episodio, para el cual indica de la misma forma, cómo este está unido con el origen de tales o cuales palabras chamánicas particulares. El mito dicho por un chamán, se presenta como un texto, cuya historia, es decir los acontecimientos, firmaría el tronco principal, tentado a lo largo de su desarrollo, con tantas otras excrescencias en espiga, como trozos de discurso chamánico, indicando cuales son las palabras y las voces para que las gentes puedan, más tarde, soplar en los lugares y en los momentos de su vida idénticos a aquellos de los que habla el mito (Bidou, 2000, p. 36).

En la danza chamánica, los cantos vuelven a la historia, la siguen contando, la reanudan, pero, en la medida en que se ingresa a un estado de éxtasis, lo cantado va adquiriendo una presencialidad vital por fuera de su performatividad. La danza es un estado de elevación del espíritu por medio del movimiento. Las cosas de las que se hablan y que forman parte del mundo de lo sagrado y de la hierofanía adquieren agencia, entonces el chamán invoca, convoca y hace presente las fuerzas vivas de lo cantado celeste. Todo adquiere presencia. En la historia cantada, se siente y se ingresa al afuera, en donde el cuerpo comienza a perder su límite y entra en la hierofanía. En esta no se actúa, se presencia la fuerza del instante mítico con el dominio del chamán. En la tradición chamánica sikuani, se busca acceder a lo sublime a partir de entrar en un estado liminal para provocar una transformación del cuerpo con la vibración del espíritu. La danza ritual es la huella de lo primordial como movimiento en este mundo que permite rememorar la vibración de lo celeste desde el éxtasis de los chamanes primordiales para crear el mundo.

Por eso, la danza es una acción demiúrgica y se vive como una congregación de lo sagrado, «un momento privilegiado de unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado» (Bataille, 2003, p. 266) y, por su acción transcultural ligada al chamanismo, hace de punto de anclaje para diferentes tradiciones. Esta otredad nos deja en un lugar común frente a lo sagrado, que «quiere decir *la vida* más intensa, más audaz» (Bataille, 2004, p. 166), lugar conocido y renovado por los comunes denominadores. Lo sagrado no es una noción cultural, es un principio fundamental para lo vivo, entre ello, lo humano. Es ahí donde actúa el chamanismo, dando un valor supremo a las cosas y por fuera del valor cultural propio, que otorga un sentido de ritualidad a los elementos como parte de su interpretación del mundo. Por ejemplo, el agua es necesaria para la vida y eso la hace sagrada; cada cultura recubre este valor con los constructos cosmovisionales propios, pero eso no hace que el agua deje de ser sagrada y fundamental para la vida; por ende, cada cultura puede determinar el valor de uso y el valor simbólico que le otorga.

En las tradiciones ancestrales existe un acto consciente continuo de reconocimiento del agua como elemento vital, mientras en las sociedades industriales y digitales el agua pasa a un segundo plano, pues la elaboración simbólica no hace consciencia de este reconocimiento. Estas sociedades poseen nociones de espiritualidad ligadas a su vida cotidiana, pero ponen el énfasis en sus elementos culturales que hacen que esta circule y tenga funcionalidad. Un ejemplo es el dinero y el consumo, que dentro de la cultura de estas sociedades adquiere un valor simbólico relevante que da sentido a la vida y por eso, sobre este y sus valores se centra el desarrollo de la espiritualidad. Entonces, la espiritualidad es la práctica cotidiana de una cosmovisión específica. Lo sagrado está vinculado y reconstruido por la visión de mundo de cada pueblo. El encuentro con lo sagrado como una acción ritual, es decir, consciente, nos vuelve a lo básico, a lo simple, a lo sencillo, a la comprensión de la condición humana por fuera de sus pliegues. La sencillez no es abandonar el bienestar, sino aprender a vivir con las cosas, pero siempre manteniendo como principio el cuidado de la vida. La danza Tsamanimonae vuelve a vincular a la sacralidad estos elementos como parte de una conciencia mayor, que es colectiva y que devuelve al sujeto industrial a esta noción elemental.

Volviendo al mito, este se va cargando de indicios en un proceso de condensación ritual que es leído e integrado por el cuerpo en un acto de consustanciación con lo divino. Lo sagrado toma una forma especial, pues en el instante mítico, el cuerpo entra en lo sublime para sentir de manera profunda la eficacia mágica en la fuerza poética del

chamán, que está tocando el mito como una reanudación de los saberes acumulados por la tradición oral en sus múltiples instantes de recordación con la palabra y con el cuerpo. En esta vía, el chamán usa la cultura como herramienta. En ese instante no hay una actuación, no es un acto performativo, sí es la vivencia profunda de la impregnación de la fuerza de las historias tradicionales y de los actos realizados por los dioses que se integran al cuerpo como emoción y potencia. La acción ritualizada implica el ingreso a un tiempo no cotidiano en donde los elementos del ritual son aprendidos en su repetición y hechos conscientes. Esta consciencia de la acción involucra un aprendizaje del saber con voluntad, es decir, la voluntad se pone en la acción y en el aprendizaje, para después ser reanudado. La idea de que todo está vivo, como parte de la cosmovisión y del saber chamánico, aquí toma un lugar específico, pues también las historias narradas mantienen esa fuerza de lo vivo. Por eso, este texto es una forma de caminar de lo material hacia lo sublime, desde la inmanencia hacia la trascendencia, en un sentido de trascendencia inmanente; es un recorrido para reconocer y abandonar máscaras, cuerpos, trajes, olores. Es la misma forma que tienen los pueblos para adquirir la levedad.

4.3 Recuperación de la memoria de la danza entre los sikuanis

A lo largo de 2012, venía hablando con el abuelo y chamán o perajorobinë José Antonio Casulú sobre los cantos para curar la guerra, en el marco de un proyecto de investigación personal denominado «Conjuros de no violencia». En estas conversaciones, muchas veces afloró la necesidad de realizar la danza de los dioses Tsamanimonae; sin embargo, como él era parapléjico por un accidente sufrido unos años antes, era imposible realizar las danzas con él. En mi caso, en una ocasión, después de la muerte del abuelo, soñé con la danza (Agudelo, 2011); me puse a trabajar con el yerno y perajorobinë¹²⁶ de la comunidad, Clemente Gaitán, y cuando cerramos el proyecto de «Oralidad y prácticas de noviolencia»¹²⁷, le pregunté al abuelo cómo podíamos seguir el proceso. Estudiando de forma tradicional, sorbiendo yopo y mascando caapi, vimos que el siguiente paso era la danza: «Yo creo que lo que debemos continuar haciendo es la danza Tsamanimonae Petaxünamuto» (Gaitán, C., 2015b), así que iniciamos la planeación de esta y el cierre del proyecto en el que veníamos tejiendo:

¹²⁶ Médico tradicional y chamán.

¹²⁷ La segunda parte de este proyecto se realizó en 2015 con apoyo del Centro de Investigaciones Universidad Pedagógica Nacional (CIUP).

Yo le había comentado a Jairo para reconstruir lo mejor esta maloca, o sea, ampliar un poquito más. porque ya me dieron permiso como para el 2016 empezar demostrar cómo hacían los abuelos, y entonces ¿qué estoy pensando? Y pensando cambiar el techo y la madera y los horcones, pues estos me salieron demasiado malos, sea por la madera que no está tan jecha. Ojalá ya para esa fecha, ya tengamos la madera nueva para hacer una danza. La verdad, quiero empezar con cosas nuevas en la danza [...]. También la danza [es] una forma de despertar a la humanidad, entender el mundo. Tenemos que entender dos mundos, el mundo del blanco, el mundo del indígena.

En función de eso, se inició un proceso que involucraba recuperar la danza a partir de la memoria que tenían ellos de su participación, una memoria del cuerpo o memoria ritual que involucraba recordar lo que habían visto o de lo que les habían contado sobre la danza, y por eso sus testimonios en espacios de diálogo de saberes constituían escenarios propicios para hacer memoria de la danza.

Esto, primero, danza [...]; desde esa danza fue que yo me formé para ser así, desde esa danza. Estuvimos donde los abuelos, estuvimos donde el abuelo. Y ahí, como que me nació. Mire, yo creo que a mí nunca, hasta el día de mi muerte, se me va[n] a olvidar estas cosas. Después estudié, ya para enfermedad, para curar enfermedad, con mi suegro. Yo no pensé que el fuera a ser mi suegro, era puro niño, yo lo hice por mi mamá. Yo nunca pensé que iba a estar, o sea no, mi intención de aprender no era el dinero, ¡de verdad! Mi intención era la salud de mi familia, por mi papá, por mi mamá, por mis hermanos. Yo hacía curaciones por fuera de mi familia, me daban una gallina, una flecha o un machete y así, y así. De ahí fue que yo me formé para ser así, y ahí estoy caminando, de corazón (Gaitán, C., 2015b).

En enero de 2016 se realizó la primera danza en la comunidad Kaliawirinae. En el proceso de organización fueron apareciendo las personas que nos iban a acompañar, entre ellos el cantor, pues cuando se inició la planeación no se contaba con una persona con conocimiento de los cantos, como tampoco se conocía mayor cosa de la forma como se debía realizar la danza. Para eso se fue acudiendo a los saberes chamánicos y a la rememoración del instante mítico de la danza con sus gestos primordiales. Antes de la fecha apareció Leonel Estrada, una persona desplazada del Vichada que cuando niño había participado en las danzas, cuya familia tenía una larga tradición de sabedores. Para esa época, él era cristiano. Después de la primera danza, él tuvo este sueño, en el que le entregaron uno de los cantos de la danza:

Entonces, a mí me ubicaron en un lugar alto, donde estaban el grupo de los Lekoneiwi, Tsamanimonae, Libineiwi que son ya los seres espirituales, los guardianes del nuevo amanecer me recibieron, pero escuché en el sueño el canto. Entonces lo que hacía en el sueño también era repetir el canto, de lo que la parte de arriba estaba llegando el canto, cuando vi las personas, las personas alrededor danzando, danzando. Y en ese momento yo recibí una luz de la parte de arriba, una luz que nos enfocaron a todos los que estábamos danzando. Y después ya me desperté, y después fue algo muy maravilloso lo que yo sentí en el sueño. Después de eso, pues yo consulté con el abuelo Clemente, y el abuelo Clemente pues me ubicó de lo que el sueño me estaba mostrando. Entonces era que un camino, un camino que conduce de la parte terrenal al mundo celestial, que donde está el espacio celestial con los pitabawi, que son los seres espirituales celestiales. Entonces con la ayuda de ellos, pues trabajar con todas las personas que vienen buscando sanación, buscando la claridad, y también para trabajar por la Madre Tierra, por todas estas contaminaciones que hay en este momento. Eso era el sueño que aún todavía hoy recuerdo y para comenzar este camino espiritual Tsamanimonae petaxunamuto (Estrada, 2021b).

La revisión sistemática de archivos se inició en 2019, momento en que se puede trazar una memoria escrita sobre la danza. Se ha señalado la importancia de los bailes, como escenarios comunales y sociales adscritos a procesos de intercambio y de celebración en la temporalidad de cada pueblo. Entre la selva y los llanos, los bailes rituales eran fundamentales para todos los momentos de la vida, pues con ellos se recrea en la cotidianidad el mundo de los dioses, se establece comunicación con el mundo de la tierra y sus espirituales, y se mantienen y sellan lazos y alianzas entre pueblos y etnias (intercambios simbólicos regionales). Además, se activa la memoria, pues los bailes acompañados de los cantos reanudan las enseñanzas de los dioses, el buen vivir y el bienestar colectivo, tal como lo relatan diferentes textos en donde aparecen mencionados, de forma general, los bailes y su importancia para estas tradiciones. Por ejemplo, Gilij (1965 [1782], p. 172), refiriéndose a los caciques del Orinoco y específicamente a los Tamanacos, dice: «Todas las deliberaciones son tumultuarias, aún las más importantes, y las decisiones más serias son tomadas entre borracheras y bailes»; además, señala:

Pero veamos finalmente el modo con el que se baile en esta comarca del mundo. Y dando el lugar primero a los bailes comunes, todos los días, si no es por caso extraño, hay baile. Y es conocido de mis lectores que los quehaceres de los orinoquenses no les son de mucho estorbo para divertirse. Pero supongamos que hayan ido de pesca, de caza o a las labores del campo también: después del almuerzo y por la tarde todos gustan del reposo, y si están

solos y no temen las reprensiones de los misioneros, pasan [276] bailando, sin cansarse nunca, la noche entera (Gilij, 1965 [1782], p. 229).

O más recientemente, en Humboldt y Bonpland (1826, p. 322), se presentan de manera general referencia a los bailes:

Vimos bailar á los Indios, y su danza es tanto más monótona cuanto que las mugeres no bailan. Los hombres jóvenes y viejos se cogen por las manos para formar un círculo y dar vueltas á derecha é izquierda por espacio de dos horas con la mayor gravedad y silencio, haciendo la música, las más veces, los que bailan. Débiles sonidos de una serie de cañas de diferente largura forman un acompañamiento lento y triste y para hacer el compás, el primer bailarín dobla las dos rodillas de un modo acompasado. Algunas veces se paran todos en su sitio, y ejecutan pequeños movimientos oscilatorios, inclinando el cuerpo de un lado á otro.

En el siglo XX se inician los estudios etnográficos sobre los sikuanis, en concordancia con la fundación del Instituto Etnológico Nacional, en 1941, bajo la dirección de Paul Rivet, quien en 1924 había realizado un estudio lingüístico para establecer los límites de la familia lingüística guahíbo. Como parte de la institucionalización de la antropología como disciplina en Colombia, el instituto realiza una serie de estudios y en estos se vincula el antropólogo Reichel-Dolmatoff, quien forma parte de la segunda gran expedición por Colombia, desarrollada en los Llanos Orientales, de donde, en 1944, publica el artículo «La cultura material de los indios guahíbo», una de las investigaciones más detalladas de los sikuanis/guahajibos de Colombia hasta los años 80 del anterior siglo. En este, describe las instituciones socioculturales, clasificaciones de cultura material y de las subtribus perteneciente a esta familia. En relación con la cultura material de estos pueblos, se encuentran las primeras descripciones específicas sobre sus bailes y sobre el chamanismo, señaladas en el subtítulo «Baile y canto». En este segmento se describen tres bailes relacionados con las fiestas nocturnas, así: «Al atardecer los hombres se reúnen en la plazuela o frente de la casa del cacique o del shaman. El cacique comienza los pasos, invitando a los otros a seguirlo, e indica qué se va a bailar. El baile más típico de los Guahibo es el “baile del venado”, llamado así por imitar estos animales con sus pasos» (Reichel-Dolmatoff, 1994, p. 486).

Es en los estudios sobre folclor, y después en las compilaciones sobre mitos, aparecen referencias directas a la danza Tsamanimonae. En el libro «Folclor indígena de Colombia» (Instituto Lingüístico de Verano y Ministerio de Gobierno, 1974), se hace mención a la danza; en el aparte *Juametova-La Luna*: 1. Antes de nosotros, dice: «La

familia de Tsamani siempre bailaba. 2. Dana, dicen, siempre-bebía. 3. Entonces, dicen, otra mujer la futura luna no obedecía [...]» (p. 215). En la compilación «Literatura oral sikuani» (Ortiz, 1982, p. 116) en donde se realiza el mayor número de referencias a la danza dentro del mito, por ejemplo:

Tsamani – Rita Gaitán.

Furnáminali, Tsamani, Ivinai, Kajúyali, Tsaparaí Duwa, fueron quienes subieron al cielo. Duraron bailando tres años. El primer año sembraron de comer, sembraron Cachipay, trabajaron un año; el segundo año tomaron dana, una bebida amarga y kapi bebido. Bailaban y comían awímali, envueltos de masa de yuca con jugo de dulce de batata. Bailaron durante mucho tiempo hasta que pensaron: (p. 107) o *Tsamani* - Pedro Martínez: «La gente de Tsamani bailaba, toda la noche. Por la mañana se colgaban en el caballete de la casa. Ellos no comían, solamente bailaban, todas las noches» (p. 112) o *Tsamani* - Obdulia Rodríguez, 1974: «La gente de Tsamani bailaba; todos los días y las noches bailaba. Ibaruobaya limpiaba el conuco. Se iba por la mañanita y llegaba por la tarde. Llevaba Awimali para el río para darle al caimán; la viejita le daba awimali y el caimán eso comía. Mientras ella le daba de comer al caimán, los otros bailaban. Donde bailaron, por dentro de la casa se formó un agujero que les daba hasta la rodilla. Después de que bailaban se subían y guindaban el chinchorro en el techo de la casa. La viejita iba a limpiar el conuco y se demoró mucho porque los otros hicieron que se alargara el camino».

En la compilación «Entre cantos y llantos: tradición oral sikuani» (Queixalós, 1991), se recogen tres versiones del ascenso al cielo, y en el libro «Folk Literature Of the Sikuani Indians» (Wilbert y Simoneau, 1992), en varios apartes, se hace referencia al acontecimiento principal de la subida al cielo por parte de los chamanes ancestrales, todos estos dentro del relato mítico. En los textos que siguen, se habla del relato mítico, pero esta vez se sitúa este como un testimonio contemporáneo, y presentan más detalles de la danza. En el artículo «El camino de las sombras: la música de los Guahibo» (Yépez, 1993, p. 2119), se señala la función inicial de la danza. En este aparecen detalles de la danza dentro del relato mítico, por primera vez en un estudio académico, pero con secuencialidad en los cantos¹²⁸:

Ese primer baile fue con la «dana». También usaron yopo y danzaron con esos primeros cantos; en este baile sólo estaban los cuatro hermanos; en este baile pensaron en las

¹²⁸ De los cantos, existen dos archivos de audio digitalizados en la biblioteca del ICANH.

necesidades que tendrían los humanos. Ese tiempo se conoce como Irabubutsi Nejeba, antes de las inundaciones y de los peces.

Dentro de este relato es importante señalar cómo la información recopilada por el autor indica la función inicial de la danza, la creación de los objetos rituales como parte de la hierofanía y la participación de otros grupos dentro de la danza:

Fue cuando se armaron los distintos grupos, familias que ahora somos los Guahibo. Ahí aparecieron las gentes del Guacamayo, de la Hormiga, de los Jurajura (loros), los del Oso perezoso (Amorua), los Cuiba, los Piapoco, los Achagua. Otras gentes vinieron de la selva, como los Cubeo, los Guayabero. Claro está que Tsamani les entendía la lengua e incluso los tuvo reunidos un tiempo, pero luego los dispersó. Tsamani, Livirnei, Baratuaba y Kajuyali nuevamente cantaron y bailaron, pero esta vez descubrieron la maraca y los toques del carrizo, del cacho venao y bebieron «dana», que es como el yopo. Esta vez el baile ya no era por lo del árbol de los alimentos, ni por los peces; ahora era para salir de esta tierra, para irse al firmamento. Ahí están y los blancos los llaman estrellas, siete cabritas, los tres reyes magos, las tres marías y la santa maría. Bailaron y cantaron mucho tiempo aquí. Sorbían yopo, curaban la gente. Tsamani bailó con una señorita todo este tiempo (Yépez, 1993, p. 2121).

En el siguiente apartado, dentro del mismo estudio, sobre la danza, se señala que «hay que hacerlo cuando un Guahibo muere», lo que permite introducir una función social y espiritual alrededor de la danza que está integrada al ritual de cacho'e venado (segundo entierro), que aún que no forma parte de la investigación, pero introduce como detalle la importancia de esta cuando un chamán trasciende, para hacerse eterno¹²⁹. El ascenso hacia lo celeste es un estado fundamental de la danza. En el artículo señalado, se nombra la forma como muere el dios Tsamani y la danza como parte de ese aprendizaje trascendente. Dentro de esta historia, que corresponde a la subida al cielo en el árbol de Kaliwirinae, se cuenta que la esposa de Kajuyalí, Ibarruwa, mató a Tsamani (por equivocación, pensando que era su esposo).

La gente se fue a buscarlo; pusieron todas las trampas que conocían y finalmente atraparon al caimán; pero Tsamani estaba muerto, podrido, picho, pelado. Fue necesario curarlo con tabaco, humo de tabaco y canto. Una vez que sanó, contó lo mal que vivían los abuelos, por aquello de andar con animales; dijo: «Vamos a dejarlos aquí, que se

¹²⁹ Aunque las personas con las cuales se está haciendo el proceso de recuperación no señalan esto como función, lo particular es que la danza se reinicia después de la muerte del abuelo José Antonio Casulú.

pierdan». Tsamani mandó flechar hacia el firmamento con unas puyas formando un cordoncito que llegó al cielo; por ahí se fueron los seres cantando:

Canto cuando el cielo se mueve,
la gente se asusta, los que se quedan bailando.
Cuando se baila se toma dana, se pierde,
se embriaga, se oyen truenos. Soy Tsamani.
Se mueve el cielo y digo:
«La gente, los que se quedaron
se asustan porque el cielo se mueve».
Yo soy el que mueve el cielo,
me monté en un «caballo»,
me fui a caballo;
subí al cielo, me fui por todas partes,
por todo el cielo anduve.

Cuando dicen: «me monté en un caballo, subí al cielo», lo dicen porque su cuerpo se convirtió en comején, porque realmente fue así que se marcharon. Por eso el baile es como es. Las mujeres adelante, ya que ellas aguantaron más las restricciones impuestas; las que los hombres no aguantaron. Fue la mujer quien llevó a ese grupo de hermanos caminando por esas flechas rumbo al cielo. Ése es el baile de Tsamani y es sólo para los ancianos del pueblo, para los «brujos» adelantados. La reunión se hace absorbiendo yopo, masticando caapi y cantando acompañados de la maraca. La danza consiste en dar vueltas y vueltas; ese baile se conoce como «Nabeiraba» y hay que hacerlo cuando un guahibo muere (Yépez, 1993, p. 2122).

En este apartado, además, se señala la importancia de las mujeres. Ellas bajan del cielo los elementos rituales para propiciar una mayor levedad, como herramientas, permiten ir abriendo en el mito dentro del ritual y con los cantos, las puertas de lo celeste. Lo particular del tema es que contemporáneamente hay muy pocas mujeres que ejercen de chamanas. Es posible que su desaparición como perajorobiwa esté asociado al papel que cumple la mujer dentro de la religión judeocristiana, la expansión de la religión católica y de las misiones protestantes en esta región. Al respecto, más adelante se hablará del papel de la misionera evangelizadora Sofia Müller en la desaparición de la danza. Por otra parte, en el texto señalado, se señala la forma como en los tiempos de antes se realizaba la danza entre chamanes, lo cual también formaba parte de la curación de la gente y de la comunidad. En el mismo camino que cruza el testimonio con el mito está la investigación «La música de los guahibo. Sikuni-cuiba» (Yépez, 1984). Este es un archivo que contiene un texto escrito introductorio y un casete de audio.

El texto escrito es una reconstrucción y explicación del mito de Kaliwirinae, con diferentes fuentes orales, y forma parte de la presentación de varios cantos tradicionales

de bailes, curaciones y danza sagrada en la región de Vichada y Casanare. En el texto se dan más detalles sobre la danza y, como aporte fundamental, aparece la historia mítica de la subida al cielo relacionada con archivos de audio de cantos (dos), entre ellas, una específica sobre la danza. La presentación, que es la transliteración de varias entrevistas entre indígenas sikuanis, cuibas y achaguas en las antiguas intendencias de Casanare y Vichada, hace referencia a la caída del árbol de Kaliwirnae y la danza así:

Tsamani ya no se ocupó más en eso, sino en lo que se ocupó fue en formar un «Dios», a ver cómo hacía para hacer un poco de cosas más. Entonces ya se juntaron, porque primero eran hermanos, pero todavía no se habían puesto a bailar para sus brujerías, ni nada de eso. Ellos tenían que formar alguna otra cosa más, tenían que hacer más sobre la tierra. Y así fue, después de que poblaron todo eso en semilla, fue cuando ya se pusieron a bailar, allá en la cercanía de Santa Rita en las riberas del Vichada, ya para salir al Orinoco. En Santa Rita esta la canoa, la que estaba haciendo Kajuyali. Pero eso es más allá de lo que estoy contando.

Y ya se pusieron a bailar y a tomar el tal «Dana» y ahí fue cuando comenzaron a sorber yopo y bailar y darle por aquí, por allá, que eso tiene su canto también, y después de eso, que ya comenzaron a bailar y a fundar algunas otras necesidades que hoy en día los indígenas necesitamos, vieron que eso era bueno para el bien de la gente indígena. Comenzaron ellos a bailar, pero eran cuatro hermanos no más, no había gente particular. Entonces fue cuando no había pescado esa vez (Yépez, 1984, p. 13).

Después se encuentran los audios de la investigación con una presentación básica de los informantes. En estos se señala la forma como llegan los cantos y la necesidad de danzar:

En el lado A, 1. Canto de Cuwei: Canta Isabel Acosta, Guayabal, Vichada, 1982. Los que rememoran el origen. En sueños, quien hace el canto «Oye», presiente que el otro día debe cantar, debe bailar.

Las aves están cantando y el hombre que canta se siente contento, todo se anima para que los hombres canten. Hay que absorber yopo, mirar a los Tsamanibi (seres originarios, los primeros) y desear que todo en la vida nos sea bueno. Los cantos Cuwei, se consideran como expresión íntima de la gente Guahibo, es la remembranza de «cuando el mundo se iba a hacer, entonces se dice de Cuweiba, soñando con los seres superiores que le dicen a uno mañana hay que cantar, tienen que todos ustedes bailar».

«Vengan a formar mujeres»,
Antes de que haga briza
hágame caso a lo que digo
porque si no, se quedarán:
va a reventar una tremenda brisa

la que se llevara los creyentes
y los no creyentes se quedarán
en esta tierra perdidos para siempre (Yépez, 1984, p. 23).

El canto número 8 del mismo lado, denominado «*Tsamani Monaë*: canto de Tsamani», es un canto similar al canto número 1 de esta cara¹³⁰. Por su parte, en el artículo «El poder de los sonidos: el lugar de la música en la ideología de los Kogi y de los Sikuani» (Bermúdez, 1992), el autor ratifica la idea de que la danza es sagrada como afirmación en la vida cotidiana de las personas. Además, los entrevistados hablan de las dietas que se deben hacer para participar en estas, la participación de personas especiales y la forma como vuelve a amanecer la danza en tanto acto de ensoñación: «la misma que practica el que recibe la revelación de Kuwái para ser chamán, canta todos los cantos de Kuwái y se acompaña con la maraca» (ib.). Lo interesante del artículo es que agrega varios elementos de la danza en la voz de personas que han escuchado de estas.

Por otra parte, en el «Diccionario bilingüe: guahibo-español, español-guahibo» (Kondo y Kondo, 2014, p. 104), se menciona «**cuwaibatsi** v. impers. estar afectado por cierto baile (bailado al estilo de la familia mitológica Tsamanimonae dando vueltas para volverse livianos y poder ascender al cielo como aquella familia)», y señala de forma específica el nombre de la persona que dirige la danza así «**Cuwainë**: s. cl. hombre que dirige bailes (y canta con la gente canciones que aprendió de los Tsamanimonae en sueños)». Un artículo titulado «Knowledge Embodiment through Dance: A Study Case among the Colombian Sikuani» (Buitrago y Gaitán, 2016) permite el acercamiento a la danza como campo de conocimiento encarnado a partir de la experiencia del médico tradicional Clemente Gaitán.

4.4 Sofia Müller y la danza

Frente a las características de la danza y la importancia que esta tiene para los pueblos de esta región, los mayores detalles del proceso misionero de Sofia Müller se encuentran en el libro «Su voz retumba en la selva» (Müller, 2013) y en otras notas en los testimonios escritos. El libro es interesante, pues desde su voz, señala la forma como en la vida cotidiana ella va realizando el proceso misional y las estrategias que utiliza para el tratamiento de traducción-repetición-conversión de elementos de la Biblia y de la

¹³⁰ Canta Abelardo Romero en lengua sikuani, comunidad tsamani (Casanare) 1977 (Yépez, 1984, p. 31).

creencia judeocristiana. Este retrata las opiniones que tienen las personas de las comunidades en donde ella mora y las creencias de estas, y evidencia una época de crisis social, cultural y espiritual. También relata sus miedos, precauciones y dificultades relacionadas con las tradiciones espirituales de los pueblos, y muestra la forma como fue desapareciendo la danza en los pueblos sedentarios de esta región. En este texto es evidente cómo las creencias y la cosmovisión de la hierofanía se mezclan con las creencias de las misiones protestantes, de las cuales estas últimas sacaron provecho. Sofia Müller inició su proceso en Colombia entre los curripacos (ñamepacos), en los años 40, en El Cejal, sobre el río Guainía. En esta región estaba sucediendo un proceso de expansión colonialista debido a la producción y comercialización del caucho¹³¹, fruto del desarrollo de las industrias automotriz y de aviación entre la primera y la segunda Guerra Mundial; es así como se instauran las caucherías¹³².

En esta región se desarrolló, en esa época, un movimiento milenarista impulsado por los arawakos, desde las tradiciones espirituales de Kuwei, el cual buscaba la recuperación de las manifestaciones culturales más profundas; en ese marco, la misionera se articula como una diosa que los va a salvar del fin del mundo¹³³. En las tradiciones espirituales de esta región siempre ha existido la presencia de mujeres, tanto en los mitos

¹³¹ Para la segunda mitad del siglo XIX, la región amazónica fue el principal abastecedor de caucho natural en el mercado mundial. Ya desde 1850, las empresas inglesas se hallan en la búsqueda de algunas plantas tropicales que tuvieran un uso comercial y que sirvieran para el avance civilizatorio y progresista de los imperios europeos y sus nuevos procesos de colonización; en esta medida, desde 1870, la compañía Britian's India Office se ocupó de la extracción y comercialización de la *Hevea brasiliensis* o el látex de caucho, que entró a reemplazar otros tipos de látex que ya se explotaban y comercializaban en Latinoamérica, como la Castilla elástica de México y las Antillas inglesas (colonias inglesas en el Caribe). Fue con el látex de caucho y su comercialización, al inicio desde Brasil, que esta compañía logró expandir el cultivo y comercialización del mismo por sus colonias en la India y Ceilán y, a finales del siglo XIX, lograr producir buena parte del caucho que demandaban las civilizaciones industrializadas en el mundo.

¹³² Es una época de violencia generalizada en la región, en donde «el propietario de la casa comercial recibía el caucho que pagaba en especie en un tipo de trabajo que se denominó mano prestada, pues los indígenas llevaban el caucho y les pagaban con herramientas, medicina y diversas mercancías que habían sido entregadas en pago previo quedando endeudados a veces de por vida» (Müller, 2013, p. 10). El «avance» fue creando un endeudamiento «vitalicio», pues llegó a pasar de generación en generación, de tal suerte que tanto indígenas como campesinos procedentes de diferentes partes fueron esclavizados en un sistema económico donde el «patrón» «controlaba las pesas y medidas e imponía los precios de la goma y las mercancías» (ib., p. 10). Para esto se implementaron «las correrías de indios»: una incorporación violenta de los indígenas a la fuerza de trabajo, que se desarrollaba a partir de bandas de esclavización que conseguían «grupos de indígenas» capturados en sus malocas o casas indígenas en la región del Amazonas y Caquetá, o también se hacía «cacería de indios» en otras regiones más apartadas; estos eran vendidos a los caucheros o intercambiados por bienes de servicio.

¹³³ «Esto, a causa de las prácticas antropofágicas indiscriminadas atribuidas a los primeros y a la violencia brutal con la que se manifestaron los blancos durante los primeros contactos, en la época de la bonanza del caucho (1870-1932). Al final de este periodo histórico, las relaciones con el blanco se transformaron, particularmente por la influencia de las misiones cristianas en la zona, que se ocuparon de promover la idea de que la mitología uitoto correspondía de manera “casi exacta” a la mitología cristiana. Justifica así el status de persona del blanco dada su capacidad de contener la palabra» (García, 2016, p. 59).

como en la práctica chamánica, y se les otorga mucho poder. Sofia Müller logra recoger esa coyuntura espiritual y social que había en la región, tanto en la selva como en los llanos, y la desemboca, desde la propia tradición, en un evento de resignificación de las espiritualidades hacia su proceso de evangelización misional protestante. Ella entiende que tiene que fracturar la espiritualidad haciendo uso de la cosmovisión y del chamanismo, elementos que poseían convergencias narrativas en la superficialidad de la creencia y del relato con el relato bíblico, lo que permitía ponerlos en función de los intereses protestantes.

Estos correlatos encuentran su punto de convergencia en las interpretaciones realizadas por la misionera. Un ejemplo de esto se observa a partir de la idea de las hermanas de los Tsamanimonae, Ibarruwa y Kaweinaruwa, que en la tradición espiritual de lo celeste se encargan de bajar los objetos y sustancias sagradas y, además, abren el cielo en el tiempo primordial durante el ascenso a lo celeste. Entonces, la misionera, estando entre los curripacos, realiza una sobreposición de la tradición para su proceso misional. En el siguiente párrafo se observa la semejanza que encuentra la misionera Sofia con la figura mítica de la chamana-diosa, que ilustra esta situación:

Un grupo de indígenas estaba sentado alrededor del respaldo de la fundación [...] en los llanos orientales de Colombia. Estaban reunidos en asamblea para discutir sobre la procedencia de una mujer blanca que viaja con sus dioses y era señalada en sus aldeas.

—«Es una hechicera», dijo uno.

—«No, —dijeron otros— sólo quiere ayudarnos».

—«Pero todos los hechiceros hablan de las mismas cosas ocultas como ella. ¿Cómo puede saber tanto al respecto?

—«¡De un libro negro! (Mi Biblia). Dice que es el libro de Dios» —concluyeron—.

—¡Ah! ¡Ese Dios es Yapericoli, el Gran Espíritu! ¿Recuerdan lo que nuestro antiguo hechicero solía decirnos? Seguramente se lo dijo cuando murió, ingresó a la presencia de Yapericoli en la ciudadela de luces deslumbrantes».

Muchos de ellos no se acordaban de esto cuando una anciana tomó la palabra:

—«Sí... Y nuestro hechicero jamás podría olvidar lo que ya en él y con él le dijo con todas esas luces que brillaban a su alrededor».

Todos estuvieron de acuerdo con el orador.

—«Yapericoli le prometió que algún día enviaría a su Hermana por nuestro río con un mensaje para todo nuestro pueblo».

Hubo gritos aprobando el tema.

— «¿No están creyendo que...?

Los indígenas estaban «hasta el zócalo de sus autoridades». Esta mujer blanca que les enseñaba parecía encajar bien en esa descripción.

—«¿Acaso es la hermana de Yapericoli?

—«¿Por qué otra razón pensaría en nosotros y querría ayudarnos?»

—«¿Quién más podría saber tanto sobre el gran cacique y contamos cosas que no sabíamos sobre él? (Müller, 2013, pp. 13-14).

Fruto de esto, la misionera se propone como alternativa y emplea a su favor la creencia cotidiana de que una diosa va a venir a salvarlos. Sobre esta y en función de la crisis social, cultural y espiritual señalada, la misionera toma partido para realizar su proceso misional a partir de otorgarles poderes como nuevas autoridades espirituales a jóvenes indígenas. En una conversación en el río Inírida con un tradicional puinave, este comentaba: «Sobre las curaciones y lo tradicional yo no puedo hablar, si me escuchan sobre eso en la comunidad o me ven haciendo mi medicina, le dicen al pastor y me destierran de aquí» (Villegas, 2014); en esa misma vía, comentaba: «Sofía estaba en todos lados, ella en muy poco tiempo habló todas las lenguas de aquí. Ella hacía conferencias un día en una comunidad aquí en el Inírida y al otro para el río Guainía en otra comunidad. Uno demora en llegar por el río ocho días y hasta más hasta el río Guainía. Ella prohibió ser antigüero y tradicional» (Villegas, 2014). Asimismo, por el uso de medicamentos, poco a poco fue asemejada a los médicos tradicionales.

Fue difícil acercarme la gente del Cejal. No sintieron una sincera intimidad conmigo porque me consideraban una «diosa blanca». Pero un día, mientras trabajaba en la traducción, dos de las adolescentes mayores entraron como un huracán a mi cabaña.

—«¡Una serpiente muy venenosa picó [a] Paulo!» —me dijeron—.

Tenían el rostro tenso por el miedo. Sin duda, pensaron que yo podía soplar sobre él, como lo hacían sus hechiceros, y salvarle la vida» (Müller, 2013, pp. 53-54).

En esta perspectiva, la misionera evangelizó y convirtió primero a los curripacos y, usando el multilingüismo y las alianzas intertribales de sus traductores en la región, siguió con los puinaves, cubeos y guayaberos. Los puinaves, que vivían al pie de selva colindante con la sabana, se encargaron de evangelizar a los piapocos, y ambos evangelizaron a los guahíbos, cuivas y sálivas. El contacto con los sikuanis se dio en los años 60.

Mi ayudante en la traducción del Guahibo fue Adán, un Guahibo-Piapoco que hablaba ambos idiomas igualmente bien [...]. Caminó durante cuatro días por la sabana y remó río abajo por dos semanas para llegar al territorio Puinave e informarse de todo lo que

había sucedido allí. De este modo se animó a ayudarme en la traducción del idioma Piapoco al Guahibo (Müller, 2013, p. 172).

Otro documento es una entrevista realizada por David Stoll a Müller, sobre el papel del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y de su labor dentro del proceso misional. En esta, se afirma: “¿Destruyendo la cultura?”, exclamó ella esa mañana de domingo. ¡Ojalá! Borracheras y bailes sin parar, tú sabes que bailar conduce a la inmortalidad [...]. Dijo que siempre tenía que aclararles a los indígenas quién era ella porque usualmente pensaban que venía del cielo» (Stoll, 1985, p. 250). La danza como parte de un ritual sagrado con uso tradicional de plantas maestras (juipa y dopa) era fundamental, pues se integraba a la hierofanía de estos pueblos, como hecho colectivo, y por este motivo fue prohibida y perseguida en toda la región. En la idea de ascenso a lo celeste, el chamán realiza el «vuelo mágico», pero en la danza no se propicia solo para el chamán, sino que el ascenso se realiza de forma colectiva. Esta hierofanía colectiva fue fuertemente combatida por la misionera, y por eso la conversión y los nuevos liderazgos con su autoridad espiritual generaron conflictos entre las comunidades, lo que desencadenó divisiones en estos pueblos. En un grupo de cartas denominadas «Utilicen las tinieblas» (Marulanda, s. f.), recuperadas en el Vichada, conversaciones personales entre misioneros de la Organización Nuevas Tribus y profesionales del Instituto Lingüístico de Verano, se pone de manifiesto que:

Carta del 28 noviembre de 1977

La gente de Caño Colorado, en este momento, parece estar dividida en dos facciones. ¡Los que quieren revivir los bailes-torbellino para ver a «Chunisai» (su Dios nativo) y los que continúan repudiando todas las «costumbres» por ser malas, incluso las canciones de cuna! Aparentemente la gente aceptó el evangelio hace años por la promesa de «ver a Dios» y vivir eternamente gracias al mensaje de un Libro. Nos comentaron que en su religión original las gentes daban vueltas sobre si mismos hasta que con el vértigo veían a Dios y el Libro que Él tiene allá arriba. Esa visión los volvía inmortales. Ahora la gente va diciendo que el evangelio no les funciona mejor que la religión antigua, ya que varios creyentes han muerto.

En estas cartas se describen rastros de la danza y de las divisiones arriba señaladas. Aquí aparece el sentido fundamental de la danza, la de encontrarse con el dios o los dioses y hacerse inmortales —en este caso, de los piapocos— «Chunísái» o «Cuwáísairí», haciendo referencia a Kuwei, y permite cotejar con los relatos míticos que la danza era compartida por varias tradiciones. Por último, confirma que uno de los movimientos fundamentales

de la danza es dar vueltas sobre sí mismo, denominado por los misioneros como bailes-torbellino. En la siguiente carta se señala de nuevo la danza, pero haciendo hincapié en el miedo y las prevenciones que tienen los misioneros frente a estas.

Carta del 20 julio 1981

Volviendo al sujeto que visitó el Guaviare. Trató de introducir los bailes-torbellino en Caño Colordo, pero cuando nuestro Capitán Pastor no tuvo el valor de decirles que no más bailes, nosotros les llegamos allá y los advertimos que temíamos que los demonios (los llamados wáwaisími en esa ocasión) fueran a penetrar en los niños pequeños a quienes se les estaba enseñando a bailar en esa forma. No fue muy antropológico, pero lo único en que pensamos eran las almas de los niños y de nuestros propios hijos quienes en ese tiempo todavía no habían recibido a Cristo. Este fue el fin de los bailes en Caño Cedro, antes de que empezaran. Los ancianos locales y los pastores denuncian verdaderamente los bailes y esas cosas de «ver a Dios» [...]

La estrategia de traducción consistió en acercar elementos comunes de las dos tradiciones para asimilar la hierofanía judeocristiana presente en los textos de la Biblia, dentro de la tradición chamánica de subir al cielo o de encontrarse con lo eterno y como parte del núcleo común del chamanismo. En la traducción se realizaba una sobreposición de sistema de creencias que buscaba acercar las creencias para sustraerlos de sus tradiciones espirituales.

Carta del 26 de julio de 1981

Una de las metáforas más enraizadas es ichunía «él sana», que se ha venido utilizando para el concepto «él salva». Hemos tratado de imaginar cómo sucedió eso —tal vez los informantes de Sofia confundieron las palabras del español parecidas salvar y sanar. O, más probablemente, se entendió la palabra salvación como la curación de una enfermedad, lo cual es el significado normal en América Latina donde a la gente no le interesa la salvación espiritual sino el salvar el cuerpo. Muchas veces he oído la expresión «No hay salvación» con el significado de no hay curación médica para la enfermedad, o no hay forma de salir de un mal trance. De todas formas, la mayoría de los Piapoco ve a Cristo como el que ayuda (ichúnierí wía) y a su misión en la tierra como alivio del sufrimiento físico.

En la vida cotidiana se suplantó «él sana» por la idea de «salvación», privilegiando en la sanación la farmacopea de la medicina alopática o el uso de plantas medicinales, que podían encontrar sustento en la ciencia, sobre los saberes chamánicos relacionados con lo celeste, con lo que reducían los conceptos de salud y enfermedad propios de la cultura y

daban mayor importancia a los saberes de comprobación científica. Volviendo al libro «Su voz retumba en la selva», sobre el asunto de la conversión cristiana en los sikuanis, el relato de la misionera evidencia dos procesos. Uno con momowi, ubicados sobre el río Vichada, que ya habían sido sedentarizados (posiblemente de composición mayoritaria piapoco), en los cuales el proceso misional dio frutos. Otro, con las bandas nómadas de las sabanas¹³⁴ de los cuales la misionera señala que:

Un cierto clan de los Guahibos era conocido por el nombre de Gente Tigre por una verdadera razón. No les llamaba la atención la lectura y no estaban interesados en las reuniones para escuchar sobre Dios. A diferencia de los demás Guahibos, no llegaban a las reuniones que les organizábamos y permanecían ociosamente en las hamacas de sus chozas, de una sola alcoba (Müller, 2013, p. 184).

Muchos clanes, sobre todo los venidos de El Tigre (Vichada), realizaron una fuerte resistencia al proceso misional desde la tradición espiritual; así lo relata Müller (2013, p. 184):

Estas personas habían llegado de las sabanas como otros de su tribu, pero en su caso, llegaron con el hechicero. El equipo de evangelistas de los Puinaves descubrió que el hechicero utilizaba una nueva modalidad para atraerlos hacia sí. Les dijo con cierto aire de autoridad: «si bailan, beben e inhalan yopo durante cinco meses, Dios los llevará en cuerpo al Cielo».

Entonces la idea de que «Dios los llevará en cuerpo al cielo», que fue la forma como ascendieron los tsamanimonae a lo celeste, se convirtió en una afirmación espiritual realizada sobre la tradición y en función de los rituales, y teniendo como fundamento los contenidos profundos de la tradición —no sobre los elementos superficiales—, obligó al abandono de la acción misional por parte de Müller; sobre este momowi:

Me paré en contra de los que se drogaban, se emborrachan y participaban en prácticas de hechicería. Les advertí el daño que eso les causaba. Pero mi advertencia no sirvió. Ellos no eran como los de otras tribus que podían ver más allá del engaño de la hechicería, y Dios no los había preparado para cambiar su corazón.

Un hombre se levantó de repente y salió murmurando airadamente: «Aún no conocemos ese Libro». Entonces uno a uno fueron saliendo y se desaparecieron en la

¹³⁴ Es muy posible que el abuelo José Antonio Casulú procediera de estas bandas ubicadas en la región de El Tigre, en Vichada, como se narra en su biografía.

oscuridad. Supimos que había llegado nuestro final allá en ese caserío (Müller, 2013, pp. 190-191).

Todas las fuentes, en su diversidad, establecen unos elementos comunes en la danza, tanto en los elementos que acompañan como en su ejecución. Entre los sikuanis, el nomadismo, el uso de las plantas maestras como el yopo y el juipa, acompañado de los rituales medicinales por parte del chamán, sirvieron y son fundamento para los procesos de resistencia¹³⁵ y resiliencia, y les permitió perpetuarse hasta el presente, así como reanudar saberes, recrearse, ubicarse en un territorio y adaptarse a las nuevas situaciones.

4.5 El Kaliwirinae como centro de las culturas y espacio sagrado

El mito del árbol de Kaliwirinae es un articulador de un nuevo tiempo y se convierte en un canal en el plano vertical por donde se comunican las dimensiones y alrededor del cual, en el tiempo de Kuwei (dios homólogo a Furna, Yapuriculi) se realiza el ascenso de los chamanes ancestrales a partir de la danza. En el relato de los sikuanis, el árbol está sostenido por un bejuco de barbasco y otro de caapi, yagé o ayawaska, que comunica el cielo con la tierra, enredándose de forma espiralada y haciendo un mundo eterno, «pues no se movía y siempre era de día» (Casulú, 2007). Sin embargo, tumbar el árbol de la abundancia es el último evento que los tsamanimonae emprenden antes de retirarse a lo celeste. Al inicio, cuenta el abuelo Clemente Gaitán (2022a) ([escuchar audio](#)):

En este planeta no había tierra, no había sol, no había luna, no había estrella, era tiniebla, *tsikina*, decimos nosotros en lengua en sikuaní. Que el dueño de este espacio en donde corre el viento era el dueño del trueno, Yamaxéne. Y luego el dueño del agua, del mar, era la anaconda *Kuemeini*. Eran dos seres que estaban ahí, como dueños con la intención, es que si algún día se formara la tierra en este planeta, ellos nunca van a dejar vivir la humanidad [...]. Que de pronto salió una tierrita y también salen huevitos, brotó de la nada y luego se fue transformando la tierra hasta que se formó la tierra en este planeta y los huevos también crecieron, y se reventaron también los huevitos, y de ahí es de 'onde ellos salieron. Entonces los primeros dioses que llegaron a este mundo no son seres que

¹³⁵ «La resistencia se define como lo que permite a los pueblos retener valor, que de otro modo se les quitaría, y puede ser activo o pasivo. La forma adoptada está conformada por el tipo de explotación o represión a la que responde. Cuando la represión es indirecta (no inmediatamente perceptible), la resistencia es muy pasiva. Como tal, se materializa en las formas culturales y los contenidos culturales que a menudo se definen y son descritos como "tradicional". En otras palabras, mucho de lo que se considera como la interioridad, estoicismo, pasividad y "tradicionalismo" de los pueblos indígenas puede en realidad constituir un sutil y no percibido de inmediato, resistencia a la represión» (Nagengast y Kearney, 1994).

llegaron del cielo, sino que son seres hijos de la Madre Tierra, porque ellos tenían que crear todo lo que está en este planeta, sí. Y entonces ellos vinieron con esa intención, alejar la anaconda, Kuemeini, y hablar con el abuelo trueno, Yamaxéne. Y negociaron todo. De los huevos salieron los dioses Tsamani, Libinei, Kajuyali, Furnamilani, Kuwei, Adei, Yaniluawa, Kaweinaruwa, una niña chiquita, una abuela y un abuelo.

El árbol de Kaliwirinae, como conexión entre lo celeste y lo terreno, es el centro del pueblo sikuni, símbolo y cultura matriz compartido por la tradición de Kuwei y constituye el paradigma o modelo cosmológico de los pueblos sedentarios de esta región. Cuando se habla de paradigma cosmológico, se hace referencia a:

- a) Un *recurso heurístico* destinado al estudio de los elementos fundamentales de una cosmovisión; es el esquema de un complejo intelectual que incluye concepciones básicas sobre componentes, estructuras y procesos cósmicos.
- b) Un *modelo* en cuanto representación sintética de la realidad y en cuanto construcción lógica lo suficientemente operable y transparente como para explicar un extenso acervo de concepciones complejas fuertemente interrelacionadas y difícilmente comprensibles en su particularidad.
- c) Al construir el paradigma se pretende descubrir y exponer, al menos en parte, una abstracción que resulte de la lógica inherente a las concepciones que se estudian.
- d) Un *recurso* destinado a la explicación global de concepciones similares en sus diversas variables de manifestación. Pretende trascender las particularidades que se dan en el tiempo, en el espacio y en las culturas específicas de una gran tradición, así como esclarecer algunas de las formas de expresión opacas que son comunes en ritos, mitos, metáforas, imágenes visuales y otras vías de transmisión de los principios cosmológicos fundamentales.
- e) Un recurso heurístico *siempre perfectible* (López y López, 2009, p. 36).

En este sentido, los elementos básicos comunes están situados en el pensamiento chamánico, es decir, en el sistema inteligible más que en el sensible, pues este, como ya se ha señalado, es fruto de las técnicas de pensamiento desarrolladas por los chamanes primordiales o tsamanimonae entre los sikuanis. Los creadores y la fuerza de pensamiento de estos forman parte del modelo cosmológico y de los mitos compartidos por varios pueblos bajo la idea de una familia generadora, nombrada *Ayawa*, entre los makuna: «Después, del mismo mundo, los *Ayawa mesã*, los *ümüãrĩ rĩã* [los hijos del mundo] se convirtieron en seres, en personas. Los nombres de los cuatro dioses *Ayawa* son: *Ayawa*

bükü, Kümuyu, Bo Ayawa, y Bokanea aunque estos dos son lo mismo; así que no sabemos el nombre de uno de ellos» (Arhem *et al.*, 2004, p. 442). Entre los cubeos, se denominaron Kuwaiwa: «El origen del universo se remonta al tiempo de los hermanos Kuwaiwa, héroes míticos cuyos actos o con cuyo concurso se estableció el orden del cosmos. Los Kuwaiwa aparecen como gestores de la disposición del cosmos y de la naturaleza, que completa el legado cultural cubeo» (Correa F, Giraldo D, Ramírez B. 1997, p. 23). De la misma manera, en diferentes culturas de la selva, se señala de un dios que deja las normas de este mundo: Kuwei entre los arawakos, Yuruparí entre curripaco, desana y puinave o *Je* o *Kĩrüküjĩno*, entre los makunas.

Era la sobra de la tierra en la creación y era como un niño pequeño. Él apareció con el mismo mundo, con la misma tierra. Al principio apareció del agua, pero no se sabe quién es su papá ni tampoco quienes eran sus abuelos. Esta historia solo se imagina de varias formas; se supone que los *Ayawa* ya existían al igual que algunos seres que nacieron al mismo tiempo. Cuando *Kĩrüküjĩno* apareció, dijo que era de las sobras de la tierra, o sea, hijo del mundo. Desde pequeño era muy poderoso, pues poseía todo el conocimiento sobre la tierra y también dijo que era el padre de todo lo que había en este mundo (Arhem *et al.*, 2004, pp. 443-444).

Este dios de la tierra y de la humanidad (como se ha señalado en el capítulo 3) para diferentes pueblos se manifiesta o deja testimonio en lugares sagrados que se encargan de comunicar con los seres o espirituales, bien sea de este mundo o de los mundos o planos superiores. Estos lugares señalan una geografía chamánica que se encuentra en el escudo guyanés, ya señalado en el capítulo 1, que forma parte de una red de lugares sagrados que se encuentran sobre el río Orinoco; allí también están los raudales de Atures y Maypure y sobre el río Sipapao, afluente del Orinoco, se halla el tepuy¹³⁶ Autana o Wahari-Kuwei, en lengua piaroa ([ver video](#)), o Kaliwirinae, en sikuaní. Allí vivían los dioses ancestrales de los wotujas y los sikuanis. Para diferentes pueblos de la cuenca del Orinoco y sus subcuencas, el Kaliwirinae, dentro de los mitos, aparece en el tercer ciclo del mundo de los humanos, del alimento y de los cultivos y es el regulador de las formas de cultura de todos los seres de los mundos; como lugar sagrado, es en donde se organizan las relaciones entre las dimensiones verticales de este mundo y la fuerza espiritual primordial.

Por eso, es el lugar en donde se guarda y se accede a todas las semillas de todos los seres del mundo. Entre los makunas, este sitio fue creado por ayawa: «*Yuisi* es el sitio

¹³⁶ «Como roca emergente dentro de las planicies amazónicas, se constituye en un referente sagrado y casa de los espíritus en todo el norte de Suramérica» (Castaño-Urbe, 2019, p. 95).

más sagrado de todos y es la semilla del mundo. Es el comienzo del mundo, del territorio, de *ketioka*, de la historia, del pensamiento y del poder; allí es donde están los huevos de reproducción de los animales y las plantas, pues no es un sitio para vivienda humana» (Arhem *et al.*, 2004, p. 250). Para los pueblos arawakos, el escudo guyanés integra el camino antiguo de Kuwei, es decir, el camino de expansión y colonización de esta macrofamilia en el Amazonas y hacia el Orinoco. En este, la idea central es la consolidación de una cultura matriz común a partir del establecimiento de confederaciones multiétnicas ya señaladas en el capítulo 1. Estas alianzas establecen paisajes míticos multicéntricos, que para los pueblos arawakos integran la geografía mítica de la región, así:

Cada grupo etnolingüístico tiene/ha tenido su propio paisaje mítico sagrado. Estos paisajes míticos eran «multicéntricos» (que tenían uno o más centros sagrados donde iba ocurrieron la vida y definiendo transformaciones), con la capacidad de expandirse centrífugamente hacia el exterior, a los confines del mundo conocido, y contraer centrípetamente hacia adentro. Las fases expansivas se refieren a la «apertura» primordial del mundo, que puede tener muchos significados, como el exilio histórico del mundo centro a las periferias extremas (las fronteras con alteridad) seguido de un volver a casa y recuperar el poder. La idea de un mundo multicéntrico resuelve una aparente ambigüedad de un mundo que fue creado en varios puntos en el espacio y a través de distintos mundos y actos de apertura. Aunque todos los pueblos reconocen el centro del universo, donde comenzó el universo, como el lugar llamado Hipana en el río Aiary, cada fratria tiene relaciones con los espacios sagrados en su propio territorio que replican todos los otros (Wright *et al.*, 2017, p. 204).

En el plano horizontal y en el cuerpo energético de esta tierra, estos lugares chamánicos se manifiestan como cuevas, oquedades y remansos rocosos y sirven para expresar los conocimientos chamánicos concretos del mundo; en cada uno de esos lugares habitan seres espirituales muy poderosos y además manifiestan la cultura con sus ordenamientos. Por eso, desde algunos de esos sitios brotan las diferentes etnias y fatrias. Por ejemplo, en el caso de los cubeos, «los Kuwaiwa emergieron cerca del raudal cajuche, sobre el río Vaupés» (Mendoza *et al.*, 1997, p. 24), los makunas emergieron de «*Manaitara* [...] un chorro de gran importancia sobre el bajo Apaporis y [...] lugar del surgimiento de la vida humana; es la casa de nacimiento de los Makuna; de ahí nace todo pero el principio está en *Yuisi*» (Arhem *et al.*, 2004, p. 261); en los tukanos, «en ligoa geral se llama *Tupanaroca* [casa de los dioses]. Hay una roca que tiene más o menos la forma de una

casa, donde Oàke, el “tupána” de los tukáno, vivió por un tiempo» (Koch-Grünberg, 1995, p. 21).

La palabra *tupana* es en lengua quichwa, significa «brillar, lucir, afilar, alisar, raspar, rajar; encontrar, hallar, descubrir» (Torres, 1982, p. 288) y se refiere al encuentro entre personas, animales y cosas, así como al lugar en donde brillaron o se encontraron los primeros seres. En el caso de los curripacos, «crio seis que nacieron en Jiipana, donde se ve el ombligo del mundo, el centro del mundo, ahí se ve todo el mundo ahí está el rastro de donde bailaban, se ve ahí en los petroglifos de Kadanakué» (Romero, 2003, p. 236) y para los sikuanis, este sitio se nombra Unionoto. Estos definen unas características culturales, rituales y ceremoniales ligadas al origen mítico y a los ancestros primordiales de cada etnia. Estos lugares o geografía chamánica condensan y sirven de reminiscencia a las formas de pensar y de meditar de los chamanes primordiales para llegar al conocimiento de este mundo.

La geografía chamánica es, entonces, un sistema de adaptaciones en el que se utilizan conceptos y metáforas que hacen referencia a las fronteras entre diferentes grupos sociales y a algunos aspectos de la ecología local, por ejemplo, el comportamiento de los peces o los mecanismos de dispersión del polen de ciertas palmeras con respecto a los sitios sagrados. Estos últimos se vinculan en el espacio y encuentran su lugar en el cosmos, a la vez que el espacio los relaciona como seres humanos y no humanos que pueblan el universo (Castaño-Urbe, 2019, pp. 101-102).

Por eso, en la red de saberes común al chamanismo, en varias etnias de esta región, son *malocas espirituales*¹³⁷ de las cuales no se puede sacar nada sin permiso, ya que poseen dueño espiritual. Para los chamanes, estos espacios sagrados vibran como lugares vivos en donde se establece de forma directa la comunicación con los seres míticos y, por eso, en los saberes chamánicos se señala que «la tierra está llena de conocimientos, saberes y poderes que se encuentran en los sitios sagrados que están ubicados a todo lo largo de la selva y de los ríos» (Arhem *et al.*, 2004, p. 246). El Kaliwirinae¹³⁸ dentro de la cosmovisión sikuani manifiesta la abundancia eterna como vínculo entre lo terreno y lo celeste. Entonces permite la rememoración de las fuerzas fundacionales para el

¹³⁷ En el caso de los pueblos de la selva, en estas *malocas espirituales* sí es posible llevar a cabo negociaciones con los guardianes espirituales; sin embargo, estos sitios solo pueden ser vistos en el pensamiento por los curanderos, preferiblemente, con el uso de plantas sagradas.

¹³⁸ Como espacio concreto en la vida cotidiana, se expresa en el conuco (esto también es común a varios pueblos) y por eso en este se siembra en función de la forma como cayeron los alimentos de Kaliwirinae, siguiendo las enseñanzas dejadas por los dioses.

reordenamiento del cosmos y de la cultura que concentran el tiempo-espacio de este mundo. Su existencia física se presenta como memoria sagrada porque está ligada a las historias míticas de los chamanes ancestrales y al instante en que todo se crea.

En esta, los eventos se ordenan como parte de un tiempo social específico en el que sucede la domesticación de las semillas para el cultivo y el cambio de dieta, y también rememora la hierofanía por lo cual se marca como *axis mundi*¹³⁹. De esta manera, Kaliwirinae es *salinei liweisi*¹⁴⁰ (historia mítica o antigua) y, debido a que es expresión de lo fundamental, los conceptos emanados de este sitio como *salinei liweisi* son incorporados en la especialidad del conocimiento del chamán, en donde se manifiesta como memoria ritual y chamánica, y el chamán actúa con la fuerza generativa del origen para articular los tiempos. Los eventos chamánicos son la reminiscencia de una acción que procura la fuerza *piasauwi*¹⁴¹ anterior a la formación de este mundo en el tercer ciclo, y son sentidos y vivenciados en *unionoto* —ya se ha señalado aquí y en otros capítulos—, constituyéndose como geografía chamánica en este mundo y *omphalos*¹⁴², pues en él brota la gente sikuani; además, allí queda impregnado el gesto mítico de la danza —allí danzaron— como testimonio de los chamanes primordiales.

Este lugar contiene la huella de la acción chamánica con la cual engendraron los saberes para crear todas las cosas de este mundo y después ascender y gestar otro mundo en lo celeste. Las huellas de los chamanes ancestrales en la presencialidad del gesto vital conceden al lugar su principio de sagrado. Además de su valor simbólico, su capacidad de concentrar múltiples indicios, signos, señales y gestos despiertan la memoria como reminiscencia.

Los Tsamanimonae danzaron entre el río Tuparro y Orinoco, en ese medio está donde ellos danzaron, ahí está el lugar. Ahí dejaron fue como una huella, ahí están los árboles que sembraron Tsamanimonae, todavía. Hay que ir a conocer, toca hablar con la gente porque ahora hay resguardos, para que den permiso para entrar allá. Que ahí ellos dejaron

¹³⁹ El «centro del mundo» es el lugar consagrado por los ritos y las plegarias, pues de ese modo es como llega a establecerse la comunicación con los seres sobrehumanos (Eliade, 1999, p. 71).

¹⁴⁰ *Salinei liweisi* es la palabra que circula desde los orígenes primordiales vividos por los chamanes ancestrales hasta el momento de su existencia en este mundo, de las cuales se poseen historias que se forman como mitos.

¹⁴¹ En la existencia *piasauwi* está presente la fuerza y la energía vital. La raíz léxica de este concepto sikuani, (a)sau, indica lo que tiene vitalidad, fuerza, energía en el origen, como lo señala su prefijo pi-, abreviación del adjetivo pii: relacionado con el origen, y en pluralidad de existencia (el sufijo -wi, señala plural animado) (Torres, W. 1994, p. 38).

¹⁴² Piedra y lugar sagrado considerados el ombligo del mundo sikuani. Punto donde se manifiesta la unión entre el cielo y la tierra y que hace evidente el surgimiento de la etnia y la presencia de sus dioses.

huella de donde danzaron, que eso se hizo como un hueco, que se hundió la tierra de donde danzaron tanto tiempo (Gaitán, C., 2022b).

En esta vía, el papel del chamán y sus acciones, por dentro o por fuera del modelo cosmológico¹⁴³ y la matriz cultural arawak le dan sentido al lugar. Este es valorado porque en él se realizaron eventos chamánicos que permanecen en el tiempo como una fuerza (piasauwi) de todos los cuerpos y cosas y, en ese sentido, su reanudación permite la rememoración activa de los eventos allí vividos. La reminiscencia actúa como tejido entre mundos, tiempos y personas que entran en un estado enteogénico¹⁴⁴ de ensoñación con los dioses para recordar en un diálogo profundo desde el cuerpo y con la palabra¹⁴⁵. El abuelo Clemente, en una conversación de saberes, refiriéndose a los chamanes y a la danza, contó:

La danza es como correr alrededor del mundo y luego, en el medio, se está formando una espiral que se conecta con el cielo, y el cielo es como abrir el portal que no vemos físicamente, sino espiritualmente, si lo sentimos que están abriendo. Porque la danza es la intención no más, como ellos son dioses que vinieron para crear todo y entonces con toda esa intención ellos lo hacen (Gaitán, C., 2022b).

En este sentido, la danza gira alrededor de un centro que forma parte de una espacialidad sagrada, no fija en el territorio, sino como parte de su sistema de pensamiento, en donde los eventos chamánicos son marcaciones indiciales de la memoria en el cuerpo. Los poderes de los chamanes, esas fuerzas vitales, son la reminiscencia de los dioses en la manifestación activa de chamanes pasados que siguen en el cuerpo colectivo como parte de la memoria ritual. Por eso, las historias de los chamanes y sus actos vitales sirven de

¹⁴³ El modelo cosmológico integra esos múltiples ordenamientos que existen en la selva, los llanos y el Caribe. Por eso es un modelo que integra a la humanidad en sus diferencias. Como modelo, es un pensamiento incluyente que reconoce el diferendo.

¹⁴⁴ *En*: adentro. *Teo*: Dios. *Genos*: origen (Dios dentro del cuerpo o la fuerza creativa en el cuerpo). Este concepto es introducido por Robert Wasson en el libro «La búsqueda de Perséfone: los enteógenos y los orígenes de la religión». El concepto describe de manera muy cercana la forma como los chamanes cuentan sus experiencias con la planta del yopo, por eso se hace referencia a este concepto.

¹⁴⁵ La palabra en el chamanismo es una fuerza con acción sobre el mundo. A diferencia de los estudios de la pragmatolingüística venidos de Austin y Searle y la filosofía pragmática, el acto ilocutivo de donde deviene el performance es un punto intermedio entre la representación y la acción. En la performatividad, la intención con la que se hace el acto se realiza con lo que produce en el otro, que procede frente a lo dicho que es actuado. Aquí se retoma la idea de verbos de proceso, una división que hace la pragmatolingüística para referir a estos. Están los verbos de acción, por ejemplo, correr; están los verbos de acción-proceso, como sembrar, y están los verbos de proceso, como llover. Llover es una acción que sucede, es decir, no necesita un ser humano para que se suceda. El chamán está continuamente en un estado activo de proceso y por eso hace; es un estado impersonal: él no actúa, él es en ese estado y por eso sucede. Él pasa de estar en un estado liminal a atravesarlo, entrando en el afuera, en lo que para el resto es desconocido; en lo sagrado.

ejemplo para la cultura y el aprendizaje del chamán. Pero esos acontecimientos engendrados por chamanes antiguos, que pasaron por este mundo y de los cuales se tiene recuerdo, brillan y refulgen en lugares sagrados o encantados y son marcaciones, no por el lugar sino por la fuerza de la historia fundamental de ese chamán que deja palabra de consejo para la humanidad con sus actos sembrados en un lugar. Es el caso de la subida al cielo de los Tsamanimonae y del relato de Carlodio, ya presente en el capítulo 1 y revitalizado como práctica chamánica en este relato. Carlodio¹⁴⁶ es chamán y le entrega su linaje de saber chamánico a José Antonio Casulú y este, a Clemente Gaitán.

Carlodio es un ser humano, que cuando llegaron [los] jesuita[s], sorbía yopo, danzaba y él bajaba marañón, chupaba marañón celeste. Quesque todo está allá. Todo está hecho allá. Pero para eso tiene uno que prepararse o alivianarse, en sikuani decimos nafafanaeta, es pa' poder llegar a ese nivel, es día y noche, toca hacerlo, ya para entregarse el alma y el espíritu, transformarse en un ser luz y eso está hecho en cada ser humano y el que quiere lo puede hacer. El yopo es una cosa que tiene poder. Yopo lo que uno quiere ser llega todo en este mundo. ¡Así es! Esas son historias que me cuentan los abuelos. Mi tía es pura ancianita, ella es la que nos cuenta (Gaitán, C., 2022b).

Los gestos situados sobre estos espacios que se hicieron sagrados se vuelven textos orales y corporales que permiten la reanudación de la memoria ritual, pues un gesto es una huella física y espiritual, se puede leer, se siente, brilla y refulge, y en el canto se nombra como *binibinijei*. Los chamanes ancestrales en este espacio exsudaron con la danza hasta lograr *nafafanaeta* (liviandad). Para eso tuvieron que sanar, limpiarse de su paso por este mundo y cuando se fueron, después de mucho tiempo, sus historias tomaron la forma de salinei liweisi, pues ya no había rastro y huella de ellos, solo de su aliento hecho historia o mito. Ese aliento cada vez va tomando más la fuerza —piasauwi— y menos la presencia corporal de ellos. La palabra del chamán va adquiriendo una fuerza clara y leve y forja en su aliento una palabra sabia. Por eso, en la acción chamánica se toma la huella del instante mítico, se absorbe, bien sea como saber que se cristaliza o como potencia que se mantiene evanescente e ingresa al cuerpo como fuerza espiritual en el sueño mediante la ensoñación o en estados extasiáticos, lo que sigue siendo un estado sublime. En la memoria ritual de

¹⁴⁶ «El abuelo tuvo tres maestros. Primero fue con Martín, primo hermano de mi abuelo Elías. El que manejaba el poder como médico, como dopatubinē, era el abuelo Marcelino Yépez, se llama Kawerre, de la familia del abuelo, era el que tenía el poder. Él es que alcanzó a conocer a Ulene, él estaba muy jovencito cuando alcanzó a conocer al abuelo Ulene. Ulipi no alcanzó a conocer, ya tiene miles [de] años más. Carlosdio tampoco no alcanzó a conocer mil años más atrás. Pero nosotros venimos de un linaje desde allá, desde Ulipi, Carlodio, Ulenei, Yakorfei, Tsitsinali, Kuirali y Kawerre. Parte del abuelo José Antonio» (Gaitán, A. A., 2022, ver anexo 5, 5.1 y 5.2, historia de vida, José Antonio Casulú).

la danza se recuperan los gestos del cuerpo, y esto produce la reminiscencia del instante vital como sensaciones y saberes que se sienten y se hace amanecer, justamente, con el cuerpo y en la fuerza de la palabra del perajorobinë.

4.6 La danza Tsamanimoane Petaxunamuto: el camino de lo celeste

La danza Tsamanimonae ([ver video](#)) es un ritual chamánico de carácter colectivo¹⁴⁷ en donde se revitaliza la experiencia chamánica como parte de un encuentro con el conocimiento profundo de forma individual y colectivo. Al decir que es una experiencia chamánica, se refiere a que el perajorobinë principal, en este caso, Clemente Gaitán, hace una invitación a su liweisibo para que las personas entren en contacto con acciones chamánicas. En este sentido, posee una continuidad en sus elementos en donde se integran rituales de la práctica chamánica, como los curativos y de limpieza (v. 4.6.3 y capítulo 1), los de estudio chamánico, con la danza como camino de ascensión o vuelo chamánico. La danza posee unos movimientos básicos constantes, vitales para el crecimiento de esta, definidos por una escena del mito, un instante mítico que se mantiene como práctica chamánica. En los movimientos se realiza un acto mimético con los gestos primordiales de los Tsamanimonae, en el instante mítico de la subida al cielo y teniendo como referente la última parte del mito de Kaliwirinae, en donde se accede al momento anterior al nacimiento de las diferencias, de la humanidad y sus culturas en un tiempo eterno o tiempo *aion*.

En ese estado se vivifican Kaliwirinae y los bejucos que lo mantenían conectado con lo celeste, que emergen en la danza de manera energética como escaleras hacia ese mundo. Es decir, la danza restituye ese instante mítico constituido como verdad chamánica¹⁴⁸ y los gestos primordiales buscan la levedad. En la historia mítica o salineiliweisi, la danza impregna de un impulso vital a los chamanes ancestrales permitiendo con sus saberes la transformación del mundo e insuflando un nuevo ordenamiento. En este sentido, con la vitalidad del movimiento y la voluntad se está abriendo el camino de los saberes chamánicos y, en su práctica, cada dios va creando su

¹⁴⁷ La danza fue conservada por los sikuanis, y en ella participan las personas que quieren. Muchas veces eran los chamanes los que la realizaban; otras, las familias y los clanes culturalmente situados o racializados. Sin embargo, nunca ha estado circunscrita a una cultura o a un grupo, entonces no se puede considerar un ritual social.

¹⁴⁸ En el estudio del perajorobinë, en algunas ocasiones se realizan preguntas cerradas (sí o no) a los dioses y su respuesta llega y se siente como un estado de plenitud profundo e integral.

conocimiento: «En la danza, él está creando y en la danza encuentra todo. Ellos comenzaron a bailar. Por ejemplo, Kuwei dejó las oraciones para curar enfermedades, porque Kuwei no es del yopo, Kuwei es el del tabaco» (Gaitán, C., 2022b).

Cuando ya todo está creado, la familia Tsamanimonae tiene la última tarea, dejar el alimento cultivado, las semillas para la humanidad, como parte de una recreación permanente del mundo primigenio. En la danza, la tarea no es volver a crear nada, pues lo fundamental fue dejado por los dioses; se busca reintegrar las fuerzas espirituales mantenidas y cuidadas en lo celeste como un estado anterior (sin tiempo) de la energía vital (a)sau (lo vital) que existe en su manera eterna en ese territorio, entonces es un acto de alimentación y de renovación de este mundo con esas potencias a partir de una acción chamánica en movimiento¹⁴⁹, como parte del cuidado de las enseñanzas de los dioses.

Tumbar el árbol de la vida o Kaliwirinae es el último trabajo. Antes de eso ya estaban danzando, todo eso. Ellos pensaban subir por el árbol, pero cuando encontraron el alimento, como no había en este planeta, había era fruta silvestre y entonces los animalitos que están ahora, en ese tiempo hablaban, la lapa, el mico, los animalitos eran gentes toda, aves guacamayas todo eso era gente. Entonces un animalito que se llama mico nocturno, él encontró ese algo. Porque era un animalito que andaba. Hasta que encontró ese árbol, Kaliwirinae (Gaitán, C., 2022a).

La fuerza primordial —piasauwi— formaba parte de este mundo; cuando cae el árbol de Kaliwirinae, aparecen el movimiento, la vida, la muerte y la diferenciación. Ellos tumban el árbol como ofrecimiento bondadoso, toman la fuerza generativa de todas las semillas y plantas de alimentos que estaban en las ramas y la copa del árbol en su estado eterno y entonces se vuelve a un estado original en donde todo era pensamiento y aliento vital. Con la danza, los Tsamanimonae conservan y nutren la fuerza emanada de ese instante mítico como memoria chamánica y después, cuando crean otro mundo de lo celeste, la despliegan en ese mundo recreándola. El (a)sau o fuerza primordial de lo celeste, la que se revitalizó en la danza y con la dieta, les permitió crear e ingresar a ese otro mundo mientras su cuerpo se volvió itane¹⁵⁰ o memoria de este mundo, expresada en las

¹⁴⁹ Los movimientos son estados de recordación integral (cuerpo, mente, espíritu) en donde se reitera o se realizan ritornelos como estados monótonos que le permiten al cuerpo ingresar en el estado que lograron los Tsamanimonae en su recorrido por los planos y dimensiones de este mundo para ingresar a lo celeste eterno.

¹⁵⁰ La palabra *itane* significa *motivo decorativo* y *letra* e igualmente connota los conceptos de *imagen* y *firmamento*. Está compuesta de *ita*, que es la raíz léxica para visión, pero a su vez, *itane* designa el firmamento (figura de estrellas), de esta manera, hay una relación de significados entre la visión como acción de ver algo y el firmamento en su posibilidad de lectura al ser observado; *itane*, a su vez, es la imagen que proyectan todos los seres, materiales e inmateriales, que expresan su esencia. Por ejemplo, el

constelaciones como imagen de ellos que marca ciclos estacionales y vibra con la fuerza del origen. Entonces los dioses no son sagrados porque habitan en el cielo, sino que con sus experiencias en esta tierra, con su forma humana, van logrando la impecabilidad y sus acciones chamánicas los hacen amanecer dioses o Tsamanimonae.

La danza se hace «cuando amanece», lo cual no obedece a los tiempos regulares, sino a la revelación o comunicación de lo sagrado trascendente (no toca hacerlo, amanece). Con la danza y los cantos se reconstituyen los bejucos que sostienen y distribuyen en el tiempo original al Kaliwirinae, y en este tiempo sostienen y centran los mundos en unidad. Allí se vuelve a abrir el camino energético de ascenso espiralado que, en su continua práctica y en la reiteración de los movimientos emanados del instante mítico, propician la vivencia de los niveles de los mundos aéreos de esta tierra y el reconocimiento de sus fuerzas místicas. Asimismo, permite sentir los espirituales de ese otro mundo creado por ellos. La constancia en la práctica de la danza posibilita alcanzar lo sublime, como hicieron los Tsamanimonae. Por eso es una experiencia no racional que supera la dicotomía entre lo racional y lo irracional, pues en ella se activa de forma colectiva la inteligencia espiritual, entendida como la capacidad del ser humano de mover su espíritu a voluntad para acceder al mundo sobrenatural de lo celeste eterno.

Parsons no solo pretende dar a entender, como hicieron los racionalistas del siglo XIX, que tales creencias y prácticas eran automáticamente «irracionales». Reconoce un tercer tipo de acción que no es ni racional ni irracional (o pseudorracional), sino no racional, o «trascendental»; es decir, no tiene otro fin pragmático que la realización misma de los actos mismos y, por lo tanto, no puede decirse que haya logrado [...] Parsons considera que esta clasificación cae dentro del propio marco de referencia del actor; se refiere, escribe, a «los patrones cognitivos en términos [de] los cuales el actor se orienta hacia su situación de acción» (Goody, 2008, citando a Parson, p. 28).

Esta danza chamánica juega un papel en la articulación de los pueblos, las comunidades y la humanidad con relación a tiempos de crisis, pues permite sembrar la fuerza vital con los gestos del camino antiguo en un nuevo amanecer. El abuelo Clemente dice: «Ya no venimos a danzar para crear el mundo. El mundo y sus cosas fue[ron] creado[s] por los Tsamanimonae. Nosotros danzamos para recrear y ordenar el mundo cuidando la palabra que dejaron los dioses» (Gaitán, C., 2022b). Es por esto que la forma de agradecer a los

firmamento como itane expresa huellas mitológicas que en él se han signado. En esta medida, la palabra itane da cuenta de la forma y la expresión de una fuerza que es consignada en un cuerpo y se presenta como imagen-expresión.

dioses como parte del principio del don¹⁵¹ en el chamanismo sikuani se presenta desde las relaciones horizontales con lo divino, pues el chamán recibe, y con ellos las personas, y el gesto de complementariedad está en hacer que las enseñanzas de los dioses resplandezcan en la forma de vida de las personas siguiendo el camino y las enseñanzas de los dioses. Es decir, la reciprocidad es hacer que florezca un camino de bondad y abundancia para todos. Esa es también la función de la danza. En las sociedades en donde existe una relación vertical con lo divino, el poder se expresa como sobrante, es decir, como exceso, y por eso corresponden con objetos.

Los dioses son felices conectándose con esto, sintiendo la ley de ellos. Ellos son felices, ellos no necesitan plata. Si nos ponemos a danzar, nos da mucha sabiduría, nos conectamos todo el tiempo; eso es lo que ellos quieren, nada más. Cuando el agua está debilitando, es como cuando usted está debilitando, cansado, pero si llega alguien que va a curar, usted se va a recuperar. Igualmente pasa con el agua. Coge la piedra [sopla], nombra todo, seres espirituales despertar [sopla de nuevo la piedra y hace el movimiento de arrojar] plum. Despertar. Y ahí sale el agua. Ellos no necesitan plata, el que hace trabajo es el que... uno, y ese que hace trabajo se siente feliz y va compartir con la familia y va a comer con la familia y así mismo se va abundar. Los dioses, felices arriba. Los mismos dioses nos entregan por eso la palabra dios, dio a cada uno como para que haga en este planeta y al sanar o curar o despertar o despejar ello es lo que están feliz porque están viendo lo que ellos dejaron en este planeta, para hacer el bien. Ellos no necesitan más porque lo de ellos es una cosa que no necesitan nada (Gaitán, C., 2022b).

Con la danza, como fuerza individual y potencia colectiva, cada chamán va poniendo propósito de vida y voluntad para darle forma específica a un camino de conocimiento que le sirva a la humanidad, y cada saber se articula para otorgarle un ordenamiento a este nuevo tiempo. La danza es una fuerza de conocimiento que amanece en un hacer, razón por la cual no hay un guion performado y los movimientos son técnicas extracotidianas y transculturales que toman expresión dentro de la historia mítica.

Ellos comenzaron a danzar. En la danza, él [el dios o los dioses] está[n] creando y en la danza encuentra[n] todo. La danza es como correr alrededor del mundo y luego en el medio se está formando una espiral que se conecta con el cielo, y el cielo es como abrir el portal que no vemos físicamente, sino espiritualmente, si lo sentimos que están

¹⁵¹ *Dónum* -don, «forma verbal de dar» (dominio). Conjunto de relaciones regido por las formas de poder que atraviesa toda configuración humana.

abriendo. Porque la danza es la intención no más, como ellos son dioses que vinieron para hacer todo y entonces con toda esa intención ellos lo hacen (Gaitán, C., 2022a).

4.6.1 El *liweisibo*, un puente entre *Kaliwirinae* y *Uniaonoto*

Cuando se hace *liweisibo*¹⁵² o casa de pensamiento, este espacio adquiere la dimensión sagrada¹⁵³, pues retoma al *Kaliwirinae* como modelo cosmológico y axis mundi y al *unionoto* como ombligo y lugar de rememoración en donde están las huellas y los gestos de la danza, por donde los chamanes ancestrales subieron al mundo de lo celeste. En este se ordena un nuevo tiempo, pues refleja un lugar existencial que permite concentrar la fuerza para dimensionar la danza. Cuando eran seminómadas, realizaban las danzas en cualquier lado, y el axis mundi era determinado por el evento chamánico. Por ejemplo, la abuela Isabel Gaitán cuenta lo siguiente: «Mi papá me decía que hace mucho tiempo hubo una plaga de langostas y una hambruna por toda esta región y que cuando mi papá danzó en Puerto López, ellos pusieron un platón con agua y ahí iba cayendo toda la basura y la enfermedad que las personas tenían. Caían como gusanos negros que les salía[n] de la barriga» (Gaitán, I., 2019). El *liweisibo* refleja la espacialidad señalada por la cosmovisión para los rituales curativos ([ver video](#) etnográfico).

En ese sentido, el *liweisibo* físico orienta dos puertas entre oriente y occidente, siguiendo el recorrido del sol. Hay una tercera puerta que se hace al norte, el portal por donde se sale. Cada puerta tiene un ser espiritual, un ser celeste que la cuida (Estrada, 2021a). La puerta del oriente es la que utilizan los chamanes, pues estos siempre están mirando hacia el nuevo amanecer, es decir, hacia el oriente, por allí sale el agua y entra el aire. Por el occidente se entra dejando atrás la enfermedad y la muerte a partir de darle la espalda al atardecer. Las puertas permiten la circulación del aire para que las personas no se confundan. El occidente está relacionado, entre otras cosas, con el mito de ascenso

¹⁵² *Bo* es círculo o encerramiento en donde se concentra la palabra-pensamiento, es decir, es la palabra que conecta el corazón con lo que pensamos para que esta amanezca como realidad y palabra de consejo o *liweisi*. La palabra que circula desde los orígenes primordiales vividos por los chamanes ancestrales es *salinei liweisi*. Esta es entregada como *perojuliweisi*, es decir, historias antiguas sentidas y entregadas por los abuelos. Las *perojukuweiwi* son historias de este mundo de Kuwei. Todas estas son *liweisi*, palabra de consejo. El consejo se da en la unidad temporoespacial del aquí y en el ahora.

¹⁵³ Esta dimensión sagrada está definida por el sentido de respeto que genera la conmoción de lo que está sucediendo. En este sentido, el respeto no se da desde el principio de creencia previo, sino por la vivencia misma de lo sagrado. No quiere decir que dentro de la comunidad no haya una creencia sobre los dioses, más bien, que la experiencia profundiza esa creencia y les da sentido y afirmación a las prácticas chamánicas. La vivencia contenida en el mito se activa como sentido de realidad y experiencia de lo sagrado inmanente. Genera un principio de cohesión con lo sagrado expresado en los dioses y en las acciones y prácticas chamánicas que ellos realizaron en este mundo.

a lo celeste por Waünakuana¹⁵⁴, por parte de la abuela Ibarruwa, la mayor de las hermanas. Ella fue la única que no subió de forma directa y tuvo que irse remando por la mar hasta donde se oculta el sol, desgajando la historia y alivianándose, para subir en el lugar en donde el sol se encuentra con el horizonte. Ella figura en lo celeste como la estrella del atardecer. En los rituales curativos, las enfermedades se arrojan hacia el occidente. La abuela Isabel Gaitán enseña un canto para realizar en la tarde y alivianarse. Al terminar el canto, se sopla a ese lugar diciendo *sua*¹⁵⁵. El canto dice: «Jeeeee, Kaniwiyo tsiabo tsiabo, Kaniwiyo tsiabo tsiabo, Kanibiyo tsiabo tsiabo... Je (Sua al occidente)» (Gaitán, I., 2019).

La palabra toma fuerza en el cuerpo del chamán o perajorobinē y se hace visible en el libeisibo. Es un lugar sagrado que concentra la fuerza de pensamiento del origen en el aliento de perajorobinē, en este caso, Clemente Gaitán, y su sentido de espacio sagrado es otorgado porque en este sucede la palabra chamánica como acción que sana y transforma a las personas: «El pensamiento de la humanidad está embolado, confundido, enredados, distraídos, hay de todo en este mundo. Liweisibo es para que le llegue un entender, un aprender en donde uno mismo elige lo que quiere ser para este mundo. Libeisibo es donde curamos el pensamiento» (Gaitán, C., 2022c). Al entrar al espacio sagrado del liweisibo, se está retornando al unionoto, el lugar «[D]onde los dioses hicieron un lugar, una casa para danzar y crear el mundo» (Gaitán, C., 2022c), y allí se rememora el Kaliwirinae como *omphalos*¹⁵⁶ que conecta los mundos. Por eso, en primera instancia, el liweisibo contiene el unionoto o axis mundi del espacio sagrado de los sikuanis, pues su reminiscencia recupera el acto de los dioses narrado en el mito de danzar todos los días con los niños para formar la humanidad enseñándoles la(s) cultura(s), antes de irse a su mundo.

En segunda instancia es *omphalos*, pues con la danza alrededor de Kaliwirinae se reconstituye la integralidad de los mundos. Por eso la danza tiene tres momentos básicos: el primero es la apertura de la puerta celestial a partir de cantos rituales; el segundo es la invocación de las fuerzas místicas existentes en el mundo otro de los dioses para alimentar

¹⁵⁴ Territorio occidental por donde se fue la primera abuela y se convirtió en la luna para acompañar a su nieto (hacia el occidente o arriba, betsia). «Y se subió al cielo para alumbrar al nieto. Subió por la parte de arriba, hacia el territorio Waü y se convirtió en la luna. No quería abandonar al nieto, entonces lo acompañaba alumbrándolo. En la parte de abajo se quedó el niño. Eso fue el principio de las metamorfosis» (Queixalós, 1991, p. 14).

¹⁵⁵ La interjección *sua* es usada para señalar un acontecimiento que permite que algo que se está pensando con intención se realice inmediatamente; correspondería en español al *así sea* o al *que se haga*.

¹⁵⁶ Tierra y lugar sagrado considerado el ombligo (omphalos) del mundo. Punto donde se unen cielo y tierra.

este mundo, y el tercero es el cierre de la puerta celestial para volver a sentir este mundo. En la danza ritual de Tsamanimonae petaxünamuto, el abuelo invoca ese estado primordial de la eternidad y lo hace sentir y vibrar en los danzantes en un instante que recrea esas potencias en el cuerpo del danzante. El cuerpo del chamán hace visible lo sobrenatural, pues entra en un estado impersonal con lo sagrado y pone de manifiesto la memoria dejada por los dioses en sus diferentes manifestaciones de cuidado y como ejemplo para la humanidad. Entonces esa memoria no es una obligación, sino un estado activo.

Con el cuerpo que recrea la historia mítica, el chamán hace presente el ritual, pues renace en un estado eterno y lo vuelve acción demiúrgica para la humanidad. En cada gesto, su acción chamánica recrea (y no representa, como los sacerdotes) la presencia de los dioses a partir de su hacer en la casa de pensamiento o liweisibo. Su hacer acontece como realidad en el momento en que el canto activo del Kuweinë/wa abriga con su ritmo el espacio en donde se está danzando, y esa vibración hace presencia en la palabra hecha gesto en la acción chamánica del perajorobinë.



Ilustración 11. El abuelo Clemente Gaitán contando en su liweisibo una historia tradicional, como parte del consejo.

El canto va contando y reanudando el saber de los chamanes ancestrales y de sus saberes primordiales sembrados en lo celeste, en Kaliwirinae, y al mismo tiempo describe la dimensión del mundo al que se ingresa en la danza; en ese instante, todo el liweisibo se silencia y entra en conmoción. Esa conmoción en estado liminal provoca un afuera, es decir un ingreso a lo eterno celeste. A ese mundo en donde todas las cosas están de forma eterna y en esa puerta, en ese intersticio, el chamán invoca con bondad, potencia y alegría la fuerza fundamental de ese espacio en donde cuidan y habitan los dioses, por eso se siente el aliento vital que ingresa al liweisibo convertido en viento, brisa y aliento de tranquilidad, serenidad y abrigo. Ese es el aliento de los dioses invocado por el perajorobinë que permite la liviandad en el liweisibo mientras se danza en círculo. Entonces todo lo que está allí en el liweisibo, en su eterno movimiento, ingresa

a un estado liminal en donde se renace. Por eso, en la danza se integra el saber profundo con la conciencia activa del chamán que hace emerger este saber como conocimiento chamánico¹⁵⁷, con la vivencia emocional del encuentro con lo trascendente-místico. Es un pensar con el corazón.

4.6.2 Las plantas de saber

Las plantas de saber o maestras son los chamanes del mundo vegetal y, como tales, en su uso, abren la interacción con esos otros mundos. Estas median saberes y permiten la concentración para ingresar de manera consciente a estados acrecentados de conciencia y de éxtasis (vinculados al ascenso chamánico¹⁵⁸) en donde se pueden o no usar técnicas extasiáticas; estas potencian la capacidad de las plantas maestras, propician la expansión de la conciencia y de la inteligencia y facilitan el ingreso a tal estado. Las plantas ponen en consciencia la existencia del espíritu, y cambian y profundizan la percepción del tiempo, del espacio, de los seres y espíritus que habitan en este y otros mundos. Con el uso de estas se amplía la visión, pues se logra una percepción de lo existente como vibración detallada en estados de emanación de energía. Esto se da debido a que se agudizan las facultades sensoriales del tacto, del olfato, del gusto, del oído y de la visión¹⁵⁹ y produce una alteración cinestésica que, con un estímulo exterior o interior, permite la concentración de uno de estos sentidos y logra que el cuerpo actúe de forma sinestésica, pues hace visible el estímulo proyectado como emanación energética o energía aurática que vibra en el cuerpo de los seres.

Esto permite el diálogo con el aura y con la presencia espiritual y material de esos otros seres y esos mundos otros. El chamán, en este estado sinestésico, lo perfecciona y profundiza como experiencia de conocimiento cotidiano y chamánico y además, en ese estado, por el uso continuo de las plantas maestras, le permite en su estudio una

¹⁵⁷ El chamán acerca ese otro mundo a la vida cotidiana en términos de saberes profundos. Esos saberes no poseen el nivel de reflexividad y profundización que implica el estudio del chamán.

¹⁵⁸ Señalado como ascenso, no como vuelo, pues es un proceso y no un producto. No es una finalidad de un viaje turístico. El ascenso se logra por el perfeccionamiento y el estudio de la técnica en el camino de ascenso chamánico.

¹⁵⁹ No están incluidos lo kinésico y lo proxémico por no ser sentidos, pero son fundamentales en la interacción, por eso la insistencia de entender los sujetos y sus acciones en interacción y como parte de procesos comunicativos. Lo kinésico, como movimiento, en la acción del chamán vibra como parte de un texto cultural agenciado por él y produce en el participante del ritual una entrada a este tipo de percepción sinestésica agenciada por las plantas maestra. Por su parte, lo proxémico es entendido como lugar y espaciamento; en términos de lugar, concentra energías que actúan y pueden ser sentidas, pues los lugares condensan y emiten energía aurática.

percepción diferente de esos mundos otros y sus dimensiones en detalles sonoros, visuales, olfativos, gustativos y térmicos, y en ese sentido profundiza y agudiza la comprensión de esos otros mundos¹⁶⁰.



Ilustración 12. Las plantas maestras. Bejuco de juipa y polvo de yopo y los objetos usados por el perajorobinë, entre ellos, la maraca (tsitsito), el jibabo o verada para soplar el agua, el siripo para sorber el yopo y el recipiente de caracol para guardarlo.

Ellas permiten un mayor proceso de concentración para el manejo de las técnicas del éxtasis; sin embargo, el saber profundo de las técnicas y los saberes que estas procuran están en manos del chamán y de la tradición que, a partir del estudio o de la experiencia del linaje, reciben unos saberes específicos sobre el

dominio de las plantas y el dominio y permisos en los mundos. Las plantas posibilitan el dominio consciente de la fuerza espiritual, así como el dominio y desplazamiento a voluntad del espíritu entre estos mundos, para permitir una profundización del conocimiento de estos planos de saber, el aprendizaje de habilidades y la traducción del conocimiento adquiridos en esos lugares del multiverso en donde el chamán continuamente interactúa y vibra con ellos.

El espíritu de las plantas maestras y los saberes que las equilibran se vinculan a tradiciones chamánicas. Toda tradición chamánica se ubica en un lugar epistémico otro en donde las plantas maestras juegan un lugar fundamental y fundante, pues ellas despiertan la comprensión del mundo y de los mundos a un conocimiento otro. En ese sentido, la epistemología indígena, como paradigma o modelo de vida, es episteme del hacer, y del hacer que implica una inmersión en la realidad desde una racionalidad ritual mediada por el símbolo a partir de una red de nexos y de vínculos en un «hacer juntos» entre seres que habitan la existencia, que permite poner en juego un saber práctico que entiende la realidad de manera holística. En este sentido, en la episteme sentipensante de lo indígena, la función del cuerpo es fundamental porque permite la comprensión activa de la materialización del conocimiento como una manera de vivir la existencia. Con las plantas maestras se ingresa al cuerpo en un estado de percepción con lo vivo y la totalidad

¹⁶⁰ El hecho de que ese estado de comprensión sinestésica, en diálogo con esos otros mundos, se hace con el cuerpo, con los cantos o waji, y en estos se traducen y transmiten esas percepciones agudizadas es una de las razones por las cuales la palabra oral viva en manos del chamán adquiere un significado profundo.

—a partir del ritual que le da sentido a la experiencia— y se activa un estado de consustanciación con lo vivo en donde lo humano deviene animal, vegetal, mineral, deviene múltiple en la vibración creadora del cosmos.

En esta experiencia, el saber tradicional expresado en cantos, conjuros y danzas, entre muchos otros saberes, activa y potencia esta fuerza vibratorial del universo como fuerza creadora, como experiencia del afuera, como modo de vida que enseña a vivir desde el saber hacer, ceremonial y comunitario, de la planta. Estas plantas ingresan a los seres en la percepción-vivencia de otros tiempos, tejen un puente que abre la percepción del mundo y obligan a la comunidad que usa las plantas de saber a escuchar las voces profundas e ir a habitar el origen. La experiencia con la planta permite descubrir los significados absolutos de las cosas en su sentido primordial, proporciona un marco cognitivo mediante el cual los pueblos ancestrales retienen un equilibrio armonioso con el universo, a partir de reencontrarse con la memoria de un saber que entiende el mundo como multiplicidad de espíritus que determinan la negociación de un fuero y mandato sagrado (ley de origen); esta experiencia obliga al chamán y a los pueblos a actualizar el discurso mítico.

Sentar la palabra desde la dirección espiritual de los mayores, acompañados de su saber con las plantas sagradas o enteógenas, involucra entender con ellos la manera como este pensamiento orienta el presente de sus comunidades y el aliento de vida entendido como consejo para el resto de la sociedad. El consejo significa la tarea de escuchar a los mayores, sentar la palabra en el territorio —físico o existencial—, y de esta manera, desde la ley de origen, desde la palabra de vida y desde las historias tradicionales, guiados con el uso ritual de estas plantas que convocan el instante mítico como fundamento de la renovación de la existencia, recibir orientación sobre el buen pensar y el buen actuar con nuestra Madre Tierra, en la medicina y desde el pensar-hacer la existencia con potencia de vida.

Nuestras plantas de saber siempre han direccionado nuestro pensamiento, centrado nuestro sentir, otorgado fuerza a nuestro hacer. Nuestros abuelos nos dieron la palabra dulce del padre Tabaco, el sentir centrado de nuestra Mamacoca, la luminosidad vital y correlacional de la Ayawaska o taita Yagé, la profundidad fundamental del amu Dopa. A partir del uso ritual de las plantas sagradas que orientan el «pensar con corazón», es propicio que nosotros, los nietos depositarios de este saber antiguo, le contemos al mundo de la necesidad de respetar y repensar los usos que les estamos dando a estas plantas que nos permiten mirar con otros ojos la transición por la vida y la necesidad de pensar

desde otras epistemologías los usos terapéuticos, rituales, medicinales más allá del simple consumo recreativo impuesto por Occidente, de nuestras plantas maestras (Agudelo, 2013, pp. 49-50).

El uso de estas plantas de saber se puede presentar, en función de su contexto cultural, en tres sentidos: recreativo, terapéutico y ritual. En el caso de los consumos recreativos, se instalan para estas con mayor asiduidad en los años 60 del siglo anterior, fruto de la necesidad de alimentar los excesos, y el modelo de consumo y adicción de las sociedades industriales que obligan a un consumo de estas plantas con fines de diversión y escapismo. Los usos terapéuticos están ligados a fines medicinales y curativos por los principios y componentes químicos que estas poseen y que sirven para controlar algunas enfermedades o por los estados que estas producen y que permiten una interiorización de las emociones activadas de manera sinestésica para poder evidenciar la enfermedad y hacer la debida curación. Los usos rituales están vinculados a principios sociales y a rituales chamánicos dentro de procesos de curación o de estudio por parte del chamán. Los usos, a diferencia de los consumos, están envueltos en un contexto cultural y atravesados por saberes que hacen que la experiencia con la planta sea armónica e integral y cumplen funciones sociales y culturales, además de las ya señaladas funciones chamánicas. Los usos que se exponen acá para la ayawaska o yagé y para el yopo y el tabaco son de este tipo.

4.6.2.1 El caapi como planta sagrada: liana que enraíza

El caapi es aliento de la Madre. El caapi, juipa, ayahuasca o yagé ([ver video](#)) —la forma como es comúnmente conocido— es una planta visionaria fundamental en la concentración del médico y en el uso por parte de los participantes de la danza, pues permite mantener enraizado el cuerpo de las personas para que su espíritu se mantenga atento y centrado, levitando. Ya en los otros capítulos se ha hablado de la planta, de su referencia en la historia secular, en los usos en la medicina y los cantos que se le ponen y en su origen dentro de la tradición de Kuwei. En el mundo tukano se cuenta el origen del caapi, más correctamente *gaphí* o *kaphí*, así:

Un día el sol, *Pagé abé*, en el tiempo en que no hay sombra y la fuerza del cielo se concentra con la tierra (solsticio de verano), se puso de forma directa en un lugar sobre nuestro territorio localizado en la línea ecuatorial, en el centro. Los rayos del Padre a esa

hora, debe ser el mediodía, no hacían sombra sobre unas rocas que estaban en posición vertical, en las orillas de nuestros ríos. En esos lugares el sol fecundó a la tierra con su fuerza primordial. En esos lugares hubo una unión sagrada, pues por esos rayos descendió la fuerza vital del sol tocando lugares como el raudal de Ypanoré, la Piedra Nyí. En todos los sitios en donde hay rocas que fueron tocadas por el sol hay petroglifos que recuerdan ese instante. En esos lugares que son raudales y se forman rápidos, choca la canoa y por un hueco brota la humanidad en forma de burbujas blancas. Ahí se riegan por los ríos en donde hay raudales, embarcados en una anaconda, *pamurí gaxsiru*, que subió hacia la cabecera de esos ríos y fue dejando la gente. Esos sitios son casas y malocas de conocimiento. En uno de esos sitios llamado *dia vii/casa de agua*, abajo del río Ipanoré, salió *gahpi mashó*, una mujer que había sido fecundada por esa semilla del sol. Esa es la Mujer-Yagé que salió de ese lugar y dio a luz a un niño. Como era muy luminoso y producía muchas visiones, los hombres querían tomarlo y lo fueron despedazando. De ahí salen los diferentes tipos de yagé que fueron sembrados por las tribus. Todo esto sucedió aquí en el Vaupés (Miru Púu-Guzmán, 2005).

Hay diferentes tipos de caapi o yagé; cada uno produce y genera saberes y efectos diferentes: «Hay varias clases de yagé, hay yagé del cielo, yagé de tigre, yagé de lora, yagé de astro, y de cacería... y de tigre» (Piaguaje, 2000, p. 32), por eso, la referencia a los efectos será una generalidad. La planta sagrada de caapi, como planta visionaria en las tradiciones de la selva, sirve para comunicarse con los espirituales de la tierra¹⁶¹: Jairo Moreno (2020) dice: «Cuando estaba haciendo mi práctica médica entre los cofanes, me llevaron en medio de la selva a comunicarme con el espíritu de la selva. Entonces, después de tomar yagé crudo, vi que llegaba un abuelo muy luminoso y muy sabio a conversar conmigo». Por sus efectos enteógenos, permite la conexión profunda con los espirituales de la Madre Tierra. Esta planta da diferentes tipos de visión y percepción, pues posibilita ver eso que está vivo y activo en el mundo. Es decir, se despierta la capacidad de observar lo imperceptible ingresando a una dimensión sinestésica de las visiones, que posibilitan un sentido multisensorial de la naturaleza¹⁶².

¹⁶¹ Los abuelos de la región de la selva afirman que los espirituales de la tierra o chamanes espirituales de estos seres y estos mundos también toman yagé.

¹⁶² «En otro estudio de neuroimagen (de Araújo *et al.*, 2011), realizado con Resonancia Magnética Funcional (RMF), además se encontró activación en las áreas visuales primarias, siendo su magnitud en la condición de recuerdo de una fotografía estando los sujetos bajo los efectos de la ayahuasca comparable a los niveles de activación registrados tras la presentación de la imagen natural con los ojos abiertos en condiciones basales (sin fármaco). Según los autores, este efecto hace que los cerebros de los voluntarios interpreten la experiencia con ayahuasca como si fuese “real”, no en el sentido de una experiencia alucinatoria, sino en el de dotación de sentido vivencial a la experiencia» (Bouso *et al.*, 2017, p. 6).

Después de que el *tayta*¹⁶³ canta una totumita para cada una de las personas, vienen las primeras pintas, que son de conexión y de vibración y brillan al inicio como fosfenos, que se van organizando para después mostrar figuras geométricas y devenir después en escenas complejas. Estas aparecen con sonidos diversos, desde cucarrones yendo y viniendo en la chuma (embriaguez), hasta pájaros que intensifican sus sonidos mientras se acercan y que le permiten a la persona concentrarse en el influjo de la planta. En este periodo, casi siempre, llega la purga, se vomita, se caga y el cuerpo se aliviana. Después de esto, y casi siempre después de la segunda poción, vienen unas visiones más concentradas que muestran ensoñaciones o hacen sentir la conexión con los espirituales del lugar, acompañadas de escenas rituales como, por ejemplo, sonidos en donde las personas escuchan la respiración de la Madre Tierra, ven espirituales de múltiples colores que caminan, se acercan y hablan con las personas, se encuentran con seres o ensueñan cosas de su vida pasada o presente.

La tercera visión corresponde a las de aprendizaje y conexión con lo fundamental: se realizan viajes a otros lugares y otras dimensiones, en donde, además de la visión, se reciben cosas, enseñanzas y los chamanes se comunican con los espirituales para su proceso de aprendizaje. En ellas suelen estar los espíritus maestros del linaje que entregó la tradición del uso de esta especificidad de la planta: «Uno se transforma con el espíritu del yagé y llegan los finados con quien uno ha tomado, toda esa gente llega, y ellos son los que le indican y le ayudan a la curación para poder curar uno a un paciente» (Piaguaie, 2000, p. 32). Todo el ritual del uso de esta planta va acompañado de cantos tribales e *icaros*¹⁶⁴.

Los chamanes siona combinan el uso de yaje (*Banisteriopsis* sp.) con cantos que guían a los participantes en los viajes rituales a través de un universo caleidoscópico o fractal, en donde aparecen los seres de los diferentes ámbitos y dialogan con el chamán y sus ayudantes. La capacidad de «oír» estos cantos le permite al participante «ver» los reinos invisibles, y lo que se ve y se oye es reproducido a través del arte gráfico y la performance narrativa (Langdon, 2015, p. 39).

En ese sentido, estos cantos son custodiados por el chamán o *tayta* mayor, quien sabe por dónde va cada uno de los participantes, pues se hace omnipresente en cada visión; sus cantos acompañan la visión y el viaje, él los conduce, pues posee una larga trayectoria de

¹⁶³ Viene de la palabra qichwa *yaya*, usada para *padre* como autoridad y cabeza de un saber. Por eso se dice *Yaya inti* o Padre Sol.

¹⁶⁴ Canto personal que llega de los dioses y/o de los espirituales.

aprendizaje en el influjo de la planta, acompañado de los tradicionales y de su maestro, quien lo ha instruido en este conocimiento por medio del icaro y de la tradición oral que le ha otorgado la planta y su aprendizaje. La planta, al abrir la conexión sinestésica con el flujo de lo vivo, le permite al aprendiz conectar de manera concentrada con los saberes de esta, en función de las instrucciones del maestro. Dependiendo de la tradición, estos aprendizajes pueden tener de manera consciente la reminiscencia de los mitos o, por otra parte, solo poseer el aprendizaje del saber chamánico. Sobre esto, cuenta Koch-Grünberg (1995) que en las danzas del yuruparí de los tukanos, para esas épocas, bebían yagé con el propósito de encontrarse con sus dioses.

En los contextos culturales, el uso del yagé propicia pintas integradas a sus saberes fundamentales en donde el chamán principal explica la vibración de la planta acompañada de los cantos tradicionales, lo que permite sentir al participante hallarse en lugares o escenas míticas, encontrarse con los chamanes primigenios y danzar con ellos, presenciar el nacimiento del clan exhalado de un lugar o, incluso, ver los colores de un chamán espiritual (o encontrarse con él), como también los de un lugar sagrado o de los espirituales de los seres de la tierra. «El abuelo Querubín Queta usa un yajé para comunicarse con los dioses» (Porras, 2021). Sin embargo, no siempre las visiones obedecen a una codificación realizada por la cultura o por la vida en sociedad.

El yagé llegó a las ciudades de Colombia con mayor presencia en los años 90, fruto de un acuerdo entre chamanes de llevar la medicina a las ciudades, que era en donde —señalaron— estaba la enfermedad. En esa época se hablaba de la curación de la guerra. En este sentido, llegó inmerso de los rituales y de los saberes profundos que los soportaban y se dio en Colombia, pues la guerra de guerrillas provocó un aislamiento de los pueblos indígenas en lugares remotos. Al no llegar el desarrollo con sus carreteras, su industria extractiva y sus monocultivos, muchas de las tradiciones chamánicas se mantuvieron resguardadas por chamanes a quienes no les interesaba el contacto con el blanco, teniendo en cuenta las historias violentas de contacto en el pasado. Cuando los taytas llegaron a las ciudades a ofrecer la planta de ayawaska, sus saberes rituales aún se mantenían con un alto grado de conservación. Después de esto, y viendo que muchos médicos tradicionales vivían de dar yagé en las ciudades, varias personas se vincularon a este círculo.

La cultura del neochamanismo y la acción del mercado actual de las creencias (Fericgla, 2000), junto con el mercado psicodélico, hicieron surgir curanderos que no recibieron o desconocían las características de la planta y el aprendizaje que se

engendraba. Al desconocer el conocimiento chamánico que involucra su uso, desconocían también el contexto de la tradición a la que pertenece. Muchos pueblos preparan yagé y a cada uno le fue entregado una forma, una especie y diferentes maneras de ritualizarlo y de cantarlo, en función de las visiones que potenciaban con los icaros, para profundizar su saber chamánico. Por ejemplo, el abuelo uitoto Nipode José Suárez (2016) contaba lo siguiente en su casa de Araracuara: «A mí me dieron este yagé que tengo aquí en la casa, es yagé dedo de Dios, por eso tiene estas como formas de coyunturas en varias partes. Cuando yo le daba a un enfermo, él era el que tomaba. Yo no tomaba, solo si la persona estaba muy mala, ahí sí yo tomaba». Las propiedades de las especies y el modo de preparación son diferentes en cada tradición, al igual que las visiones que produce cada planta o las partes de esta.

También depende del poder del chamán en el dominio que tiene de la planta y sus saberes, entre ellos, la visión. Sumado a esto, la planta se mezcla con otras plantas que potencian los poderes de esta en función de los intereses del médico. Siempre se hace dieta en su preparación y en su uso ritual al ser compartido con otros. Fruto del contexto reciente de consumos comerciales, y fuera de los saberes de la tradición yagecera, el abuelo Clemente dice: «Aquí no vinimos a buscar la pinta, venimos a encontrarnos desde el corazón» (Gaitán, C., 2021a). Esto lo afirma porque a su casa de curación han llegado personas enfermas, fruto de *itajeyebatsi*, o enfermos por la visión generada en el consumo de plantas maestras sin la supervisión y guía de personas que tengan el conocimiento tradicional del uso de las mismas. Es decir, no se trata solo de enfermar de la visión, sino del cuidado de toda la conjunción del ritual como parte de un saber profundo que genera un estado de éxtasis, en donde el desborde y el estado liminal están prudentemente integrados al saber de la planta y dentro de un ritual con fuerza vital integrada a lo primigenio.

En la danza y en el mundo del chamanismo sikuani, el caapi se usa para enraizar y comunicar lo celeste desde lo terreno, asemejándose al bejuco ancestral que sostenía y alimentaba de fuerza vital la tierra con el cielo, en reciprocidad en el árbol de la abundancia o Kaliwirinae. En la danza ritual, la conexión con el origen terreno la otorga el mascar caapi como parte de una conexión sagrada anterior con la Madre Tierra; por eso se usa hasta mediodía, pues después de esto y con la caída de Kaliwirinae, el cansancio, la debilidad y el hambre emergen con la tarde.

4.6.2.2 El yopo, un puente hacia la levedad de lo celeste

El yopo —*Anadenathera peregrina*¹⁶⁵—, cohoba o cebil (denominación que le dan los pueblos del Caribe, testimoniada en varias crónicas y expediciones) es una planta luminosa que provee la levedad o nafafanaeta y conecta con lo celeste ([ver video](#)). El yopo es aliento vital de lo celeste. Se habla del mundo de lo celeste¹⁶⁶ en referencia a que el yopo abre las puertas de un saber invisible que se encuentra en un estado eterno en «otro planeta», en otro mundo. Esta es una especialidad de chamanismo, como lo afirma el abuelo Clemente Gaitán (2022b):

Tsamani dejó para sorber yopo y conectarse con el cielo, abrir el cielo, cantos. Y luego dejó para chupar enfermedades. Eso fue lo que dejó Tsamani esa sabiduría, sííí. Tsamai tiene que encontrar algo para dejar en este mundo para los seres humanos.

Muchos pueblos de los llanos y de la selva, aunque también por el intercambio de plantas, lo usaban como sustancia de conexión con los dioses. El uso ritual de yopo involucra especificidades de conocimiento, por ejemplo:

Los wotuja lo usan de noche, pues ellos trabajan en el cielo con los espirituales y los saberes de la noche, por eso nosotros, los sikuani, sorbemos de día y por acuerdo con ellos trabajamos en lo celeste con la luz del amanecer y del día (Gaitán, A., 2022).

El yopo se absorbe vía nasal. En el caso de la tradición chamánica sikuani, el uso del yopo y el caapi era solo para el perajorobinē y su aprendiz. Al paciente o a las otras personas no se les daba yopo y caapi, aunque se acostumbraba a usarlo en la vida cotidiana. El uso de estas plantas de forma colectiva se inició en 2012, en un encuentro de culturas andinas en Pasto (Colombia), en donde los organizadores del evento pidieron al abuelo que les ofreciera a los participantes sus plantas maestras. Él estudió con la planta y en la comunicación con los dioses, ellos le dicen que la planta es para la humanidad. En relación con la costumbre del uso colectivo del yopo y el capi, era muy común que las comunidades o los clanes familiares se reunieran en las tardes para bailar *anacabo*, *mariaba* y *kanibiyo*, entre otros. En las danzas y con los cantos que acompañan a las plantas maestras, se rememoraba lo que hicieron en el día o el encuentro con un pariente de otros lados que, a su vez, cantaba los sucesos acaecidos en otras regiones. Así se relata en una etnografía de 1969 entre los cuivas-guahíbos:

¹⁶⁵ Existen dos especies, la *Anadenathera peregrina* y la *Anadenathera columbaria*. La segunda es usada en los Andes y recibe el nombre cotidiano de vilca o wilca.

¹⁶⁶ Lo: artículo neutro o indeterminativo. Es importante, pues el chamán se vuelve un ser indeterminado entre lo celeste, el mundo de los dioses y este mundo.

La mayoría de las tomas de yopo es de tipo colectivo, con la participación del clan de dos o más individuos. Previo al consumo colectivo de alucinógeno, sucede frecuentemente que el huésped distribuye a sus invitados pedazos de torta de yapa, que éstos se llevan a casa para luego consumirla. Esta distribución de tortas de yapa recíproca con relativa frecuencia a iniciativa de uno de los invitados de obsequiarle al huésped algún pedazo de AYO, que es una corteza que los Cuiva machacan y de vez en cuando ingieren, y cuya unción original parece ser de apaciguar el hambre, además de ser causante de sueños (¿alucinógenos?) [...]. Las sesiones colectivas pueden tener lugar en cualquier momento. La circunstancia más sugestiva que conduce al consumo colectivo parece ser el regreso de uno o varios hombres al pueblo, después de algunos días de ausencia, por motivo de caza, pesca o recolección. Las tomas colectivas ofrecen entonces la posibilidad de reunir a varios individuos procedentes de diferentes familias extendidas quienes, antes y durante la toma del polvo alucinógeno, suelen discutir y hablar de los últimos acontecimientos que han ocurrido en el pueblo (Coppens y Cato-David, 1970, pp. 21-22).

Hay diferentes especialidades de médico tradicional; puede ser hombre, identificado con la partícula *ně*, o mujer, con la partícula *wa*. Está el que inhala yopo, *dopatubiwa/ně* (en la tradición se dice sorber), los que hacen adivinación o *sauni* y saben de tabaco, *tsemaujwi*¹⁶⁷. Están los que saben de plantas o *pewaiwi*; el *penatawajiwi* son los que saben de curar con waji o rezandero; está el *kuweiwi*, que el dios Kuwei les entregó en sueños; están los *dopatuwi*¹⁶⁸, que son sorbedores de yopo y saben del conocimiento, pero no pueden actuar. Este es el paso anterior para formar parte de los *penajorobimonaē*¹⁶⁹, la especialidad más importante dentro del chamanismo sikuani.

Para que una persona se vuelva penajorobině/wa¹⁷⁰, suerbe yopo; el maestro observa en él su interés verdadero y consulta con los espirituales. Así lo cuenta oba Marta: «Yo le dije a mi abuelo: “No, abuelo, esto me nace de mí, yo quiero aprender”. Y él me

¹⁶⁷ El *wi* es indicativo de gente, partícula venida de hiwi es decir la gente que sabe de. El chamanismo es un saber sagrado que toma forma en este mundo en cuerpos, por eso no se puede dejar en su estado indeterminado y se le debe agregar partícula que señala el cuerpo y la potencia que lo posee, *wa* para femenino o *ně* para masculino.

¹⁶⁸ Los *penajorobiwa/ně* “usan el yopo y kapi para desplazarse en un nuevo plano temporal al «mundo otro», que pertenece al pasado, en sikuani liwaisi. De esta forma el viaje del chamán al «mundo otro» es un viaje en el tiempo, y allí genera un conocimiento. Ese conocimiento luego es recordado, reproducido y aplicado en otro plano temporal, el del «mundo este». Es allí donde confluyen el “saber” y el “poder actuar”, y es que el que el *dopatubinü* puede “saber” pero no necesariamente puede “actuar”; y esto está íntimamente ligado con el proceso de formación y aprendizaje del *penajorobinü*” (Torres, W. 1994, p. 38).

¹⁶⁹ *Monae* es la palabra que refiere al concepto de familia.

¹⁷⁰ Existen diferentes tipos de *penajorobině*, está el que ve (o en una curación agarra el mal) sin necesidad de la presencia física del paciente, a este se le denomina *kuijumali*; está el que debe estar en contacto con el enfermo, se denomina *piatajumali*; y está el que ve la enfermedad con tabaco y se le denomina *tsemaujubinü*

dijo: “Bueno, voy a consultar con los espirituales y me dicen”» (Gaitán, M., 2021a). El abuelo José Antonio vio la capacidad de recibir y hacer germinar este saber, pues esta fuerza, que procede de lo celeste, tiene tal vibración de calor-potencia que, si la persona que lo recibe no tiene la capacidad para incorporarlo y resistirlo, puede «embolarse» o no se sostiene con la fuerza de la planta y esto es signo de que tiene el «pensamiento débil» para soportar la medicina. En esta entrevista, oba Marta cuenta cómo inició el aprendizaje:

Me rezó el yopo, me lo dio, el capi y el cigarrillo. El yopo tiene picante, el capi tiene picante, el cigarrillo igual tiene picante. Y me dijo «¿cómo te sientes? Te sientes mal, te sientes malagueada o te sientes, que si te gusta no te gusta». Le dije «¡no, estoy bien!». Y llamó a las aves celestes, bajó los cristales y me los colocó (Gaitán, M., 2021a).

La idea de tener una mente débil está relacionada con la capacidad de concentrarse, lo que posibilita el direccionamiento de la visión en términos de viaje, es decir, de la salida a voluntad del espíritu a otro lugar físico o espiritual, y se relaciona con el cuerpo, pues este enraíza el espíritu y pone la fuerza para que vuelva. Implica estar centrado en su cuerpo, es decir, tener fuerza vital para controlar el saber de la planta y de los espirituales mientras atraviesa hacia otro mundo: «para situarse como practicante, el chamán debe ser capaz de atravesar a voluntad la frontera entre este mundo y el otro mundo» (Perrin, 1996, p. 8). El yopo va hacia la corteza cerebral y se activa¹⁷¹, lo que permite dirigir el pensamiento desde el corazón, en donde se guarda este saber. El influjo de la planta provoca bastante mareo y la sensación inicial de no poseer suelo.

El aprendizaje también está ligado a superar situaciones difíciles, entre ellas, encontrarse con la muerte por enfermedad o accidente y poder superar la situación. Al ser estas situaciones liminales, se entiende que esta persona tiene la fuerza para mantener y cuidar el saber. Una persona puede ser todas las otras especialidades, pero para ser

¹⁷¹ De acuerdo con los tukanos orientales y en palabras de Reichel-Dolmatoff (1997, p. 221), el yagé activa el hemisferio izquierdo: «Es el centro de todo el saber abstracto chamanístico y de las leyes divinas establecidas por el Padre Sol, creador del universo. También es el centro de toda la expresión oral chamanística, de los ensalmos, de los cantos y recitaciones, de toda palabra de poder. Es el centro de la música y de los sueños y, más significativo aún, de la visión alucinatoria de figuras geométricas abstractas. El hemisferio izquierdo representa el principio de autoridad moral, de la ley y el orden. Es el modelo de todos los empeños intelectuales y espirituales. Cada compartimiento *kaë* está controlado por lo que los chamanes llaman *pesiró*, poderoso pensamiento abstracto. El hemisferio izquierdo abriga también la “intuición”, *inyamahsiro*. En otras palabras, el hemisferio cerebral izquierdo domina todas las funciones elevadas». Sugiero aplicarlo para las plantas maestras y en diferentes proporciones. Por ejemplo, el yopo, que se produce de las semillas de la *Anadenanthera peregrina* con altos contenidos de triptaminas, por su forma de ingestión va directo a la corteza cerebral, a diferencia del yagé, cuya ingestión pasa vía estomacal.

penajorobinē, «ya le entregaron todo y puede hacer milagros» (Gaitán, C., 2021a). El ingreso del aprendiz en la experiencia ritual del uso del caapi o juipa y del yopo necesita una preparación y una forma, pues va a ingresar en un estado de conciencia acrecentada y en la dimensión del espíritu; va a palpar, sentir y experimentar en el mundo de lo sagrado. Antes de darle juipa y dopa, el maestro abre la puerta de lo celeste y pide permiso a los dioses, después se le hace canto y se les sopla a las plantas maestras como parte del permiso. El yopo¹⁷² permite el ingreso a un saber invisible de lo celeste, que no tiene que ver con los fenómenos de formación de nubes y del viento, de la atmósfera de este mundo. En este espacio intangible, se encuentran fuerzas primordiales de lo celeste. Con estas fuerzas y estados inmateriales, el *perajorobinē* hace magia.

En su palabra-potencia, invoca estas fuerzas para hacerlas perceptibles en este mundo, incorpora estas sustancias mágicas, después las transforma en su cuerpo energético y las entrega con su aliento vital como acto sanador. Su palabra entonces es *poiesis*, pues procede en los espíritus de lo inmaterial, y con el canto logra que lo nombrado se haga materia. Lo que se dice y se nombra se va amaneciendo y floreciendo como cosa verdadera. Por eso, a diferencia de Kuwei y el saber de las medicinas de este mundo, este es un chamanismo de lo celeste (v. historia de Kuwei, capítulo 3). Después de sorber yopo, al aprendiz se le hace un ritual para incorporarle un *tapi*¹⁷³, que es un cristal de cuarzo venido de lo celeste de este mundo¹⁷⁴. En esta ocasión, el maestro pide permiso al cielo y hace un waji para llamar este espiritual que se manifiesta «con fuerte brisa y como si entrara al espacio o lugar muchas aves y van volando en el lugar». El chamán se concentra para atraer/atrapar con la mano el objeto mágico y la pone en la palma de la mano.

Al ser cantada con waji, en el puño entrecerrado, el objeto mágico toma forma de una burbuja o cápsula de consistencia gelatinosa de medio centímetro, aproximadamente. El chamán ubica esta burbuja en la yema de su dedo índice y procede a incorporarla por entre la piel y a la altura de la amígdala del lado derecho del aprendiz. Después realiza el

¹⁷² Para los curripacos, el yopo o ñopo es «la ciencia del principio» (Ortiz, 1991).

¹⁷³ Fuerza espiritual de lo celeste, granizo del cielo. s.ind. 1. banquita, asiento (bajito y pequeño elaborado de un palo). 2. objeto con poder para curanderos (algo pequeño e invisible que, según los curanderos, ellos se mandan a colocar en sus gargantas para poder desempeñar sus trabajos) (Kondo y Kondo, 2014, p. 339).

¹⁷⁴ Este mundo tiene varias dimensiones en tramitación hacia lo celeste etéreo. Cada dimensión con su propio peso. Entre más se sube más levedad se encuentra. También hay diferentes dimensiones o mundos en la tierra y en el submundo. Las fuerzas del submundo entre más se descienden más densas se hacen, un ejemplo de este es el petróleo. Cuando se extrae y se usa en la vida cotidiana en este mundo sus particulares demoran muchos siglos descomponiéndose, por su densidad, y esto ha producido desequilibrios en el ecosistema de este mundo llamado tierra. La tierra o este mundo integra los otros elementos de manera continua y por eso la necesidad de la búsqueda de equilibrios por parte del chamán.

mismo procedimiento e incorpora otra burbuja de lo celeste a la altura de la amígdala izquierda. Enseguida, el maestro sopla un canto, con fuerza y delicadeza, en la zona de la garganta, para que el tapi reciba y acepte el cuerpo en donde va a anidar: «Llamó el vestido celestial, al espiritual como para la protección; ahí fue cuando comenzó este camino» (Gaitán, M., 2021a). En el tiempo de la dieta, los aprendices son como una pompa de jabón, pues la ruptura de la dieta les puede causar enfermedad y muerte; por eso, los iniciados entran en una etapa de suprema fragilidad, en un estado liminal del que renacen como otro. Al cabo de los meses y en función de la dieta, estos objetos mágicos se han enraizado en el cuerpo y toman la consistencia de un cristal de cuarzo o tapi.

El tapi es un imán, es un imán celeste que se transforma en nada. Tapi es un imán celeste para colocar acá, acá [señala los dos lados del cuello en donde están las amígdalas]. Es un imán, así sea aire o sea o algo físico, lo que uno chupa para que no baje al estómago [del médico], sino que atrape aquí [señala las amígdalas] y luego poder sacar. Son cosas invisibles. A través del canto se vuelven cosas, físicas será, como para ver. Igual, el tapi es una cosa que no vemos, pero a través del canto se vuelve material para poder colocar y luego atrapar el mal. Eso todo son cantos. Que se pega ahí cuando uno chupa y después agg, agggg, que escupe y si hay algo uno lo saca, si no hay nada, pues sale puro aire entonces no deja afectar el estómago. Es pa'eso (Gaitán, C., 2022b).

Estos funcionan como una red o imán en donde se atrapa la enfermedad en caso de que el perajorobinē deba succionarla. Desde este momento, el nuevo perajorobinē comienza a recibir otros saberes que le dan fuerza y acompaña este conocimiento. El maestro le enseña a llamar con waji y a absorber o succionar *mali*¹⁷⁵, que es un algodón o nube del amanecer que no se forma de la acuosidad del agua evaporándose, sino que se crea con las fuerzas primordiales que están en lo celeste (no es de este mundo).

Este[a] nube que usted mira acá son nubes que vienen de las montañas o vienen del mar, formados d'este mundo. Lo que uno chupa, por eso antes de llamar ese nube hay que limpiar lo que esta acá [limpiar el cielo de nubes], y entonces la nube que uno chupa nace es en nada, donde está el cielo azul, al llamar ahí sale la nube tun [hace con los dedos hacia arriba la forma de brotar o florecer]. Son nubes celestes no nacen de este planeta, sino que esta allá y a través del canto se forma físico, digamos. Y eso es lo que chupamos y eso es para tener fuerza, sabiduría para eliminar el mal [la enfermedad]. Con el pensamiento, hacer algo bien bueno (Gaitán, C., 2022b).

¹⁷⁵ Marira 3, nbr, agua celeste de color rosado conseguida por el shamán, *mari* celeste, *ra* partícula sufijo usada para designar agua (Queixalós, 1988, p. 138).

Aprende a llamar *pilimisi*, que es más claro que mali, casi transparente y más espeso, o llama y baja y materializa *matacawi yuno*, que es un cuarzo de lo celeste que se mezcla con yopo. También *donomaule*, que es un cristal del cielo que permite refrescar la enfermedad. Por otra parte, esta le enseña a llamar *Cocopi*, una fuerza espiritual de lo celeste de este mundo que llega en forma de aves, como águilas. Todas estas sustancias se producen de la fuerza de pensamiento del chamán, como parte de un estado impersonal en lo celeste. Por eso, estas fuerzas vibran, se hacen visibles y transitan entre mundos con el canto y el soplo del perajorobinē en este mundo y su cielo. En este, se manifiestan y toman materialidad y forma los piasauwi del otro mundo, en la forma yahjti de este mundo y en la fuerza del chamán que pertenece a este mundo, pero está en continua transición con lo celeste.

Wanare es un cristal de cuarzo de varios colores. En todo caso, allá hay un palo que tiene wanare, el cristal del mundo, del espacio, ahí hay un palo; el mismo palo de yopo que estaba allá en el espacio, en otro planeta. Que recoja la mancha, traerlos; pero hay que cantar para poderlos agarrarlo y molerlo con el yopo, sorber para que quede muy brillante. Los cristales de este árbol celestial se pueden romper si se tiene contacto con una mujer en luna o después del parto, pues el olor y la fuerza es muy fuerte (Casulú, 2007a).

Por último, está *yuweisi*¹⁷⁶ o *peibawa*, yopo de lo celeste, «fuerza o energía de pensamiento en lo celeste, semilla del mundo, semilla de todo, pensamiento profundo» (Casulú, 2007a). Todas estas sustancias vienen de la claridad del cielo y son evanescentes. Están más allá de la visión que nosotros tenemos del cielo. El cielo de este mundo es su reflejo o *itaboxo pijicuene*, es decir, las cosas del cielo como mundo con vida y existencia, en donde también hay gente y comunidades. Arriba está lo celeste eterno. El yopo entonces permite conectarse con el mundo de lo celeste, en donde se está en un estado continuo de contemplación de lo eterno vivo o *barillatsane*. Cuando se dice que es un saber de lo celeste, se refiere a *itaboxopijicuene*, es decir, las cosas del cielo; se expresa en *ita*, que es visión, *boxo* (anverso de una superficie, lo que se ve en lo celeste, que es proyección de la tierra). Entonces *boxo* es el cielo, pero debe ir con *ita*, pues es un espacio en donde suceden y se ven cosas; así, *piji* es lo que pertenece y *cuene*, asunto o manera de actuar, modo de ser o costumbre. En este sentido, esta frase traduciría lo que se ve en el cielo, los seres celestes que entre ellos poseen la misma forma de actuar y costumbres.

¹⁷⁶ La fuerza energética o energía concentrada de *yuweisi* (pensamiento del origen o *salinei liwaisi*) contenida en el plexo solar. Es desde aquí que emerge el pensamiento de lo humano.

Su manifestación está determinada por formas de ser y de sentir. Los saberes de lo celeste son una condición y un estado, por eso las cosas de lo celeste se reflejan de dos formas: la primera, como comunidad que pertenece a este mundo de Kuwei y toma forma en el cielo, es decir, son seres del cielo de este mundo; la segunda, como seres que están más allá de este cielo y vibran en lo celeste eternamente. El maestro, después de darle a mascar caapi al novicio, le da yopo, conjurado con waji, en la mano izquierda del maestro, que es la conexión con el corazón. Entre el corazón del maestro y la palma de la mano, en el centro, se pone el dopabeno o polvo de yopo para que el novicio, al absorber, reciba la fuerza energética del maestro, su aliento vital venido de la fuerza fresca de lo celeste. Desde ese momento, el dopatubinë se transforma en perajorobinë, pues ya siente el poder despertado por el yopo o *dopajumali*. Entonces el saber sembrado se siente y el chamán inicia una serie de cuidados por su propia voluntad para que el dopajumali germine con propiedad y fuerza. Procurar su florecimiento involucra un cuidado a lo largo de la vida.

Con relación a la dieta, por ejemplo, cuando se le siembra el saber a un niño, la dieta consiste en no jugar durante un día, pues el calor que causa la actividad puede hacer que el saber sembrado se difumine. En este caso, el saber está figurado por las nubes del amanecer en lo celeste o *mali*. Esa fuerza que forma parte del mundo sutil comienza a tomar forma en un cuerpo en este mundo, y eso requiere de un estado de reposo para que el saber se asiente. Las dietas, como una labor cotidiana, son fundamentales para el perajorobinë, pues, por ejemplo, cuando este ofrece caapi y yopo, el canto sobre estas plantas reciben la fuerza del chamán con la forma de su espíritu y de su estado emocional; esto hace fundamental las dietas de pensamiento, de palabra y en su hacer. Ahora, las plantas y el waji impregnado contienen la historia mítica o salinei liweisi de la planta. El waji del yopo y del juipa es el permiso para que la planta abra un camino de sabiduría y «no enferme o pierda a las personas» (Gaitán, C., 2015a). El mito sikuaní del yopo posee dos historias: la primera, de cómo fue bajado y cosechado de lo celeste; la segunda historia habla de cómo esta planta maestra fue guardada y dada a conocer en lo terreno. Los waji siempre son la concentración de la historia en cantos cortos con la fuerza de origen del instante mítico. El canto dice al inicio «Jiti, Jiti, nayubanina, nayubanina». *Jiti jiti* es el gavilán primito¹⁷⁷ y en el relato de lo celeste entre los sikuanis se cuenta que:

¹⁷⁷ Hay varias especies de cernícalos, este denominado cernícalo americano o gavilán colibrí es el más pequeño de la especie y es originario y habita en todo el continente americano. Se posa en la copa de los árboles de yopo para poder cazar. Su hábitat son los desiertos, las llanuras y las sabanas y evita las regiones boscosas entre ellas el Amazonas. Una aclaración del mito es que «jitijitibabo vuela desde el río Vichada hasta la desembocadura del río Meta, y las cabeceras del mismo y por los lugares en que iba vomitando y

Los tsamanimonae danzaban. Habían descubierto el juipa y el tabaco celeste, *peiba* que les permitía comunicarse con los seres de ese mundo. Ellos danzaban y no lograban entrar al espacio celeste, entonces Jumenaduawa¹⁷⁸ vio un colibrí [era Tsamani que le mostraba el camino] que entraba al árbol celeste del yopo y tomó *malewa* guardándolo en su cuerpo. Con él pudieron abrir las puertas de ese mundo y sembrar las cosas que ahora están allá entre ellas yopo, y tabaco celeste (Casulú, 2007a).

El otro relato, el de lo terreno, tiene más detalles e indicios, pues desde él se siembran unos saberes fundamentales para la comunidad y el chamán:

Que el abuelo Yaniluanë todos los días tenía un rastro de una mancha marrón en su nariz. Que él hacía todas sus labores del día muy bien, que cuando tenía inconvenientes, que siempre los resolvía de la mejor forma, y siempre está muy feliz y muy vital. Entonces un día un sobrino, Yuweisi, le dijo:

—Tío, yo veo que usted tiene ese moco siempre ahí, ¿por qué no me da a probar de eso? Yo quiero probar, abuelo.

Que cuando se bajó el yopo de lo celeste, a la abuela le había dado esta planta para que la cuidara y la compartiera solo con su esposo, entonces ella la había guardado en su cuerpo, en una caracola en su bajo vientre.

El tío le contestaba al sobrino.

—¡Nooo! Yo no le puedo dar a sorber, pues eso es de la abuela. Pero el sobrino insistía.

—Que, abuelo, yo quiero que me d'a probar.

Y de tanto insistir, un día la abuela le dio a probar, pero solo le ofreció un poquito, pero él decidió sorber todo lo que Yaniluawa le había ofrecido, y fue tan fuerte que se volvió jiti jitibabo, gavilán primito, y subió hacia el cielo en forma circular y espiralada. Mientras subía, iba popociando en diferentes partes y en cada parte que popoció, nació un árbol de yopo hasta posarse en lo más alto del cielo (Casulú, 2007a).

Cada momento de preparación del polvo de yopo —*dopabeno*— posee su canto, como parte de los cuidados para que en los diferentes momentos recoja y mantenga la fuerza vital de la planta y del médico y le otorgue claridad, serenidad y dulzura. Ello, tanto en la recolección de las vainas de la planta, descortezada y sacada de la semilla, la recogida del

cagando hay iban germinando los árboles de yopo. Por eso en esta zona en donde nuestro pueblo habita hay tantos árboles de yopo» (Gaitán, H., 2020).

¹⁷⁸ En otros relatos y tradiciones se denomina a la chamana ancestral *Pumuneruwa*. Pumu-Nariz-neruwayo-Tuxu olor o fragancia de.



Ilustración 13. El abuelo José Antonio Casulú preparando yopo.

wasimo, la mezcla con la sustancia lechosa que sale de este, y la preparación de *majule* (pasta de plátano maduro¹⁷⁹); la mezcla de estas se vuelve una sola pasta. Por aparte, se tuesta una concha de caracol (*tsele*) en un nido de comején y a este proceso se le hace un canto para acompañar su transformación. Este caracol tostado se vuelve polvo en un *pate* (plato de madera para pulverizar la torta). Enseguida, se mezcla la pasta con el polvo de caracol manteniendo un calor preciso, pues su exceso o falta no le van a dar la potencia necesaria a la preparación, que después se vuelve una torta de yopo.

Esta torta (con los componentes ya mezclados) se coloca en un trincho y se seca al fuego, de nuevo equilibrando el calor, y al estar lista se vuelve a poner en el pate. Allí de nuevo es macerada y acompañada con cantos para que adquiera su calidad de polvo (*beno*) en la unión en *dopabeno*. Toda preparación y sus cuidados remiten a la historia de origen de yopo y a la caracola ancestral en donde la abuela Yaniluawa guardaba el *dopabeno* en su cuerpo. Por eso, es un instante de aliento vital venido de lo celeste para hacer vibrar con su fuerza el corazón que conduce al espíritu en *kaejamatabëcuene*, un solo pensamiento que se transforma en un solo corazón y un solo pensamiento entre nosotros, con la fuerza de lo celeste y del saber de los dioses ancestrales. Ya dentro de la danza y después de mascar caapi, a las personas se les asienta el *siripo*¹⁸⁰ en la mano derecha y el yopo en la mano izquierda.

La ingesta del *dopabeno* produce inicialmente rasquiña en la nariz y su calor activa la corteza cerebral, por eso se siente ardor y rasquiña en ella. Es un consentir que despierta. La conexión de las dos plantas actuando revela la enfermedad y hace visible el estado de las personas, por eso, después de un rato, pueden producir somnolencia, cansancio y pesadez en el cuerpo, además de provocar mareo, vómito y algunas veces, defecar. Después de la limpia, las personas se alivianan y entran en una concentración profunda. Los sentidos se aguzan, se activa el olfato y la vista se agudiza. Si se quiere, se

¹⁷⁹ En otras tradiciones se usa la yuca.

¹⁸⁰ El siripo es un instrumento conector en forma de Y, hecho de huesos largos. Se usa para el sorber yopo y conectar mundos materiales con lo inmaterial.

tienen visiones. Las personas dentro de la danza pueden pedir juipa o caapi hasta el mediodía¹⁸¹, pues si se masca después de esa hora, en la noche, cuando se va a dormir, el cuerpo no tiene fuerza para concentrar el espíritu y este va a estar muy despierto e inquieto y a la persona se le va a dificultar descansar. Por su parte, las personas pueden pedir yopo las veces que deseen, «cada que su corazón sienta» y cuanto más se sorbe, más alegría se siente y se entra en un estado de levedad y de tranquilidad que permite concentrarse en los cantos y en la danza. Entonces, las personas despiertan, se conectan con lo vital y se sienten livianos. Eso es el yopo, una planta maestra para «sentir-comprender-aprender» (Gaitán, C., 2022e).

El saber del yopo dejado por el dios Tsamani que conservan los sikuanis es un saber sutil, pues mientras los otros toman de lo físico y material con su densidad, ellos toman de lo etéreo. El perajorobinë es la casa en donde el aliento del yopo toma forma porque gracias a su cuerpo sutil que ha sido alimentado con las dietas y el conocimiento, con el yopo en lo celeste, su soplido se materializa como fuerza cantada en el waji que sana. Entonces en la limpieza el canto del chamán queda destellando continuamente.

4.6.3 La limpieza para sentir bonito

La danza se inicia entre las nueve y las diez de la mañana y su desarrollo se prolonga aproximadamente hasta las tres de la tarde, hora en que comienza a entrar en pleno el atardecer. Son varios días de danza y, antes, durante y después de las danzas, las personas que participan realizan dietas de continencia sexual, de abstinencia de licores y no consumo de ciertas comidas. En el primer día se efectúan las limpiezas para que las personas se vayan alivianando, es decir, para que el espíritu pueda ingresar a ese otro estado de conciencia de forma plena. Se pone caraña y se limpia el espacio, se realiza la limpieza de las personas y se canta el agua con su waji para que ella quede consagrada. En todo momento, se agradece. Después de sorber yopo y mascar caapi, el paciente se sienta en un tapi o en una silla. Previo a esto, el perajorobinë ya ha abierto el espacio con waji y ha pedido permiso a los espirituales de lo celeste para que no lleguen los ainawi

¹⁸¹ Asociado a la caída del árbol.

en forma de enfermedad, pues el cuerpo, en el momento de la curación, va a estar abierto a una exterioridad espacial crítica.



Ilustración 14. El abuelo Malawo haciendo una limpieza.

Las curaciones se hacen en las horas de la mañana y preferiblemente hasta pasado el mediodía, hora en la que se considera que el sol comienza a perder fuerza y entra en el camino de la oscuridad (comienza a entrar el frescor y el frío de la noche). La ubicación del paciente configura un *axis mundi*, ya que su cuerpo traza una cruz entre el cielo diurno y el cielo nocturno que se hacen recíprocos en el cuerpo. Él se sienta con la mirada hacia el recorrido del sol este-oeste, y los brazos y el tronco describen la dirección norte-sur que indica la orientación de Kuemeini, la anaconda ancestral o el camino de lo celeste (Vía Láctea).

Este centramiento en la acción del perajorobinē

muestra una localización espacial absoluta en donde el espacio mundo es equilibrado de nuevo en el cuerpo del enfermo para que este renazca, «Una vez centrado, el ser humano puede recibir la energía vital [...] y con ello mantener o recuperar la salud» (López, 2010, p. 92). El centramiento en el cuerpo del enfermo es el acto de renacer, es decir, volver a tener fuerza del origen, centrando la voluntad en su cuerpo y recuperando su fuerza humana. Este sitio en su cuerpo se encuentra ubicado cuatro dedos abajo del ombligo, en donde hay una cruz.

La cruz en el cielo sikuani es *putsalani*, en donde está la cabeza de Kuemeini, que es la constelación de la tortuga rey o Putsanali o Cruz de Mayo (Crux Australis); de ahí arranca su extensión por el camino del cielo nocturno e indica en lo celeste la tumba de Matsuldudani (el dios Furnaminali para otros pueblos, desarrollado en el capítulo 3). Ella se ve completa en el cielo entre el 3 y el 4 de mayo y se une con la Tierra, época en que, después de entrar la fuerza del rayo (el dios Yamaxenē, señalado en el capítulo 3) y abrir la tierra, ingresan las lluvias. En la parte alta de las casas se ubica con waji una cruz, la cruz de mayo, hecha como presencia protectora de Matsuldudani (dios de la humanidad), y se pone en el techo interno de las casas para protegerlas del rayo, y que ni estas ni sus habitantes puedan ser destruidos (recuerdo de la historia de transformación de Kuemeini y Yamaxenē). La cruz en el cuerpo del paciente mantiene la unión entre lo material y lo

espiritual y es el centro de la voluntad. Entonces las sanaciones y limpiezas son el centramiento del mundo de lo humano con fuerza y bondad en el cuerpo. Cuando esto sucede, la persona tiene la capacidad y la voluntad de hacer y transformar el mundo por sí mismo y con intención de vida como pensamiento y acción en lo cotidiano.

Es un acto demiúrgico que retoma los saberes chamánicos de los Tsamanimonae en su primer acto sanador con los primeros seres de este mundo: a Tsawaliwali la ascienden sanándola de su estado caníbal, y al abuelo rayo Yamaxenë lo limpian de su rabia dándole nueva vida (v. capítulo 2). Su fuerza de voluntad es acción vital para recrear este mundo. Esta es la forma como enseñó el abuelo José Antonio Casulú. El *penajorobinë* habla con los dioses y le cuenta el propósito de la curación, como también a la persona que se encuentra en el tapi o silla. Agita la maraca o *tsitsito*¹⁸² invocando el aire y el aliento vital desde el amanecer alrededor del paciente, llamando al aire *buyo bujei bujei*, para que llegue en las alas de los pájaros y que sople suave, y con el waji va invocando a las fuerzas espirituales de la tierra para negociar y limpiar a la persona de la influencia de estos espirituales. El chamán va soplando poco a poco a la persona, siempre en partes vitales del cuerpo (lo que se conoce en las medicinas orientales como los canales energéticos) el corazón, las palmas de las manos y la coronilla, entre otras.

Después se le hace un canto para que tranquilice y endulce el cuerpo y el aliento del corazón *butu, butu cainarena cainarena*, todos ellos acompañados del sonido del *tsitsitto* (maraca) que hace que la fuerza del viento emanado en el waji tenga más potencia, y el soplo del chamán aliviane y tranquilice con fuerza el cuerpo sobre el cual se sopla. Entonces el corazón se refresca y aliviana. Cuando la persona tiene mucho malestar, es posible que el chamán tenga que llamar esa fuerza con más potencia y por eso se le sopla más duro o, en otro caso, se le succiona el lugar del dolor o se le insufla fuerza con el aliento vital del chamán, en diferentes partes del cuerpo. Cuando una persona está muy enferma, «se pide la ayuda de los espíritus poderosos, de los espíritus de lo celeste» (Gaitán, A., 2022). Todas las personas deben pasar por la limpieza antes de la danza para ir perdiendo densidad e ir entrando en levedad. La levedad no es un momento, sino un estado que se va adquiriendo mientras se aprende a sentir en esa sensación. Cuanto más se danza, más se limpia el cuerpo de su estado de pesadez producto del paso por este

¹⁸² Los instrumentos musicales son necesarios para entrar en el ECC, pues su ritmo constante y monótono actúa como estimulante de las zonas sensoriales y motoras del cerebro, que transmiten frecuencias que son impulsadas al cerebro por las vías nerviosas: se producen las ondas theta (EEG), que son las más efectivas para generar el estado de trance (Junquera, 1991, pp. 40-41).

mundo, con sus problemas y sus enfermedades, con sus tristezas y sus rabias, todas ellas, enfermedades del espíritu que hacen pesado el cuerpo. Adquirir la levedad es un estado que se logra después de disciplina en las dietas que permiten estar limpio, más claro y sabio, o es un estado de sabiduría en lo inconmensurable, instante en que se adquiere *nafafanaeta*.

4.6.4 Kuweiwi: canto que hace vibrar y amanecer la fuerza de Tsamanimonae

En el centro del liweisibo se ubica el cantor, quien es tocado en el sueño por Kuwei o Tsamani, «es un sujeto que, por poseer o no un determinado estatus de potencia, o por ser dominado por una potencia, tiene acceso a cierto aspectos y sectores de la realidad» (Bórmida, en Tomasini, 1995, p. 144). Los cantos aquí empleados no son solo para alegrar y divertir, sino sobre todo son cantos que alivianan y potencian fuerzas de la dimensión de lo celeste, por eso tienen una función numinosa. En esta dimensión, las palabras y la entonación adquieren el brillo del mundo sagrado, tienen esa vibración, esa fuerza y adquieren forma en la voz de los cantantes que los han aprendido o a quienes les han entregado en el sueño como forma de reminiscencia (anexo 10, sueños). Muchos de los cantos de la danza son fruto de ensoñaciones¹⁸³ cuando los tsamanimonae avisan que se debe volver a danzar, otros cantos son bajados en el momento de la danza o llegan cuando se está estudiando lo celeste.

Estos cantos están relacionados con eventos míticos y chamánicos pasados o presentes. Algunos cantos son transmitidos desde un pasado remoto y por eso forman parte de la historia antigua de los abuelos recientes, *perujukuweiwi*¹⁸⁴, que entregan *perujuliweisi*, historia antigua del tiempo de Kuwei. Otros son cantos de los cuales no se tiene recuerdo del chamán que lo poseía, pues son muy remotos, pero todavía queda un recuerdo, son de la época de salineiliweisi o la historia de los ancestros. En estos, está recreado el mito en su sentido de historia y como hilo fundamental del chamanismo, pues en los episodios del mito se encuentran acciones chamánicas. El cantor ingresa con detalle a los lugares celestes creados por los chamanes ancestrales y por eso su canto concentra la energía de ese otro mundo. El canto es la acción creativa continua, mientras que la danza recrea y concentra las fuerzas de ese mundo para hacerlas amanecer en este.

¹⁸³ Ensueño es «un orden espiritual natural y moral del cosmos [...]. El término no designa un estado onírico o irreal, sino un estado de realidad situado más allá de lo humano» (Caruana, 1997, p. 10).

¹⁸⁴ Los ancestros recientes recibieron el saber venido de Kuwei, es decir, el ordenamiento de este mundo dejado por Kuwei.



Ilustración 15. Oba Marta Gaitán (Wanalinae) conjurando el agua con canto.

Entonces hay unos cantos que dejaron los mismos dioses desde la creación del mundo, que son los Tsamanimonae. Hay unos cantos que también dejaron los abuelos, en caso, por ejemplo agüela Leyra y otros abuelos que también estaban enfocados en ese estudio espiritual. Y ahora hay estos cantos que me entregaron en este espacio de camino Tsamanimonae petaxünamuto, son unos cantos que, que me entregaron para abrir el espacio celestial. Ya poniendo este canto, abriendo el espacio celestial, ahí si ya nos enfoca (Estrada, 2021b).

La *perajorobiwa* Marta Gaitán aprendió con el abuelo José Antonio a la edad de 10 años. Durante un tiempo, abandonó el saber del yopo y se dedicó a ser profesora, hasta cuando se enfermó de los pulmones y no encontró curación en la medicina alelopática ni en la medicina tradicional. Un día se quiso morir y cuenta que:

Duré como seis años, algo así. Pero ya un día dije ¡ya! Yo ya no puedo más con esto porque ni los médicos ni nadie puede ayudarme con esto. Me sentía muy triste, mal. Y un día papá no estaba, papá se había ido, se vino por acá para Bogotá, a tratar. Entonces yo fui a la casa de mamá y le dije: —Mamá, buena tarde, yo estoy cansada con esto, yo ya me siento muy agotada y me da pena con ustedes, por eso ¡voy a matarme!

Entonces su mamá le respondió:

—No, no puedes pensar eso [...], yo voy a hablar con tu abuelo, yo sé que nos escucha, caminó el camino de la danza de los tsamanimonae, él tuvo un canto que los llamaba y yo voy a hablar también con los tsamanimonae, los dioses de nosotros, creo que hay algo que está bloquiando, como que te alejaste un poco del camino y entonces ellos van a dar la claridad para poder seguir hacia adelante (Gaitán, M., 2021a).

Al ser mediadora entre mundos, por su aprendizaje, esa noche le despuntó un sueño y un canto.

Esa noche me soñé algo que nunca me había soñado, un sueño diferente, sobre mí. Me soñé con un árbol gigante con ramas, pero esas ramas eran secas y ese árbol también era seco, pero a la vez tenía como vida, tenía como vida tenía como brazos, las ramas. Me agarró por acá, en los costados, en el sueño, y me apretó fuerte. Claro, era la enfermedad donde siempre comenzaba todo. Y comencé a rezar en el sueño el Ave María, el Credo, el Padrenuestro, pero nada, no le hizo nada, ni siquiera se alejó, ni siquiera me soltó, nada.

Al ver todo eso, que no hacía nada, entonces comencé a llamar a mi abuelo, llamé a mi abuelo que había fallecido. ¡Abuelo, ayúdeme, abuelo! No apareció. Y comencé a llamar a mi papá. ¡Papá, ayúdeme! Papá tampoco apareció, y ese árbol, entre más estaba apretando, ya como que la respiración, ya no podía respirar.

Al verme como sola, desesperada, entonces dije: «Bueno, yo me voy a curar, dejar esto acá, lo que pase pasará». Y cuando yo pensé eso en mi sueño, cuando apareció un señor, apareció. Y era el dios Tsamani, era el dios Tsamani. Era un señor, pero alrededor tenía luz, estaba así. Y en mi sueño me habló en idioma [en sikuni], me dijo: «Yo te voy a ayudar, tienes que creer, tener fe en mí como en ti, si quieres curarte. Te voy a dar un canto mío para que te puedas liberar, y comenzó a cantar y me dijo tienes que, digamos, como remedar, algo así. Y comenzó a cantar, en idioma, decía Tsamani, Tsamani, monae monae, monae. Yataju namuto namuto» (Gaitán, M., 2021a).

Los cantos entregados por los Tsamanimonae y transmitidos por los perojukuweiwi, y los creados por estos permiten, en su detalle, el estudio por parte de los cantantes para ir comprendiendo y profundizando en el saber dejado e integrado a estos y, a partir de la comparación o asociación con las historias tradicionales y la palabra de salinei liweisi, se va interpretando el tejido que los une. Con el uso de las plantas maestras, se van desplegando las capas de saber (textos densificados) inscritas en los cantos. Este cruce de diferentes mundos encuentra su resonancia desde la comunicación de niveles respectivos, acoplándose en el ritual. Los cantos tienen un carácter evocador y permiten profundizar en saberes que dan mayor sentido a la danza y posibilita recordar prácticas antiguas, por ejemplo, el uso de la miel para limpiar, atraer o endulzar.

Yo me ubico Ato es en los cantos que dejaron los tsamanimonae cuando dicen:

Pumuneruwayo bo, Pumunerubayo payapiba, payapiba
Nacatoyo caibeta bo, nacatoyo caibeta bo
Pitabayo danarra, pitabayo caibe ta

Yo encontré desde el origen este canto, entonces empecé a estudiar la parte que Pumunerruawa es parte de los Tsamanimonae, ya empecé a estudiar esta parte hasta aquella vez cuando llegó a este espacio Ato Elber aquí y encontramos que la portadora de esa parte de dulce es Pumunerruawa porque estudiamos más de fondo, Pumenaruawa es la que recibe danarra y ella es la que porta parte de dulce. Entonces Ato Jimillaly, entonces yo siempre, con el yopo y con los cantos, me concentro más en la parte de historia y entonces de ahí comienzo como a ubicar ordenadamente hasta el lugar donde están los seres espirituales (Estrada, 2021a).

Los cantos dejados por los Tsamanimonae y por los chamanes que pasaron por este mundo y que ahora están arriba se convierten en estados-potencia en el mundo eterno, se

materializan en el waji del chamán y del canto de la danza. El cantor, con el waji y mediante el trance que otorgan las plantas de saber, viaja y se encuentra con los seres míticos que son ese estado-potencia y que al cantor, en su conocimiento y diálogo con ellas, le va a permitir convocarlas en la danza. Por eso, estos waji abren puertas en el mundo de lo celeste, en espacios que existen allá, y se llaman para limpiar o fortalecer las cosas de esta tierra.

Está la puerta de laguna celestial, ¡sí! Entonces cuando hay pacientes o cuando vamos a trabajar por el agua, entonces nos muestra la puerta de laguna celestial. O también cuando vamos como a hacernos una limpieza espiritual, también ya nos enfocamos a esa laguna espiritual, *Pitaba Puka*. Hay otra puerta que nos enfoca en la abundancia, esa puerta más allá, está ese árbol espiritual Kaliwirinae que tiene toda la abundancia de fruta, de alimento. Entonces ya se enfoca allá a esa parte (Estrada, 2021a).

Los cantos, además, indican los movimientos de la danza como parte de eventos que se narran del mito —por ejemplo, un canto dice: «Tsamanimonae tajabariyo najiarata, la familia Tsamani giró mientras danzaban y se mecían»— y remiten a una acción chamánica de los tsamanimonae cuando viajan en hamaca hacia lo celeste. En ese instante se comienza a girar y a dar vueltas alrededor del espacio interno del libeisibo, trayendo a reminiscencia los que ellos hicieron en Unianto y alrededor de Kaliwirinae. También el canto dice «Tsamanimonae najiarata», es decir, se mecieron¹⁸⁵ y giraron sobre su propio eje, *tanajierarre*. Las personas de la danza comienzan a dar vuelta sobre su eje, algunas veces giran en el lugar y otras desplazándose alrededor del espacio y girando en su eje, como si estuvieran suspendidos o *rubena, ruka ruruka rubena*. También canta que los chamanes, como los dioses, levantan las manos, *panacobi yora* o *tanacopiarre*, y se levantan las manos. El canto va convocando *pacaesiro*, que es el instante original en su orden ancestral. En el centro del libeisibo están dos estantillos y en la parte de arriba, un loro. Estos significan la presencia de Kaliwirinae, el árbol de la abundancia, por donde nos conectamos al camino de los dioses. En medio de estos estantillos se ubica el cantor y alrededor de él se realiza la danza mientras este va cantando y generando «*Kaeliweisisane*, un solo pensamiento, una sola conexión» (Estrada, 2021). Eso es lo que destella en el canto.

¹⁸⁵ Pailabu: hamaca en la que viaja el chamán en los efectos del yopo. Cuando uno se mece en una hamaca, está suspendido y solo se ve el resplandor del cuerpo y del espíritu.

4.7 La danza Tsamanimonae, un encuentro con lo sublime

Al inicio, el chamán principal o perajorobinē abre el cielo con un waji, en donde se les pide permiso a las fuerzas espirituales de lo celeste y a los dioses. La puerta celestial se mantiene abierta para que los dioses ancestrales escuchen los propósitos y sirve para conectarse con esta dimensión. El abuelo Clemente Gaitán (2021b), hablando del mundo de lo celeste creado por los Tsamanimonae después de tumbar el Kaliwirinae, dice:

Dijeron, bueno, como el cielo ya se subió más p'arriba [...]. Todo lo que vemos acá y el cielo es igual. En este planeta tiene mar, tiene islas, tiene todo. Igual como tenemos acá, tiene el cielo. El cielo es todo. Pero allá hay divisiones, hay cosas que lo limitan, digamos, que lo dividen. Entonces son varios planetas, pero no este oxígeno, porque nosotros acá lo que consumimos y eso fermenta en la barriga, ¿sí? Y entonces cogemos un olor como dañado, digamos, y estas personas que están con eso no le permite allá en esa energía. Tampoco no hay oxígeno para un ser humano que consume, que fermenta en el cuerpo. Allá no le permite, allá tiene es que prepararse, por ejemplo, Tsamanimonae danzaron con su alimento, pero un día que ya no le entraba el alimento. Y luego dejaron, comieron solamente frutas, danzaron ¡con solo fruta! y ahí sí para poder irse.

Los tsamanimonae fueron creando saberes; cuando se separaron la Tierra y el cielo, ellos subieron a lo celeste y sembraron estos saberes en diferentes lugares de ese espacio, con la intención que tuvieron en este mundo de la Tierra. Por eso, son estados eternos con potencia del saber chamánico. La danza es dinámica, en ella interactúan —de forma fundamental y en función de los momentos de esta, como parte de un diálogo— los cantantes y los perajorobiwi. En este caso, van a estar interactuando como principal amu Clemente y el cantante, Leonel Estrada (su nombre espiritual es Lekonei). Previo a esto, el perajorobinē ha hablado con los dioses ancestrales y ha puesto fecha para la danza mayor y su respectivo propósito. El día de la danza y antes de iniciar, el abre el cielo y habla con los dioses para confirmar lo puesto en el cielo. Dentro del liweisibo se sahúma el espacio y a las personas con la resina de *tinei*, se inicia la consagración de los elementos rituales —el juipa, el yopo y el agua— y se procede al uso de las plantas maestras para la conexión.

El perajorobinē saluda a las personas, le pone waji al juipa y explica a los participantes las razones por las cuales se canta el juipa. Se le da a mascar a cada persona que participa, se espera 15 o 20 minutos a que la planta haga efecto, después se canta el yopo y se cuenta la historia mítica que hay contenida en el yopo. Se le da a cada persona en la mano izquierda y, en ese instante, el chamán sopla uno a uno a los participantes,

sentados en sus puestos dentro el liweisibo y alrededor, para que las personas reciban el aliento vital. Sopla a cada persona para, con su fuerza, protegerla y ayudarle a que se conecte. Se espera a que sientan la conexión para iniciar la danza. El perajorobinē les dice a los participantes que pueden pedir yopo y juipa las veces que quieran, «cuando su corazón sienta» (Gaitán, C., 2022a). La primera ingesta casi siempre da pesadez, y brota en el cuerpo de las personas el cansancio o los malestares con los que llegan, razón por la cual después de esto viene la limpia¹⁸⁶. Todo este ritual contenido en la limpieza busca proteger a las personas de las fuerzas ancestrales de este mundo que se pueden pegar, pues el cuerpo va a estar abierto y el espíritu viajando. El uso ritual de estas plantas maestras abre el camino de conexión con lo sagrado en la danza, en donde la vida misma se siente como un acto extasiático.

El ordenamiento que se presenta aquí se ha ido construyendo de manera colectiva desde la recuperación de la danza, en 2016; ato Leonel Estrada, el cantor, ha dejado señalados los momentos de esta. Sin embargo, la danza puede presentar diferentes ordenamientos mientras las intenciones de corazón y de pensamiento se mantengan; lo fundamental en el propósito de la danza es mantener un propósito limpio y seguir el camino de consejo de los dioses. Por ejemplo, el abuelo Clemente dice: «Con pocos cantos podemos mantener la conexión»; el abuelo José Antonio las hacía así: «se reunía con amigos y seguidores en el Vichada con un canto espiritual que le entregaron de Tsamanimonae, y con ese ponía un platoncito y alrededor de este danzaban y ya. Ahí la gente iba danzando y las enfermedades salían saltando como gusanos al agua. En las danzas se reunían muchos maestros, muchos chamanes y cada uno con su canto» (Gaitán, A., 2022b). Por eso, este ordenamiento nace como parte del reconocimiento de las necesidades comunes para toda la humanidad como una sola cultura. Al realizarse la danza en días seguidos, el ordenamiento diario puede variar.

El chamán principal abre la ceremonia enunciando el propósito general de esta y para la humanidad. Enseguida, se abre el portal celestial con los cantos de la danza; sobre estos, explica Lekonei: «Y ahora hay estos cantos que me entregaron en este espacio de camino, Tsamanimonae petaxünamuto, son unos cantos que, que me entregaron para abrir

¹⁸⁶ Forma parte del proceso para alivianarse. En la danza se pierde densidad que se siente en el cuerpo, fruto de la vida cotidiana. La pérdida de energía y la dieta dan paso al ingreso de energía vital de lo celeste en el cuerpo y alivianan a los sujetos para el trance. Mientras en los bailes se da un derroche de abundancia y se consumen alimentos, aquí el alimento se usa para recuperar fuerza. La dieta se basa en el consumo de alimentos livianos como caldos, frutas y agua. La danza pasa a las personas de un nivel mundano a un nivel sagrado como acto feliz, no de sacrificio. La limpia se realiza principalmente el primer día de la danza.

el espacio celestial. Ya poniendo este canto, abriendo el espacio celestial, ahí si ya nos enfoca» (Estrada, 2021b). A continuación, el cantante da las indicaciones y habla de los propósitos específicos de la danza, y algunas veces los asocia en función del calendario ecológico sikuani. En el waji de abrir el portal celestial, canta «Matacabi jeibita, matacabi jeibitabo, ya nube ne naci, ya nube nenacibo». En él se habla del amanecer y sus espirituales. Algunos cantos cambian en función de las señales que lleguen en cada instante, pues a lo largo de la misma, van sucediendo cosas que están relacionadas con los saberes chamánicos desde el origen¹⁸⁷. Los perojumonaes continuamente están leyendo los signos que emanan en situaciones dentro de la danza.

Después de abrir las puertas celestiales y de poner el propósito, Lekonei enfoca los cantos para ese día y a continuación, en lengua y con un waji, presenta o inscribe «un registro espiritual» (Estrada, L., 2021a) a las personas ante los dioses, dando su nombre y su apellido, que es su yahjti¹⁸⁸ o fuerzas de este mundo. Se le pide permiso al dios creador de este mundo, Kuwei, y de la humanidad, Matsuldudani, así como a Kaweinaruwa, para que abra (en el mito, ella abre el camino celestial) y se pide para que no sientan la fuerza de este mundo y se molesten: «Putanarre, putanarre, caquei, caquei», que calme con el resplandor del nuevo amanecer. Es un waji de permiso en forma de recitación o imploración, en donde se conversa con ellos desde la fuerza del amanecer:

Kuwei matacabine, Kuwei matacabine

Kuwei Matsuldudani, matacabine, Kuwei Matsuldudani matacabi ne

Kuwei nijatajune putananonrre, Kaweinaluwa putanabi, putanabi

Además, se les pide a las sustancias mágicas de lo celeste que no se molesten con la brisa o aire de este mundo, que calmen: «caquei, caquei». Cuando se cierran las imploraciones o los cantos, siempre se dice «¡ja!», que en lengua es una expresión de lo sagrado para señalar el acto de estar abierto para recibir. Enseguida se inicia la danza colectiva con un canto (hay varios) entregado de forma directa por los Tsamanimonaes. En este se cuenta, entre otras cosas, cómo los dioses crearon el camino de lo celeste y cómo este es el propio

¹⁸⁷ Sucesos que provocan una lectura de signos e indicios asociados al saber chamánico. Entra al liweisibo un colibrí, se le cae el tsitsito a un perajorobinē o uno de estos se enferma en los días de la danza. A una persona que participa en la danza le sucede algo como caer en medio de la danza y todo esto es un signo que puede modificar los cantos que se invocan.

¹⁸⁸ «La escatología Sikuani incluye un concepto de dos clases de almas o sustancias (sombra o doble), tanto para los hombres como para los animales: **peyati** y **pejumape**. **Peyati** es tanto la sombra como la forma visible de una persona, abandona el cuerpo durante el sueño y aparece en los sueños de los otros. La segunda alma, **pejumape**, se asocia al conocimiento y nociones de conciencia, siendo considerada como la verdadera alma. Esta última nunca abandona el cuerpo cuando está en vida y a la muerte sube al cielo hasta las estrellas, donde vive Kuwei y la familia Tsamani, donde gozará de la vida eterna sin necesidad de trabajar, bastando desear cualquier cosa para que inmediatamente se realice» (Baquero, 1987, p. 114).

camino, el camino verdadero o *pepo*. Se canta también cómo los Tsamanimonae le dieron resplandor a ese camino, y se pide que esa luz y esa fuerza, *itayotia runaina*, bajen y alumbren el camino para curar la confusión de la humanidad.

Jeeee Tsamanimonae bo, Tsamanimonae
Petajuyo namutua, petajuyo namutua
Narro, narro pobatsi bo
Narro, narro pobatsi...
Tsamanimonae, Tsamanimonae
Nakua jiwi yaniba, nakua jiwi yaniba bo (la gente que está en el mundo)
Tsamanimonaebo petaxuyo namuto...
Itayotia runaina...
Pepo pepo birrito, pepo pepo birito... ¡Ja! Caquei, caquei.

Cada persona danza con una maraca o tsitsito para seguir el canto, para que sirva de guía y herramienta, para ir abriendo el camino y para que impulse el propósito personal. Mientras se canta, los oficiantes y las personas que participan en la danza van tocando el tsitsito o maraca. A continuación, se realizan cantos de los abuelos antiguos, pues estos recogen la fuerza de los dioses y las vuelven un hacer. En estas historias se canta lo que ellos hicieron y transformaron para sus hermanos y ponen intención para que eso que se cuenta suceda. Por ejemplo, que un chamán está en la sabana y agarró el amanecer que contiene la fuerza de los Tsamanimonae, *Nija dono cainali*, que por eso y por ellos sentimos el frescor del rocío, que eso fue algo inesperado *ya iraicania*, pero que ese chamán y ese lugar se volvieron *tajune iratajuneicane*; el amanecer es un estado *tajune*, es decir un lugar o espacio en donde transita una fuerza. Somos el amanecer para todos y bajamos esa luz para alumbrar nuestro camino.

Nosotros, en este momento, somos como mensajeros. Ellos, Tsamanimonae *pitapeta*, algo así en sikuni, *pitapeta* es como elegir, usted, usted, usted, trabajen. Nosotros aquí estamos trabajando con los cantos por los niños, otros cantos por los abuelitos, otros cantos por los que ya se fueron, estamos nosotros trabajando ¡por la humanidad!, estamos trabajando por todo, ellos mismos nos utilizan a nosotros y en sikuni se dice *tajunae*. Nosotros somos *tajunae*, somos un lugar que ellos ponen la fuerza y con esa fuerza nosotros trabajamos, sanamos, liberando, curando, bueno, hacemos muchas cosa[s] aquí, en el espacio, pero nosotros somos *tajunae*, igualmente *tajunae* es este lugar. Por eso, nosotros consagramos a este lugar para que ellos también iluminen ahí, ellos pongan la fuerza aquí en el lugar *tajunae*, y nosotros somos *tajunae*, los portadores de yopo, los que están portando canto bueno. Para eso también nosotros tenemos que irnos sanando y tenemos que descubrir muchas cosas más. Eso es lo que ellos mismos nos ponen como esa misión, que estamos cumpliendo en este momento (Estrada, 2021b).

El canto pasa de describir los fenómenos de lo celeste venidos de lo eterno y comienza a relatar la alegría de los animales en el amanecer. En ese sentido, se desciende a este mundo y se describe su resplandor, su alegría. Se señala a la familia o agrupación de los animales, *dajita monae*, que sus espirituales cantan *ainawi racaniabo* y que todo eso se ve en el mundo de Kuwei, Matsuldudani. Ya estando en este mundo, se pasan a los cantos con propósitos específicos de ese día. Si se va a pedir por la abundancia, se hacen cantos de la Madre Tierra, invocando la fuerza de lo celeste, de lo femenino en Pumunerruawa. Se van abriendo esas puertas de *banacali* o frutas dulces, que están sembradas allá, y se sienten.

Pebuno matakawi irra, matakabi es el día, irra es el planeta. Todo está allá, pero no de este oxígeno, no de esta energía, es una cosa diferente. Todo está allá, es un alimento que no va a fermentar, que usted lo va a comer... ¡siente el olor no más! (Gaitán, C., 2022b).

Esa fuerza se invoca para que sane la tierra y haya alimentos en abundancia y limpios. En función de los días, se abre el espacio del agua celestial para que su esencia impregne de dulzura o del amanecer *matacabimerra*, es decir, limpie. Los cantantes y los perajorobiwi, también las personas que danzan, después de que se abren las puertas celestiales, son puentes, es decir, están en un estado *tajunae*, entre lo celeste y lo terreno, y en cualquier momento alguien puede bajar sustancias del cielo, como parte de los cantos y la danza. Dependiendo del día, se pide para poder materializar en este mundo las sustancias mágicas que hay en lo celeste, por ejemplo, *danarra*, que es el jugo celestial (maná celeste o ambrosía), se pide por bajar *yuno o mali* de lo celeste para mezclar con el yopo, o se busca bajar *malewa*, yopo de lo celeste, o *peiwawa*, tabaco celestial, para compartir entre todos y adquirir más rápido levedad, *nafafanaeta*. Para alcanzar este estado de liviandad, existen unos movimientos básicos en la danza; siempre se gira hacia la izquierda, pues es la conexión con el corazón. Se dan vueltas alrededor de los postes y del centro, cada uno a su ritmo; por eso, la canción dice *natoyorona* o también *naejeba*, que aquí se realiza alrededor del árbol primordial Kaliwirinae.

Se dan vueltas en círculo, pues se está ascendiendo a lo celeste en una escalera que caracolea o hace espiral. Al mismo tiempo, mientras se desplaza en círculo, se va dando vueltas sobre el mismo eje, *najiarata*. En la canción dice *tajabariyo najiarata*, «que nosotros comencemos a girar» y se comienza a girar, o también se usa la expresión *¡tanajierarre!*, ¡giremos! Cuando giran en su propio eje, son la conexión, el bejuco que sostiene al mundo celeste con lo terreno en el estado *piasauwi*. El corazón es como una

caracola o *kiwato*, entonces se está haciendo que el corazón retorne a ese instante esencial en donde la fuerza de lo celeste y lo terreno se integran en una totalidad. Con esa fuerza en el corazón, pero con su forma de este mundo y este tiempo, traen esas fuerzas de lo eterno que se invocan para renacer y conectar los mundos como puente o *tajune*. Entonces las personas se están meciendo y brillando, *jëanajëanajëibu (jinejinejei)*.

Aquí se usa el sentido de dos palabras: *binije* o *butuje*, brillar o relampaguear, y *bu*, hamaca o chinchorro. Cuando el chamán está meciéndose en la hamaca, en este movimiento solo se le ve resplandecer, *butubutuca* o *binibinije*, relampaguear. En la historia tradicional se cuenta que cuando los chamanes están sorbidos de yopo, viajan por el mundo celeste en un chinchorro. También, algunas personas giran en las puertas para que no entren y circulen las fuerzas de lo terreno, que pueden afectar a las personas, pero también y dependiendo de la puerta, para hacer que ingresen fuerzas de lo celeste. Con los pasos y la danza como parte del reordenamiento de este tiempo, se hace vibrar el corazón de la tierra para que ella se abra más y volver a conectar, desde el corazón de ella, nuestro corazón con el corazón de lo celeste hacia el mundo eterno. Con los pies en la tierra y el corazón en el cielo y con los pies en el cielo y el corazón en la tierra.

El cantor, con sus waji y con el apoyo del perajorobinë, mueve el espíritu de las personas hacia otra dimensión; los cantos y la fuerza del chamán que cuida permiten que el espíritu de las personas se mantenga en el trance. En el caso de los chamanes y de los cantores, ellos mueven su espíritu a conciencia. El trance está ligado a lo que se invoca con la palabra, el ritmo y la intensidad del canto y con el continuo uso de las plantas maestras. El espíritu de las personas, en cambio, se mueve gracias a los saberes del chamán, quien hace que el espíritu transite y se mantenga en esa dimensión, mientras que los cantos van sirviendo como puentes y ancla entre los mundos y, con su resonancia, el waji permite mantener conectado el espíritu con el cuerpo. Los waji de Tsamanimonae permiten a los danzantes acceder al trance a partir del resplandor de esa potencia en el canto y su vibración en el cantor. En este sentido, la danza va a permitir andar por el camino hacia lo celeste y con los cantos, el yopo y el juipa, se va sintiendo la fuerza que habita en cada espacio, hasta que después de mucho danzar las personas se sienten conectadas a *Tsamanibatsi* en esa dimensión. La danza Tsamanimonae petaxünamuto en sí es un estado chamánico que aspira al trance colectivo, pero en sus diferencias. Las personas sienten la presencia de seres y objetos sagrados de lo celeste en este mundo. Los chamanes, además de eso, están alivianándose y viajan a lo celeste mientras se preparan para subir en cuerpo y alma a ese espacio.

Durante todo ese tiempo, el cantor ha estado danzando en el centro, el perajorobinë ha estado materializando con sus gestos la narración de los cantos y, con las personas que acompañan, danzan dentro y alrededor del liweisibo. En los descansos se sorbe yopo, se masca capi y se toma agua. Estos saberes toman forma en la palabra hablada, en el diálogo y como parte de campos discursivos más amplios como el mito. En los momentos de descanso, el chamán principal cuenta las historias tradicionales que sostienen la danza para darle sentido al propósito chamánico de esta. En este relato, el perajorobinë actúa la historia haciendo énfasis en los elementos que apoyan el objetivo de la misma. Va haciendo palpables las acciones chamánicas inscritas en el mito como parte de estados-potencia¹⁸⁹ sembrados en lo celeste por los chamanes. Después de esto, Lekonei sigue cantando las historias tradicionales contadas en función de los propósitos situados en la danza y abriendo los espacios correspondientes a cada canto. En su performance, el perajorobinë les da sentido y presencialidad a los cantos, pues en su danza los presenta con fuerza histriónica y hace que las palabras tomen la forma que sus manos y su cuerpo expresan. En ese instante, amu Malabo o el abuelo Clemente Gaitán hacen su canto y por eso se abre otro espacio, en este caso, la ciudad celestial, *pitaba tomarra* ([ver video Malabo](#)).

Hay un camino y así, espiritualmente, se ve como si fuera una pantalla y hay un camino que conduce de aquí a una ciudad celestial, *pitaba tomarra*. Hay un camino que es luz, y a nosotros ya nos muestra en la danza una imagen, como si hubiera sido una película, un video, ya nos enfoca que estamos caminando en ese camino espiritual. Y ya más adelante ya nos muestra que hay unas estrellas iluminándonos en el camino. Más adelante los seres espirituales que están acompañándonos ahí en el canto y más allá nos muestra [que] nos están recibiendo los pájaros celestiales, diferentes aves celestiales. Hasta lo último ya nos ubica al lugar espacio celestial. En medio de la ciudad celestial hay un espacio en donde [a] nosotros nos reciben espiritualmente. Entonces ahí ya nos enfocamos con los seres espirituales Tsamanimonae, Libinei, Lekoneiwi, Pematonowi, las florecitas. Esos son los seres que nos reciben en ese lugar especial, *pitaba tajunae*. También se ve la luz de Kuwei, Matakabinë, el Dios Kuwei, Matsuldani, Kaweinaruwa, que representa ya las florecitas,

¹⁸⁹ Los estados eternos son procesos. En el saber del chamán y en los cantos, aparecen como verbos de proceso, es decir, están en un estado natural inefable, por ejemplo, refulgir, amanecer, destellar. Lo que hacen el chamán y el chamanismo es invocar esa potencia que está sembrada en su estado permanente y eterno y darle forma y fuerza para sus propósitos; es la misma situación que sucede con los cantos chamánicos de la danza. Estos brillan con esa fuerza aunque no estén asentados en el calor del cuerpo del chamán.

se ven en esa luz Kajuyali, la parte del occidente, bueno, todos esos seres ya empiezan a iluminar en ese espacio de arriba *Pitaba Tajune* y *Pitaba Tomarra* (Estrada, 2021b).

El canto del perajorobinë Clemente dice: «Este es el camino de los Tsamanimonae, ellos cantan y dan vueltas. Estamos [la gente o la humanidad] con Matsuldudani [el dios] en una ciudad que brilla, refulge. En ella amanece y recibimos el pensamiento cristalino, amaneciéndonos. Todos los seres vivos recibimos la palabra cristalina. ¡*Sua!* Que esto se realice» (Gaitán, C., 2016c). Él es un demiurgo que danza para hacer sentir los cantos venidos de lo eterno, ese lugar en donde las palabras o su imagen reposan en movimiento, es decir, vibran. El cuerpo del chamán habla e invoca la energía de ese mundo que está siendo percibida en el canto. Sus manos y su cuerpo indican el instante que se está atravesando como parte de una fuerza vital que se invoca¹⁹⁰.

Amu Clemente se pone de frente al oriente, al amanecer, sube las palmas de las manos hacia lo celeste para agradecer y traer esa fuerza cantada hacia los danzantes mientras el canto dice *pitaba*, recibamos. Entonces los danzantes ponen las manos en función de recibir a la altura de la cintura o del pecho con las palmas hacia arriba y mirando el amanecer. Todos estamos conmocionados y suspendidos, *ruka ruka rubena*, con la fuerza y la energía de Tsamanimonae petaxünamuto, con la vibración del canto de amu Malabo y el refrescamiento que propicia la laguna celestial. Entonces sentimos el aire fresco de lo celeste. ¡*Ja!*

Los cantos de cierre y la última parte de la danza son para agradecer y para impregnar alimentos con la fuerza de lo celeste. El último día se ofrece *dunutsirra*, jugo de piña hecho con almidón de yuca (en otras tradiciones se le dice caguana), alimento fresco de la Madre para endulzar la palabra y la vida. Esta ha sido consagrada en el último canto con el soplo del chamán y las palabras depositadas en el canto. Él, con su ser espiritual y en pensamiento, recorre y extrae lo más dulce de los cantos de los pájaros *barasui* y del dulce de las frutas, *banacali*, para impregnarlo con su soplo en este alimento. Se cierra el espacio. Se agradece a los dioses, amu Clemente dialoga con ellos, hace un canto para cerrar el espacio celestial y todo vuelve a empezar. La danza y lo que sucede en esta son manifestación de lo sagrado, pues en esta, como en la magia, se pretende conseguir un efecto, realizar un hecho. Esta es la última acción ritual de intercambio con las fuerzas de lo celeste, cuando todos tomamos el alimento de la Madre

¹⁹⁰ «Los gestos cercanos a la epifanía (manifestación de lo sagrado) en uno algunos gestos son capaces de evocar la epifanía de un poder sagrado o de un “misterio”» (Eliade, 1999, p. 51).

ancestral en forma de danarra y volvemos a vincularnos a este mundo aliviados y tranquilos para un nuevo amanecer y con el consejo y la fuerza de los Tsamanimonae.

4.8 Conclusión

La danza no es un acto de contemplación o complacencia. Se renuevan las historias de los dioses y se actualiza; la actualización consiste en la activación de la fuerza vital para hacer que sucedan cosas. Cuando se siente la entrada del aliento vital, esta sensación obedece a la fuerza del perajorobinë, pues hace que suceda. De la misma forma, hablar de sanar la Madre Tierra no es un acto de sincronidad y condescendencia con los discursos sobre el cuidado de la Tierra. Es que, adentro de su ser, las personas que participan hacen conciencia y sienten la vivificación de todas las cosas, pero va más allá: en el territorio y con la fuerza, comienzan a suceder cosas como lo comentado en el capítulo uno sobre acue Isabel. La palabra del perajorobinë es «la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas, es el movimiento de lo nombrado a lo real a través del tiempo» (Candre y Echeverri, 2008, p. 28); por eso es una afirmación sobre la verdad, pues es una palabra que nombra las cosas y les otorga poder para volverse hechos.

Este concepto designa la palabra verdadera y es depositada en el canasto del sabedor y con ella se busca que la palabra sea acto posible de ser visto, escuchado y sentido en sus dos sentidos, en la palabra que crece y se gesta en lo social como acción y ethos, y en la palabra que tiene la fuerza acumulada del origen y que se desborda como acción presencial. La magia aparece con un acto de sensibilidad y empatía con el otro, con lo otro. Por otra parte, existe una relación directa entre la historia mítica, la palabra chamánica y el performance o actuación del chamán, pues este sirve para darle sentido y evidencia al relato, pero en el chamanismo, dentro de la tradición oral viva, la palabra chamánica va más allá. Cuando desaparece el performance como acción pública, aparece el proceder pleno de la fuerza de la palabra integrada al cuerpo y a la fuerza del chamán, desaparece el principio de creencia y emerge la fuerza de voluntad convertida en palabra cierta y cosas reales. Por esto, el chamán y su palabra están en un umbral que atraviesan cuando quieren y que potencia las plantas maestras, el tabaco, el capi y el yopo para servir, para «hacer sentir-comprender y aprender» (Gaitán, C., 2022a).

Capítulo 5. Conclusiones finales

Estas conclusiones están divididas en diversos apartados. En el primero, se sugiere una definición de tradición oral acorde con los desarrollos del marco teórico inicial, en donde se situó la discusión sobre tradición oral y oralidad y sus desarrollos teóricos; aquí la definición se da en función de las posibles derivaciones de la tradición oral en uso, es decir, la experiencia vital colectiva que permita imaginar la importancia de estas tradiciones en la discusión académica y como posibilidad de pensar tradiciones muertas, pero, sobre todo, como proyección para definir nuevas formas de entender las tradiciones orales. En el segundo apartado, se muestra cómo se cristalizan las tradiciones orales como parte de mecanismos sociales presentados a lo largo de la tesis. En el tercer apartado, se sitúa la discusión sobre tradiciones orales y las consecuencias de su comprensión desde una tradición comunicativa diferente a la occidental. En el cuarto apartado, se presenta la relación entre palabra y cuerpo y en ella se ponen de manifiesto los conocimientos desarrollados por las tradiciones orales vivas, que tienen siglos de transmisión y de refrendación y que en el mundo científico son temas de investigaciones recientes. En el quinto apartado, se señala la importancia de pensar el problema de la lengua-cultura-pensamiento desde la perspectiva aquí sugerida. Ese último capítulo es una invitación a ver el mundo desde esos otros lugares de conocimiento. No hay duda de que estas conclusiones son en su prospectiva una tesis nueva y que lo expuesto aquí deja un campo de comprensión básico sobre las mismas. A lo largo del trabajo se busca mostrar una tradición viva y activa.

5.1 El concepto de tradición oral

Estas conclusiones tienen como finalidad proyectar un marco teórico sobre la tradición oral, teniendo en cuenta que casi todos los estudios de mayor relevancia que se han realizado sobre la oralidad se fundamentan en tradiciones orales muertas o tradiciones en donde la movilidad discursiva de la narración es mínima, por la necesidad de fijar las historias como parte de una identidad estatal o local. Al situarse la oralidad en la «transmisión verbal, que tiene como consecuencia que la tradición es una cadena de testimonios» (Vansina, 1968, p. 33), más que en la estructuración de los conocimientos y los contenidos dentro de la tradición, los estudios hechos al respecto se detienen en la sincronidad de la oralidad, pero no en los procesos o en la manera como sus contenidos

fruto de la cadena de testimonios se conservan, se transforman y se actualizan en el ahora y en diferentes tiempos.

La oralidad es la realización de un evento comunicativo de forma oral, constituido por cadenas de testimonio que se desarrollan entre hablantes y oyentes, ya sea con uno o varios integrantes, dependiendo de la situación comunicativa, que se encargan de transmitir contenidos elaborados y estructurados en un pasado remoto o reciente, y se sitúan como expresión de una identidad cultural. La forma y los géneros verbales de transmisión de esos conocimientos o contenidos se materializan en los denominados acervos de la cultura (refranes, adivinanzas, cantos, poemas, décimas, coplas, mitos, cuentos y leyendas, juegos y rituales, comidas y tecnología), que son textos comunicativos (orales, escritos, visuales, corporales y experienciales), por lo que toman su estilo en función de la tradición comunicativa que los crea. Así, la oralidad es el eslabón mediante el cual la tradición se hace consciente en el presente.

La tradición oral es el acervo de conocimientos intelectuales, materiales y espirituales de una comunidad o un colectivo, transmitidos de generación en generación por la palabra oral, mantenidos por la transmisión directa o indirecta y que se conservan en los repertorios verbales, cotidianos, artísticos, estéticos, literarios, espirituales y en sus saberes prácticos. Su pervivencia se da a partir de la articulación de diferentes códigos, lenguajes y registros en la cultura material e inmaterial, y de esta manera...

el barrido vertical y diacrónico del conocimiento cultural transmite y conserva el material durante siglos, mientras que la tradición horizontal y sincrónica en la pequeña unidad social existe en la memoria de una persona, o en la transmisión de conocimientos, una técnica, una canción o una costumbre (McKean, 2003, p. 49).

Los repertorios verbales son campos de saber y conocimiento que amalgaman los contenidos explícitos de la tradición pensada y del sentimiento espiritual de una cultura, mientras que la cultura practicada o saberes implícitos acompañan la tradición como parte del proceso de activación refleja de estos conocimientos. En esta perspectiva, la tradición, como un acumulado semiótico de signos, indicios y significados, surge de la combinación entre los saberes conscientes de transmisión con la palabra y su coexistencia, al igual que la sucesión en hábitos manifiestos en el cuerpo y como parte de saberes prácticos, saberes técnicos especializados, relaciones, trabajo y objetos materiales. Todos ellos apoyan la rememoración.

Para ayudar a recordar las tradiciones, a veces se hacía uso de objetos materiales que se transmitían de una generación a la siguiente, que tenían adheridos ciertos recuerdos que facilitaban la rememoración de la tradición. En otros casos, un tipo de la tradición que quedó firmemente grabada en los recuerdos se utilizó para asociar con ella otra tradición más fácilmente olvidada. Ambos son instancias de dispositivos mnemotécnicos (Vansina, 2006, p. 36).

Aquí, lo tradicional se refiere a sociedades no tecnificadas de forma industrial y que mantienen unas formas de apropiación de la naturaleza que involucran prácticas de uso y manejo sustentable de los ecosistemas locales y saberes alrededor del aprovechamiento de los mismos. Estas formas de apropiación y generación de conocimientos son consolidadas y validadas durante siglos, y sus múltiples formas de expresión y realización definen unos legados culturales que son guardados en la tradición oral. Su transmisión obedece a formas de densificación, sedimentación y acumulación histórica de la vivencia individual y la experiencia colectiva. Este proceso de decantación se realiza en contenidos o conocimientos dinámicos y holísticos, no lineales, fruto del aprendizaje en la interrelación continua y el contraste pretérito con las experiencias colectivas de otros grupos humanos u otros seres vivos. Esto permite mejorar los saberes y, por ende, actualizar los contenidos heredados en su contexto específico. La manutención de estas prácticas de saber permite mantener los equilibrios entre los mundos en donde se articulan sus creencias, conocimientos y prácticas.

De allí, la tradición es la transmisión de las experiencias de largo aliento que se consolidan en contenidos legados de generación en generación y se densifican como conocimientos, utilizando diferentes medios, géneros y formas discursivas para ser transmitidos, interpretados y entendidos. Estos conocimientos, fruto de las adaptaciones culturales a diferentes situaciones (naturales y culturales) han sido reflexionados, sistematizados, profundizados y, dentro de las lógicas y discursos de la tradición, se expresan como abstracciones de la cultura.

Los conocimientos tradicionales tienen su razón de ser en función de otros dos contextos: la producción y la creencia (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). A ellas habría que agregar la imaginación, como un acto previo a la construcción del conocimiento. Cabe aclarar que lo tradicional incluye los valores, las creencias, las costumbres, las diferentes formas de expresión humana, particularmente aquellas que se transmiten por vía oral y están en concordancia con la cultura. Hablar de tradición implica identidad y sentimiento de pertenencia a un contexto socioambiental determinado (Alarcón, 2019, p. 79).

Las tradiciones orales, por su parte, hacen referencia al canal o medio que se usa para la transmisión de saberes y conocimientos, y también a los mecanismos o el proceso por medio del cual un grupo humano guarda, acumula, contrasta y fija certidumbres sobre sus conocimientos. Este proceso de transmisión-conservación dentro de la tradición oral se debe entender de forma circular y espiralada, pues obedece a las formas de concepción del tiempo dentro de la cultura, ligados a la ley de origen y al mito. De la misma manera, el mecanismo de decantación de contenidos se perfecciona en las estrategias internas de socialización de la cultura que permite la reflexión sobre los contenidos y la fijación de los cambios. Para este fin se apoya, aparte de la lengua, en diferentes sistemas de inscripción y en la práctica de socialización, lo que posibilita fijar información, recordar eventos o guardar saberes:

La tradición oral se apoya en referentes materiales como son los geográficos, los elementos tecnológicos, las constelaciones del zodiaco, los diseños y símbolos en la cestería y demás artefactos, referentes que constituyen una escritura y a la vez una confirmación de los relatos orales (Ortiz, 2002, p. 96).

Los repertorios verbales son la evidencia del trabajo intelectual individual, familiar y colectivo, así como del contraste del saber con otros grupos humanos, y designa la relación directa con la naturaleza, expresando esta relación, no simbolizándola.

Estas claridades son importantes porque permiten identificar la tradición oral como un campo de saber independiente, dinámico y autónomo, que requiere una comprensión compleja e interdisciplinar en donde su ubicación epistémica y cosmovisional es fundamental para entenderla plenamente. Cuando se habla de un campo de saber y conocimiento independientes, se afirma que no dependen de otros sistemas o medios de comunicación para ser pensados. Son dinámicos, pues al estar renovándose continuamente y corresponder con una temporalidad cíclica y espiralada, las características sincrónicas venidas de la transmisión de generación en generación varían y se actualizan en función del contexto y las situaciones en donde se exprese. A su vez, son autónomos, pues al ser tomados como un lugar epistémico, definen unas relaciones de poder-saber, donde los sujetos tienen la posibilidad de posicionar su propio lugar de enunciación sobre estos conocimientos.

5.2 La cristalización de las tradiciones orales vivas

A lo largo de esta tesis, se ha pretendido mostrar la forma en que las tradiciones orales fijan contenidos y conocimientos que se manifiestan en textos¹⁹¹ y, en ese sentido, el modo en que la tradición que se ha condensado¹⁹² a lo largo del (macro) tiempo registra sus evidencias en los saberes concretos y dentro de la tradición oral. Se considera que mostrar la fijación de contenidos y su consolidación en conocimientos a lo largo del tiempo da cuenta de un lugar epistémico *otro*, que en sus particularidades, permite mostrar evidencias de la certidumbre de estos conocimientos¹⁹³. El concepto de condensación se entiende como la concreción de la experiencia en diferentes formas textuales que configuran unidades temáticas sobre las cuales se va densificando la tradición y la hacen latente. Esta resulta de la experiencia acumulada de las relaciones con los ecosistemas locales, las relaciones espaciales y las interrelaciones entre seres (entre ellos, los humanos) y mundos, de manera que se van desarrollando unidades temáticas entendidas como un «conjunto de elementos con ciertas relaciones significativas» (Oudijk, 2008, p. 126).

Es importante señalar que estas relaciones están determinadas por las cosmovisiones, y que no son un apéndice de la tradición, pues, como lugar epistémico, orientan y definen la comprensión e interpretación de los contenidos y de los conocimientos culturalmente creados. La comprensión epistémica venida de las concepciones culturales posibilita asociar elementos que pueden ser dispares (para la lógica colonial) en una misma narración, (no hay linealidad en la narrativa) y determinan las formas en que se van densificando los saberes dentro de la tradición. Esta condensación se realiza a partir de espacios de socialización en donde la misma tradición y sus narrativas son exteriorizadas, es decir, son revisadas por los mismos sujetos de forma crítica, en contraste con otras experiencias u otras tradiciones, para poderlas actualizar e innovar sobre ellas. En esa revisión, y para el caso específico de la tradición que se presenta, el papel del chamanismo y de las técnicas extasiáticas acompañadas de las plantas maestras son fundamentales. El uso de estas, de forma ritual, permite a la tradición *un afuera* para vivir de forma intensa la experiencia y, en el estudio, producir nuevo conocimiento. Para entender esta reflexión, se sugiere revisar el capítulo 4.

¹⁹¹ En la teoría sobre texto, esta tesis se ha valido de los desarrollos realizados por la escuela rusa de Tartu desde perspectivas semióticas, más que semiológicas.

¹⁹² El proceso de condensación suele tener lugar cuando un gas es enfriado hasta su punto de rocío.

¹⁹³ Sobre el lugar epistémico de estas tradiciones orales y de los conocimientos tradicionales, el apartado metodológico realiza las respectivas aclaraciones.

El concepto de *densificación* nace de la idea de la sedimentación de vestigios de la experiencia reflexionada y contada por un medio oral de generación en generación, como también se debe a determinados procesos y a la experiencia que han permitido ir consolidando la tradición. Todo ello toma la forma de palimpsestos o capas de saber que se superponen y condensan, y que con el paso del tiempo se van convirtiendo en textos fijos o van configurando símbolos culturales que, dentro de una tradición viva y activa, se vuelven dinámicos y se enuncian asociados al contexto. En ellos van quedando vestigios de la experiencia común de un tiempo específico y de procesos de crisis vividos por el colectivo. Para su definición, se apoyan en otros signos no lingüísticos, materiales e inmateriales, que aquí se denominan sistemas de inscripción, que sirven de detonadores de la memoria. En el caso de las tradiciones chamánicas de la selva y los llanos, por su concepción del mundo y su lugar epistémico, estos sistemas son autónomos, poseen vida propia y en ellos, la constitución de los contenidos y su refracción en la oralidad se realizan de manera compleja e interrelacional.

No se dan esferas cognitivas prioritarias y otras menores y subordinadas, sino una relación biunívoca entre conceptos. En el pensamiento occidental, la sucesión desde categorías universales a otras particulares (ser viviente-animal-mamífero-venado) se debe al aislamiento de las unidades cognitivas operado por la escritura, para poder descontextualizar y reproducir en distintos canales comunicativos. Las sociedades escriturales, entonces, articulan la representación del mundo en conceptos autónomos y ordenados jerárquicamente, más allá de la relación con el contexto vital que lo justifica (Craveri, 2017, p. 99).

Este proceso de densificación es descrito en los tres primeros capítulos. Para la comprensión del entretejido de las capas o estratos de saber, fue necesaria la revisión histórica y el cruce continuo con las prácticas vivas, pues «estas prácticas y relaciones conllevan reservas tácitas de conocimiento y contornos cambiantes de significado, de modo que el conjunto en su totalidad define la cultura» (Dube, 2007, p. 606). El interés es mostrar el proceso que los productos, a partir del rastreo de indicios de los saberes, las prácticas y sus usos en el pasado, y cotejarlos con los datos de la comprensión antropológica de estos saberes en el presente. De alguna forma, es una búsqueda de vestigios subyacentes de las prácticas y saberes del pasado en los usos del presente a partir de indicios. Estas prácticas y estos saberes fueron usados como parte del proceso hermenéutico de comprensión de la condensación y densificación de los contenidos.

El proceso de decantación consiste en seleccionar signos, clasificarlos y definirlos como parte de una narración. En esta se van fijando repertorios verbales, en donde los tiempos encajan y se movilizan como un eterno retorno, «múltiples presentes se sobreponen a los pasados que buscan representar, transmitidos a través de una cuidadosa selección de palabras e imágenes que ayudan a los narradores a recordar por qué son importantes» (Rappaport, 2005, p. 18). Son el ordenamiento de acontecimientos fundamentales de la experiencia colectiva que, con el paso del tiempo, pierde su contexto de enunciación y se vuelve conocimiento y contenidos abstractos. Estos conocimientos y estos contenidos le dan consistencia a la cultura y se recrean y revitalizan en los rituales sociales, que sirven como fijadores de memoria.

El ritual consiste en una operación integrada por actos diferentes, definidos con precisión, que han de producirse en el orden «establecido». Por necesidades de la narración, el proceso tiene que describirse en pretérito. Pero la serie hace pensar en un procedimiento cuidadosamente generalizado, para que resulte fácil de imitar. Es un trozo de conocimiento que se conserva. En las culturas orales se consideraba necesario que la preservación de tales procedimientos se atuviera a un ritual. Su memorización y observancia entraban quizá en el ámbito de los especialistas —de los sacerdotes y hombres santos—, pero no por ello se dejaban de difundir sus líneas generales entre todos los componentes de la sociedad, por mediación de la épica en su conjunto (Havelock, 1986, p. 87).

En la tradición oral, el mediador de mundos o autoridad cultural, por su experiencia, juega un papel fundamental, pues al ser quien sabe guiar y tiene la experiencia, como también la vivencia de la tradición y de su trasmisión, define y determina las formas como se condensan los textos o como estos vuelven a su dinamismo inicial en la palabra. Su función es otorgarles presente y darles brillo para que se desplieguen como campos de saber en la comunidad, en función del contexto. Es evidente la importancia del chamanismo en pueblos con tradiciones orales vivas, pues las prácticas extasiáticas permiten comprender la vida en su dimensión total y, con esto, afinar la cultura, estudiarla, pensarla y sentirla desde la espiritualidad propia. Es importante señalar que el chamán es un transgresor de la cultura, dado que comprende sus equilibrios por fuera de los límites territoriales y culturales y piensa la humanidad como comunidad integrada e interrelacionada con todos los seres habitantes de la Madre Tierra. Por esto, el chamán no es solo el soporte de la cultura y la identidad, sino que es fundamentalmente un transgresor de la cultura.

Cuando se habla de una cultura chamánica, el chamán como autoridad es solo un signo de ese tiempo, por eso despliega la tradición oral en su función constitutiva de la cultura y en su finalidad dinámica, es decir, como parte de un proceso de cambio en donde se va a gestar una nueva forma de *decir* o una oralidad, pues «la oralidad es también una forma de juicio, en ella se deciden procesos de juicio, de diferenciación. La oralidad no simplemente transmite contenidos, también los procesa, los diferencia, los discierne» (Fornet-Betancourt, 2004, p. 38). En ese sentido, le da nuevo brillo a la tradición, es decir, la actualiza. Esa experiencia de lo humano en sus diferentes formas se expresa en la lengua y preferentemente en la palabra hablada como parte de un saber acumulado que se enuncia como tradición en la palabra, y es la forma de ordenarse y equilibrarse con el mundo y otorgarle significado a la vida, señalando las normas que guían el comportamiento humano en las diferentes formas de existir. Esto es lo que configura el núcleo duro de la cultura y que es mantenido como campo de saber, de experimentación, de afirmación y de negociación de la identidad y la cultura. Los desarrollos de esto se encuentran en el capítulo 4.

5.3 Las tradiciones comunicativas, la lengua y la tradición oral

Ya situada la tradición oral como campo de conocimiento, a partir de los contenidos acumulados y transmitidos de generación en generación, es importante dar claridad sobre la lengua propia y la tradición comunicativa de cada cultura en función de la consolidación y la transmisión de los contenidos, expresados en los géneros o repertorios verbales de cada lengua. La lengua, como los repertorios verbales, constituye un vasto acumulado de la experiencia humana y sus diferentes relaciones de la supervivencia, de los procesos de adaptación y de la inventiva humana. En ella, la tradición comunicativa determina a qué cosas se les pone mayor énfasis, y esto se ve reflejado en la forma como los contenidos toman sentido en el proceso comunicativo.

En las lenguas indígenas, los repertorios verbales son un contenedor de saberes, ya que las lenguas, como sistema integral con el ecosistema, expresan en los repertorios las interrelaciones con los entornos locales. Por eso, en el significado y el significante de la lengua se expresa el contenido de esos saberes, pues involucran valores, categorías, clasificaciones y relaciones de domesticación del paisaje y sus ambientes naturales. También involucran categorías de selección, de hibridación o de clasificación de diferencias y usos de plantas o animales, y, en ese sentido, construyen unas

particularidades de actuación en el entorno en donde cumplen una función ecosistemática. Por lo anterior, en las lenguas indígenas difícilmente existen nominaciones que aglutinan especies de forma general, por ejemplo, decir *las abejas*, pues cuando se nombra, siempre se involucra una especificidad de comportamientos, saberes y prácticas, es decir, unas características particulares de una variedad. Estas características específicas son invocadas y rememoradas en los cantos o en las historias.

Un ejemplo de esto en la cultura sikuani es el siguiente: el tsitisi es un colibrí pequeño y de múltiples colores que vuela rápido, por tal motivo, es difícil de atrapar; es diferente al tsitsibarü, un colibrí más grande y oscuro. En esa vía, los dos pueden ser invocados por el chamán en los cantos de curación para diferentes cosas. Por otra parte, existe un canto sikuani para endulzar la enfermedad, en donde se llama a *Banajuli*, que es el espiritual de la miel o el abuelo dueño de la miel, y con él se nombra a diferentes especies de abejas meliponas propias de nuestro continente. Su característica fundamental es que no tiene aguijón, las celdas de su colmena suelen ser espiraladas y tienen poca movilidad en su entorno. Entre ellas se nombra a *meneyabepeni*, unas abejas negritas; *etsumayabepeni*, que es negra y hace su nido pegado a los palos (a cierto tipo de árbol); *mapalayabepeni*, que es amarilla con rayas negras y hace su nido dentro de un palo, y su miel es más dulce; *taniayabepeni*, que es amarilla, hace un hueco en la tierra y en ese lugar construye su colmena; y *macuweiyabepeni*, de color cenizo y hace hueco en un palo (Gaitán, C., 2022).

Todas ellas son de tamaño diferente; eligen los sitios de su colmena en ecosistemas específicos porque dentro de ellos cumplen unas funciones particulares, y sus productos, ya sea la miel, la cera o el polen, tienen características y funciones diferentes. Su mayor producción se realiza en el mes de verano (de enero a marzo), pero cada una en diferentes momentos. En algunas ocasiones, en cantos de otras tradiciones y por el tipo de especificidad de conocimientos que desarrollan estos pueblos, además se nombran los tipos de floración en donde se alimentan y los tipos de polinización con los cuales están relacionados¹⁹⁴. En otros cantos se nombran los espirituales de plantas para curar enfermedades. Aunque no necesariamente en el canto se nombren sus beneficios, en los sikuanis su nominación invoca en la voz del *perajorobinë* o chamán, esa fuerza sanadora inmanente, pues «a nosotros nos dejaron los dioses tomar esa fuerza de las

¹⁹⁴ El pueblo indígena uwa, que se ubica en la montaña sagrada del Cocuy (Santander, Boyacá y Arauca), tiene un ritual de ordenamiento de las abejas. En los cantos de este ritual se hacen específicos estos saberes. Ellos también sorben yopo, y antiguo, en la zona de Arauca, tuvieron contacto con los pueblos sikuanis.

cosas» (Gaitán, C., 2022). Es importante reiterar que estos saberes contenidos en la lengua y sus repertorios son especialidades de conocimientos en su relación con el entorno natural y social, y la comprensión de estos depende de los especialistas, principalmente del chamán.

La comunicación, más que un intercambio de mensajes, es una construcción de sentidos capaces de abrir formas diferentes de entender y entendernos. La polivalencia y movilidad de las lenguas indígenas, en los contextos específicos de su uso y al ser aglutinantes, permiten complejizar los referentes o contenidos de saber ya señalados; en ese sentido, dice Cusicanqui (2018, p. 128) que «la naturaleza de las lenguas aglutinantes basadas en raíces, a la que se añade combinatoriamente múltiples sufijos, le permite al hablante cubrir un campo semántico muy vasto». Estos sufijos, agregados a un sustantivo en el marco de una narración, intensifican, transforman y transmutan el significado inicial de las palabras y las temáticas de una narración y la complejizan. Permiten entender sus asociaciones y propiedades y en ese sentido, es un conocimiento vivo en las cosas que se van desenvolviendo. Estas partículas, dentro del repertorio verbal de una tradición oral y de su oralidad específica, devienen en secuencias de asociaciones visuales, analogías y metáforas. Todas ellas son cosas-conceptos o conceptos-vida¹⁹⁵ que posibilitan la diversificación y profundización de lo narrado. La metáfora es una noción que viene del alfabetismo; en las lenguas indígenas estas «metáforas» se pueden definir como conceptos-vida y se constituyen como realidades que mutan continuamente. Estas forman parte de la memoria colectiva y corresponden a la reminiscencia de la experiencia de vida en prácticas sociales y culturales sobre el territorio; están reflejadas o se desenvuelven en unidades temáticas visualizadas dentro del relato como parte de un proceso de ritualización. Cuando se usan estos conceptos-vida, las personas que escuchan reconstruyen la noción compleja de lo que están visualizando en la invocación de la experiencia en sus múltiples relaciones.

La polivalencia de estas partículas en su potencial semántico a lo largo de un texto oral crea un estado de ampliación de los sentidos en lo narrado. Un ejemplo en la lengua sikuani es la palabra *liweisi*, que significa pensamiento, pero específicamente se debe entender como una vivencia en donde se piensa y se siente con el corazón. El pensamiento debe tener un fundamento e intención para su acción. Los sufijos que se le agregan al sustantivo principal matizan el significado y sus relaciones. Si a esta palabra se le agrega

¹⁹⁵ Propuesto por Leidy Marcela Bravo (2015, p. 63) en su tesis de maestría: «los conocimientos profundos no pueden ir escritos en el papel, pues ellos se escriben en la vida».

la partícula *bo* en su implicancia de encerramiento tenemos *liweisibo*, la casa en donde se piensa bien, con corazón. Por esa razón, se encierra en términos de redondez y de circularidad espiralada. La espiral tiene un centro de donde sale el fundamento y por eso, el corazón es una caracola (ver metodología). Ella remite al origen primordial de todas las cosas, es una fuerza de donde procede lo vital y lo vivo, y eso es el pensamiento. Si a *liweisi* se le agrega la partícula *rra* (partícula que proviene de *merra*, agua), entonces tenemos la palabra-pensamiento cristalino *liweisirra*. Si a *liweisi* se le agrega *bo* y *rra*, se tiene la casa del pensamiento cristalino. Esto les da polivalencia a los significados, y los sentidos en la lengua y en su indexicabilidad dentro de la narración van permitiendo un mayor nivel de profundización, emoción y sensibilidad. La palabra contada es un acontecimiento que se siente en el cuerpo, pues cuando es narrada no representa, sino que es la reminiscencia de una experiencia vivida y por eso la presenta y escenifica.

En un ritual chamánico y con el uso de plantas maestras, la palabra contada se percibe como imagen y se multiplica tomando una forma sinestésica. En las visiones producto de la ingesta de plantas visionarias, las palabras son imágenes narradas, es decir, narración viva y vivida y se expanden a una exterioridad que en lo narrado toma formas multidimensionales. Los sonidos, el espacio, la vibración de la voz y el ritmo de esta permiten que el relato entre en una nueva dimensión, la dimensión de lo real en esos otros mundos, como experiencia sensorial. Desde esta la palabra mágica del chamán y el uso de plantas maestras, se intensifican los cantos, que son narraciones y experiencias sensitivas, auditivas, visuales y táctiles (ver capítulo 4). Muchas imágenes en el chamanismo son reminiscencia en movimiento de escenas que se repiten y que evocan un instante chamánico, por eso, cuando aparecen en una narración, invocan sus secuencias significativas de imágenes-escenas; es el caso de la secuencia de tsamani-colibrí, que aparece en múltiples narraciones, cuyo recuerdo involucra la acción chamánica. Son unidades temáticas ampliadas como secuencias complejas del mundo de la vida. Una imagen entonces no representa un objeto, ella es en función de sus múltiples relaciones icónicas culturales y ambientales.

La narración entendida dentro de la cosmovisión proyecta la posibilidad de transformación continua y de devenir de esas asociaciones, pues lo contado es potencia vital, venida del primer tiempo, en donde no existían diferencias entre humanos y los otros seres. Por eso, haber escuchado las historias múltiples veces determina las posibles relaciones por evocar y las imágenes-movimiento fijadas. La figura de los dioses representa siempre una *pluralidad potencial* de acontecimientos y situaciones por

desarrollar e «indican uma organização interna própria de um sistema de representações que se basei em un criterio único» (Severi y Lagrou, 2013, pos.750). El juego de complementariedad entre proyección y percepción hace que la narración sea dinámica.

De la misma forma, en la narración, a diferencia de la escritura, todos los seres que se nombran están vivos: al decir que la palabra es una *exterioridad* porque continuamente se está invocando, está en su vivencia y experiencia como existencia plena, pues son seres que dejaron sus huellas como espíritu o son espirituales que habitan en los mundos. Entonces lo contado o cantado, como repertorio verbal, adquiere un lugar epistémico para ser sentido. Por eso, una palabra en la voz de un chamán puede ser disparador de emociones y de recuerdos, ya que este y sus narraciones vinculan a los sujetos con el lado invisible del cosmos, que son otros mundos o dimensiones. Entonces lo transmitido como mensajes condensados se proyecta sobre sistemas mnemotécnicos que sirven como redes icónicas; se les ha denominado imagen movimiento, pues remiten a lo narrado como una secuencia de imágenes que se proyectan como una película a partir de la sinestesia provocada por las plantas maestras.

El papel de estas es fundamental, pues desembocan en la visualización narrada de la imagen del instante mítico en los cantos y en la performatividad del chamán en su narración y en su acción chamánica. Es una sensación y un sentimiento de la palabra que vibra en la fuerza del chamán. Los contenidos se condensan y transmiten en tradiciones comunicativas culturalmente situadas. En ellas, tanto quien habla como quien escucha han participado en un proceso de formación cotidiana para vivir y aprender a escuchar, y con ello aprenden a *decir*. En las tradiciones orales indígenas, sentir bien, aprender de forma armónica y sentar el conocimiento es el fundamento de la vida; el proceso de escuchar la experiencia de los mayores y sus historias es fundamental, y los contenidos forman parte no solo del discurso, sino sobre todo le dan forma al sentimiento colectivo:

Cuando éramos pequeños, nosotros nos sentábamos alrededor de nuestros abuelos y los íbamos despiojando, le íbamos quitando cosas que se les pegaban en los pies o en las manos o en el cuerpo, y esta era nuestra manera de endulzarlos y consentirlos para que nos contaran las historias (Gaitán, C., 2022).

Las tradiciones orales compiladas han tenido como contexto de explicación la comunicación en Occidente, es decir, su interpretación se ha realizado bajo la experiencia de la tradición comunicativa de la sociedad occidental, en ella:

Para Casmir (1993, 409), durante siglos, los modelos de la comunicación occidentales han estado basados en cuatro conceptos fundamentales que inicialmente emergen del pensamiento griego. En primer lugar, estaría la primacía del hablante y del destinatario. En segundo lugar, tenemos la importancia de la razón, la lógica y la persuasión. En tercer lugar, hay una gran aceptación de los paradigmas basados en el debate, la confrontación, la argumentación y la negociación bilateral. Por último, se espera que el debate tenga como final la victoria o la derrota correspondiente (Alsina, 1999, p. 96).

En las tradiciones orales indígenas, prima el colectivo sobre el sujeto individual y en esta medida, se orienta hacia la decodificación de los contenidos, en función de la comunidad o del grupo social. Los contenidos se desenvuelven como una intimidad de los saberes colectivos en el especialista y se tornan emotivos en la narración, pues forman parte de la vivencia cotidiana del especialista ritual. En un proceso de profundización de contenidos, estos van cambiando por la acción crítica de los interlocutores, muchos de ellos con experiencia cultural. En este caso, además, es fundamental la palabra andante, es decir, el encuentro con otras tradiciones y otras formas de pensar y de sentir, pues estas transmiten las formas como sienten lo que está sucediendo, es decir, hay un encuentro entre las voces múltiples que en el chamanismo se reúnen alrededor de las preocupaciones comunes. Sin embargo, tener experiencia en la cultura no determina que una persona neófito de esta pueda contribuir a realizar el mensaje como parte de los contenidos implícitos en los saberes del cosmos.

En el desciframiento de mensajes, juegan mucho los comportamientos de las personas y como expresan sus emociones dentro del conjunto de la comunicación, pues, en función de sus actuaciones, cuando se contesta (discursiva o corporalmente), su actuación va a participar en un evento mayor, que es el mito como vivencia; en ese sentido, cada persona puede ser un mensajero, es decir, un colibrí. Entonces la narración va adquiriendo sentido con la participación de todas las personas, de forma activa o pasiva. Todas las actuaciones pueden ser indicios. Por eso, es una comunicación que tiene como principio las emociones como equilibrio de la vida y resulta ser inefable porque se siente, pero no se puede describir. En estas conversaciones en los espacios de socialización, las historias se depuran y clarifican debido a que, al estar integradas de signos e indicios, como haceres de la cultura, permiten desenvolver la narrativa para encontrar su sentido básico, es decir, el mensaje de los dioses en esta Tierra.

La tradición oral se vive en el cuerpo, no es solo una secuencia discursiva y lógica de lo narrado. Es, sobre todo, la vivencia de un estado emocional equilibrado. En la

tradición oral y dentro de una conversación, la respuesta es fundamental, pues al corresponder con la secuencia comunicativa, el sentido vital de esta se mantiene. Bien sea una pregunta, una anécdota, una sonrisa, un gesto o un acontecimiento externo, estos permiten ir profundizando la palabra que está viva como consejo y lectura de signos en la palabra del mayor. La respuesta conversada y la lectura sensible de signos son fundamentales para las tradiciones orales, pues en ellas se encuentra un estado agudo de ensoñación. En manos del chamán, el diálogo con el otro y la búsqueda de sanación como un estado de equilibrio de la vida en el cosmos, en una relación holística, se vuelve un camino interminable para profundizar en lo vivo como acción de saber y como principio de respeto de todo.

Por eso, en la tradición oral viva y activa es muy importante hacer entender el proceso y no el producto; de eso se encargan los datos vueltos folclor, pues es muy difícil hablar en el silencio de la escritura, no por su silencio, sino por su falta de respuesta. El proceso es un aprendizaje detallado y consumado de manera colectiva y reflexionada, profundizado por la palabra entregada al otro como reflejo (espejo), por eso *reflexión*, nunca en la tarea de repetirse, sino de encontrarse en esas múltiples voces del universo y de los otros manifiestas en el espejo¹⁹⁶. La palabra viva es un desencadenante de emociones que se alimentan de la palabra y la presencia de los otros, a modo de alimento y consejo. Un ejemplo de esto se encuentra en el capítulo 4 y en la metodología, en lo referido a la conversación. Pero en la vivencia de la tradición oral, su espiritualidad y las dimensiones a las que ingresa, el cuerpo es el que conoce, vive y siente esa ruta como un acontecimiento profundo. Por eso, la palabra y el cuerpo tienen un encuentro sagrado, pues en él se activa la palabra y se ordena y desordena el cosmos. De este saber trata el siguiente apartado.

5.4 El cuerpo y el cerebro en la tradición oral viva y activa

Cuando se pasa a la instancia mágica dentro del ritual, el escenario se complejiza aún más, pues la palabra, en su carácter mágico, adquiere sentido en el movimiento mismo de la historia y entra a ocupar otro lugar en el cuerpo. Ella profundiza. La palabra en el ritual se percibe en el cuerpo por las emociones, y el mensaje se convierte en una fuente materializada como experiencia. A nivel cognitivo y en el marco de sociedades en donde

¹⁹⁶ El libro «Los seres imaginarios», de Jorge Luis Borges, puede ayudar a traducir esta sensación.

todavía la institución chamánica es fundamental, la comprensión de la integralidad entre palabra y cuerpo es vital, pues permiten transitar y comprender el paso entre mundos que hacen sentir la palabra como la fuerza vital de lo inefable. El paso entre mundos y dimensiones se realiza en el organismo en la relación entre los hemisferios del cerebro: ellos procesan la información, los contenidos y lo hacen perceptible entre ellos. Como sistema superior, allí están concentradas todas las dimensiones perceptivas, lógicas e intuitivas de la palabra en el cuerpo.

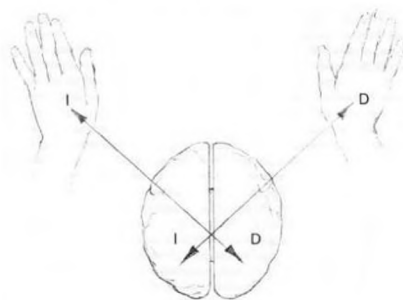


Ilustración 16. Cruce de conexiones entre la mano derecha y el hemisferio izquierdo, y la mano izquierda y el hemisferio derecho (González y Edwards, 2014, p. 2).

La ubicación de ciertas funciones en el lado derecho y sus correlatos en el lado izquierdo de los hemisferios del cerebro implican necesariamente el desarrollo de lóbulos del cerebro que permiten un desarrollo integral de los procesos cognitivos y dependen de los movimientos desarrollados por el cuerpo en las actividades cotidianas que involucran la lateralización; al estar integrada con las funciones de los hemisferios del cerebro, su desarrollo se realiza como contralateralidad. En otras palabras, los movimientos realizados con el lado derecho del cuerpo desarrollan las capacidades del hemisferio izquierdo del cerebro, y las actividades desarrolladas por el lado izquierdo del cuerpo desarrollan el hemisferio derecho. En los pueblos indígenas se entiende como un proceso de reciprocidad y corresponsabilidad entre dimensiones del mundo, que también se sienten y activan en el cuerpo.

Se ha mostrado a lo largo del texto la relación entre tradición oral y prácticas rituales en el chamanismo sikuani, y se ha dicho que los conceptos del chamanismo sikuani son comunes con el chamanismo de la selva amazónica. Se ha insistido en la tradición como densificadora de contenidos que son saberes y conocimientos cuyo argumento se desarrolla dentro de la racionalidad de la tradición, es decir, en la práctica. Un ejemplo de esto se muestra a continuación, desde la tradición oral del pueblo indígena desana (tukano oriental). Este pueblo, durante siglos y de generación en generación, ha hablado de los hemisferios del cerebro, tanto en su identificación de funciones como en su posibilidad de desarrollo. En los años 50 del anterior siglo, los argumentos realizados por estos indígenas sobre este tema fueron recopilados por el antropólogo Reichel-Dolmatoff (1997, p. 219):

El análisis de un amplio conjunto de textos chamanísticos y de otros géneros, que he grabado y debatido en trabajo de campo, así como millares de horas de discusión posterior con informantes desana, han dejado en claro que el concepto de «otra casa» u «otra dimensión» hace referencia a los dos hemisferios del cerebro humano. Tal comparación formal está acompañada por un acervo considerable de conocimiento de las funciones del cerebro por parte de los indios, y de las diferencias funcionales entre los dos hemisferios cerebrales.

En la investigación contemporánea, se encuentran correlatos sobre este tema en la investigación neurocientífica, inicialmente en la década de 1960, del neuropsicólogo Robert Sperry; en esta se señala que el cerebro y la médula espinal conforman el sistema nervioso central. Los hemisferios del cerebro permiten que la información que recibe un sujeto se conjugue para lograr una comprensión integral de los contenidos. Cuando la información es compleja y las redes de comunicación entre hemisferios se estimulan por la acción de los sentidos y los movimientos del cuerpo, el procesamiento de contenidos se realiza de manera profunda y holística; cuanto más compleja sea la tarea, más asociados están los hemisferios. Todas las actividades, incluso las inconscientes, están controladas por el cerebro. Sobre las funciones diferenciales de los hemisferios del cerebro, se señala desde la neurociencia:

El hemisferio derecho es dominante en los aspectos del intelecto, percepción visual y espacial o la captación total de las imágenes, por lo que se le conoce con el nombre de intuitivo; es el sintetizador, el de la estructura total y la imaginación. Es el hemisferio no verbal, reconoce caras, voces, melodías, piensa y recuerda en imágenes. El hemisferio izquierdo se especializa en funciones verbales y matemáticas, es el analizador, es lógico y secuencial [21]. Este hemisferio es analítico, se encarga de procesar la información; razones por las que se lo conoce como el hemisferio racional (Romero, 2010, p. 11).

Ahora bien, entre los desanas, la explicación se realiza en función de las funciones sociales. Es importante aclarar que esta información específica sobre el cerebro, entre estos pueblos, aparece por las indagaciones realizadas por el investigador, pues es información no explícita para los indígenas, sino implícita dentro de sus prácticas necesarias para el desarrollo integral y holístico de la sociedad. Por esto, las explicaciones no son sobre el cerebro con sus funciones biológicas, sino sobre todo el sistema corporal, incluido el cerebro en su configuración cultural. En esta segunda parte, la explicación recogida por parte de Reichel-Dolmatoff (1997, p. 221) se desarrolla alrededor de las

funciones de los hemisferios, y el argumento factual está realizado desde la cosmovisión. Esta es la explicación del hemisferio izquierdo:

El hemisferio izquierdo tiene el nombre de *ëmëkóri mashá turi*, que significa «Sol-Gente-Dimensión», en alusión a la dimensión de los primeros descendientes del sol. Es masculino y dominante, y se asocia con el concepto de «hermano mayor». Se centra en el hemisferio izquierdo la energía cósmica y contiene todas «energías cromáticas» que los chamanes creen ser inherentes a los cristales de roca. Es el centro de todo el saber abstracto chamanístico y de las leyes divinas establecidas por el Padre Sol, creador del universo. También es el centro de toda la expresión oral chamanística, de los ensalmos, cantos y recitaciones, de toda palabra de poder. Es el centro de la música y de los sueños y, más significativo aún, de la visión alucinatoria de figuras geométricas abstractas. El hemisferio izquierdo representa el principio de autoridad moral, de la ley y el orden. Es el modelo de todos los empeños intelectuales y espirituales. Cada compartimiento *käe* está controlado por lo que los chamanes llaman *pesiró*, el poderoso pensamiento abstracto. El hemisferio izquierdo abriga también la «intuición», *inyamahsiro*. En otras palabras, el hemisferio izquierdo domina todas las funciones elevadas.

Por su parte, del hemisferio derecho dice Reichel-Dormatoff (1997, p. 222):

Al hemisferio derecho se le llama *mahsá turi*, «humano-dimensión». Es femenino, subordinado, y se asocia con el concepto de «hermano menor». Es la parte del cerebro que ejecuta, que pone en práctica cuando es preestablecido por el modelo del hemisferio izquierdo; contiene *pesirinyé*, expresión manifiesta del pensamiento abstracto. En el hemisferio derecho se hallan todos los asuntos prácticos; allí está la tradición viviente de los ancestros, con todas las reglas y rituales de costumbre. Contiene todo lo pertinente a las mujeres, a los animales y plantas, a la enfermedad y la muerte, a la naturaleza física y a los procesos biológicos. Es el centro de todas las alucinaciones pictóricas y figurativas, de la imaginería colorida y dramática. Y aquello que, en el hemisferio izquierdo es «intuición» (*inyamashiró*), se torna en *yimashirí*, «destreza, saber técnico, especialización», en el derecho.

Aquí es claro que no hay una contraposición de funciones, pues no se señalan como características biológicas diferentes, sino como funciones sociales y culturales, y en esa vía va a señalar Reichel-Dormatoff (1997, p. 222):

En términos generales, puede decirse que todo cuanto cree existir en un lado del cerebro también se halla presente en el otro; existe entonces el concepto de imagen espejo. La diferencia radica en la idea de que el lado izquierdo abriga el modelo abstracto o ideal,

mientras el lado derecho reside el potencial humano para llevar dicho modelo a la práctica.

En la explicación de la tradición comunicativa de Occidente, se usa el argumento lógico por confrontación. La explicación desde la tradición oral está en función de los complementos y su relación holística, por eso no hay oposición dual, pues lo uno no surge por contraposición a lo otro. Así, Reichel-Dormatoff (1997, p. 222) afirma:

La imagen de aquello es la de dos conjuntos paralelos, o dos columnas, por decirlo así; la columna izquierda se llama *arimetáro*, «abstracto-primer», y la columna derecha es *arimetángë* o «existencia-primer». Al enumerar sectores o compartimientos específicos del cerebro, la persona hace referencia en primer lugar al hemisferio izquierdo, diciendo, por ejemplo «mujeres-comida-luchando»; pero al aludir al hemisferio derecho, el hablante dice: «mujeres-otra dimensión», «comida-otra dimensión» y así sucesivamente.

Entonces se señalan como funciones compartidas en este mundo y como parte del cuerpo que permiten lograr la complementariedad de los mundos, en este caso dimensiones, y el autor va a concluir, en función de la información que le compartieron, «diferencia importante entre los dos hemisferios es que el izquierdo se asocia con la “sabiduría”, *mahsiró*, mientras que el derecho representa el “conocimiento”, *mahsíri*» (Reichel-Dormatoff, 1997, p. 222). Aunque el autor lo señala como diferencia, no existe tal, pues es necesario el pensamiento de la dimensión abstracta y espiritual del mundo para que se realice en la dimensión concreta. Aquí no se señalan como funciones del cuerpo humano, como sí se realiza en la cosmovisión occidental que compartimentaliza el cuerpo. Aquí se complejiza y se mira de forma holística entendiendo los principios de complementariedad entre las dimensiones, que son también los hemisferios, pues esto es lo que permite la existencia de la sociedad.

Entonces el hemisferio izquierdo reúne las características de lo que le da consistencia a este mundo desde el ordenamiento de la ley de origen entregada por los dioses, «las leyes divinas establecidas por el Padre Sol, creador del universo», y esta consistencia comienza a tomar forma en la palabra, pues este hemisferio «es el centro de toda la expresión oral chamanística, de los ensalmos, cantos y recitaciones, de toda palabra de poder»; se podría decir, a pesar de sus diferencias con la cosmovisión occidental, que es el lado que orienta el sistema lógico y abstracto. El hemisferio derecho se asocia con lo que florece y materializa en lo práctico y representa el conocimiento, es

decir, es la consistencia del mundo que lo provee y por eso la expresión que usan de «mujeres-comida-luchando» (ib., p. 222).

La palabra dicha le da aliento al pensamiento en su abstracción y por eso corresponde con el hemisferio izquierdo del cerebro, es decir, «todo el saber abstracto chamánico» y, en esa medida, la repetición de las historias permite ir fijando en este mundo, desde esa otra dimensión, el ordenamiento del mundo, «el principio de autoridad moral, de la ley y el orden», pero al ser palabra y aliento, que evidencia los contenidos de lo abstracto-pensado, no se realiza como materia. En la oralidad va tomando forma, en la palabra de consejo que ingresa a los cuerpos adquiere sentido o, más bien, deviene realidad. Entonces la palabra se convierte en imágenes, es decir, toman el calor de este mundo y se perciben realizándose en el hemisferio derecho, por ser el «centro de todas las alucinaciones pictóricas y figurativas, de la imagería colorida y dramática», allí adquiere concreción lo abstracto y toma forma y calor de este mundo, y en esta dimensión se realizan como imagen y ritual. La concreción de la palabra en los rituales sociales es lo que permite el reordenamiento continuo de la sociedad y de la vida, y eso es solo posible en la práctica y en lo femenino. El ordenamiento del cosmos en el cuerpo es esa continua relación entre los hemisferios que permiten transitar mundos para hacerlos sensibles y reales.

Puesto que la memoria falla, se la debe refrescar, lo cual indica que de vez en cuando deben imponerse normas de conducta señalizadoras. Para realizar lo anterior, una idea abstracta alojada en el hemisferio izquierdo debe convertirse en imagen (o, diríase, en ícono), la cual es luego percibida por las personas en el hemisferio derecho. El individuo reconoce entonces la imagen que está precodificada y representa un conjunto de información condensada, la cual hace a la persona enteramente consciente de los pedidos específicos del hemisferio izquierdo. Al proceso de formación de la imagen se le llama *gunyári*, «crear en la propia imaginación, transformar», y la imagen o ícono en sí recibe el nombre de *gurunyá*, palabra que, sorprendentemente, significa «pintura facial» (Reichel-Dormatoff, 1997, p. 231).

Entonces la imagen toma forma y cuerpo en su movilidad y en su posibilidad de existencia, pues, a diferencia de la palabra, esta ya es movimiento, es decir, se forma y corporaliza en este mundo; por eso, las imágenes en la tradición oral no representan, *son*, y en ese sentido, su ubicación en el hemisferio derecho, el mundo práctico, es también la realización de lo abstracto y eso se da en «todas las alucinaciones pictóricas y figurativas, de la imagería colorida y dramática». Esto tiene correspondencia con la explicación de

la neurociencia; entonces la veracidad de los conocimientos puede poseer formas diferentes de ser narrados, pero eso no le quita su certeza.

La danza Tsamanimonae petaxünamuto y sus movimientos, así como la ingestión de las plantas maestras, estimulan el hemisferio derecho, el agenciador de la magia y la intuición. El uso de plantas maestras, en este caso el yopo y el juipa, alimentan dentro del ritual este hemisferio, pues por medio de estas «se altera el nivel de percepción sensorial, los chamanes tratan de activar determinados potenciales en uno u otro hemisferio» (Reichel-Dormatoff, 1997, p. 230). El chamanismo, dentro de este ritual, conecta con esa dimensión de la sensibilidad, la creación y lo espiritual. Para concluir este apartado, se debe señalar que los estudios de tradición oral se han realizado desde la lógica del hemisferio dominante, el izquierdo, que corresponde al estímulo cognitivo que las sociedades occidentales le han otorgado al lado derecho del cuerpo. La comprensión de la tradición oral debe pasar por la complejidad de relaciones que involucra la performance de esta, así como sus contextos de realización. Por eso, la comprensión contextual y compleja del estudio de la tradición oral tiene implicados para las teorías de las disciplinas científicas, por ejemplo, de la lingüística. De esto, un último apartado conclusivo.

5.5 La tradición oral, la memoria y el problema del lenguaje

Las tradiciones orales no son triviales ni decorativas, son mecanismos de transmisión, de reflexión y de compilación de memoria de índole práctico, y sus fundamentos están en la imagen acústica, que constituyen íconos sensitivos que se transforman en imágenes mentales (que no es una grafía alfabética) como principio de significado. ¿Cómo imagina una persona de tradición oral lo que se dice, los textos que se enuncian en el marco de una tradición, una textualidad oral? Se suele pensar que la transmisión de memorias debe estar fijada a una tradición escrita. Este prejuicio nos imposibilita para pensar y entender la forma como los pueblos de tradición oral guardan la memoria como parte de un fenómeno complejo.

En las tradiciones con mediación expresiva y comunicativa en lo oral y la imagen, los signos evocados en el habla se encargan de constituir la realidad. Todo proceso comunicativo exige la transmisión de unos signos sensibles e inteligibles que consolidan el significado. Estos códigos sensibles, mediatizados por sonidos, refieren a objetos e ideas narradas que presentan la realidad en imágenes-movimiento de lo referido, lo cual es nominado en la expresión oral. En las tradiciones no orales, este acto de nominar,

interior al signo, que permite significar y comunicar, se centra en la cadena de sonidos y posee como referente primero la materialización de esos signos sonoros en el alfabeto; es decir, en las tradiciones escritas, la transmisión se fundamenta en la imagen de una escritura. Dice Benveniste (2014, p. 105):

Nuestro pensamiento está informado de escritura, en cualquier nivel que sea. Esto pone en relación cada vez más íntima —más íntima es imposible— con la escritura la lengua entera, la palabra y el pensamiento mismo, que ya no se disocia más de una inscripción real o imaginada. En especial, cualquier reflexión acerca de la lengua hace surgir en nuestro pensamiento la forma escrita en que los signos lingüísticos cobran realidad visible.

Buena parte de la discusión sobre tradición oral se centra en esta dificultad, ya que la misma lingüística entendió la lengua como lengua escrita, es decir, es difícil pensar la realización de los sonidos de la lengua por fuera de su materialización en un alfabeto fonético. Asimismo, la teoría realizada sobre este tema de la representación de la realidad en el lenguaje se realizó en función de las lenguas modernas y sus características implícitas, entre ellas, la biunivocidad entre el sonido y el grafema, en donde el segundo representa la realidad. En las tradiciones orales primarias (con desconocimiento de los procesos de alfabetización, no necesariamente de la escritura), el sonido es la imagen acústica e invoca una secuencia narrativa y, en ese sentido, la lengua y el pensamiento no se materializan en palabras (grafemas) del sistema alfabético. En este, el grafema fija e instrumentaliza la realidad, es decir, la representa. En las tradiciones orales, el proceso de construcción de la realidad se hace más polivalente, complejo y dinámico, pues obedece al lenguaje en acción. En estas, el sonido porta los acontecimientos en sus circunstancias y realidades complejas en una totalidad que comprende la cosmovisión y, en ella, los mundos u otras dimensiones sentidas y vividas. La persona que narra y fija un texto es un sujeto voz que se asume desde la exterioridad del acontecimiento y transmite escenas de saberes especializados que involucran el bienestar en reciprocidad con lo vivo. Entonces su palabra no es una cadena de signos lingüísticos estructurados, allí, en la imagen acústica de la oralidad, operan otros múltiples elementos comunicativos en donde se asume el sonido-imagen en una pura exterioridad del lenguaje diferente a la escritura, que es solo «una trasposición del lenguaje interior, memorizado» (Benveniste, 2014).

En ese sentido, en las tradiciones orales, como señala Benveniste (ib., p. 130):

La representación icónica se desarrolla *paralelamente* a la representación lingüística, no es subordinación a la forma lingüística. Esa iconización del pensamiento probablemente supondría entre el pensamiento y el ícono una relación de otro tipo que entre el pensamiento y la palabra, una relación menos literal, más global que la relación entre pensamiento y habla.

Este pensamiento iconizado, propio de las tradiciones orales, en su realización y en conjunto con el ritmo, la vibración del canto, el uso de plantas maestras o de técnicas de éxtasis y la acción mágica del ritual, permite ingresar al cuerpo, a los cuerpos, a las historias tradicionales vivenciadas en el sujeto que habla y en los sujetos que escuchan y se emocionan en la narración o que participan en el ritual. La relación entre imagen y oralidad aquí no es estática, sino dinámica, pues son eventos que fijan el bienestar de la comunidad y por eso la producción, retención y transmisión del saber se expresa en función de imágenes-movimiento repetidas en «un molde verbal, pero también gestual, dancístico y musical para que fraguara su cuerpo expresivo» (Johansson, 2004, p. 44). En ese sentido, la relación entre voz y situaciones narradas no se presenta en función de un referente cerrado, sino en una función relacional. Las imágenes son en sus contextos, luego no representan ni son símbolos de otras cosas.

Esto es fundamental en la comprensión de la forma de transmisión de la memoria y los saberes dentro de la tradición, pues involucra pensar el código gráfico por fuera de las restricciones del código alfabético en la lengua —no porque no sea necesaria la lengua, más bien porque ella no es lo fundamental para pensar los contenidos de la cultura, no es solo ella un campo de refracción—. En el discurso hablado siempre se está creando, pero esa invención no se da por fuera de las características cognitivas y comunicativas de la misma cultura. Para quien habla, cuenta y narra, su palabra es de refrescamiento y cuidado de la vida como realidad y por eso, en el mito esa realidad ha sido pensada y sentida como palabra de consejo de los chamanes ancestrales y como ley de origen que equilibra mundos y dimensiones, por lo que no es la realidad pura, como no es el referente puro; es, en cambio, la narración de hechos reales vivenciados y sentidos en otro tiempo y son pensados y fijados en la tradición oral como parte de la densificación y consolidación del consejo en la cultura. La repetición y reanudación del mito a lo largo del tiempo y en los espacios de socialización le otorgan una distancia, es decir, una exterioridad que los vuelve un corpus de conocimientos que se expresan en conceptos abstractos y profundos.

Estos conceptos son explicados dentro de la cosmovisión y vividos en la práctica de la vida cotidiana. Su desenvolvimiento en el ritual y su interpretación los vuelve al

conocimiento práctico. La oralidad, por su parte, como expresión que actualiza la tradición, se encarga de narrar y, por ende, de situar en su expresión verbal el tiempo largo en el tiempo presente, lo que implica que su referente directo es la realidad situada. La comprensión y veracidad de la experiencia en el tiempo largo es lo que permite su certidumbre en el presente en contenidos acumulados. Por otra parte, en las lenguas modernas, la palabra escrita alfabética fija los significantes y define el significado a partir del principio de oposición¹⁹⁷ como una unidad de la lengua. Las tradiciones indígenas, por las características de sus tradiciones comunicativas y de sus lenguas, en su capacidad aglutinante y por la importancia de la imagen, no fijan el significante y el significado y este se vuelve «una cadena flotante de significados» (Barthes, 1995, p. 35). En este sentido, el significante es solo la imagen acústica de una imagen movimiento en relación con múltiples mundos y se establece como unidad temática en las narraciones que le dan consistencia al mundo social y cultural, pero en el lenguaje chamánico, vuelve a su estado fluctuante.

Este cambio de paradigma, para entender los pueblos de tradiciones orales y las lenguas en las cuales se expresan, permite entender lo oral como un sistema complejo, como mediación y en sus saberes, para equilibrar la comprensión de la vida en el planeta y abre puertas para imaginar otras formas de vivir y de sentir lo vivo y lo humano dentro de esto, más allá de la mediación escrita y de la cultura letrada y sus instituciones. Esta diferencia es la posibilidad de entender los saberes y las tradiciones y, con ellas, los seres humanos que las guardan y conservan de manera viva y activa. Estos seres silenciados, minorizados o subalternizados (indígenas, afros o negros, campesinos y sectores populares) contienen en sus memorias orales conocimientos de la experiencia profunda de la humanidad.

Estas sociedades tradicionales pueden considerarse las herederas de un largo linaje cultural, incluyendo formas muy antiguas, pero igualmente vigentes, de conocer y manejar la biodiversidad, tanto silvestre como domesticada, y de hablar miles de lenguas con distribución restringida (endémicas). En otros términos, los miembros de estas sociedades tradicionales son los verdaderos actores o agentes sociales en quienes recae la tarea de interactuar con los reservorios más ricos de diversidad biológica del planeta, quienes manejan y mantienen la diversidad agrícola y quienes, en conjunto, hablan las

¹⁹⁷ Lo que es blanco no es negro. Las características de algo se definen en contraposición de lo otro.

más de 6000 lenguas que hoy representan el grueso de la diversidad cultural de la especie (Toledo y Barrera-Bassols, 2018, p. 45).

5.6 Escritura: brujería de blanco

En algunas comunidades indígenas del Amazonas colombiano, la escritura es considerada la brujería del blanco porque actúa de forma mágica e invisible. Sobre su signo y sus instituciones han desaparecido pueblos y culturas, pues la alfabetización como obligación de la cultura letrada ha desencadenado el menosprecio de las instituciones propias. Los libros, como soporte de esta, han petrificado los mitos y suplantado de forma misteriosa el saber profundo de mujeres y hombres, sabedores y sabedoras. Estos, los libros, no profundizan en esos saberes, no los narran, pero se cree que en ellos está todo el saber. No poseen el aliento del chamán, pero el profesor y el científico hacen como si lo tuvieran. Pero el problema no es la tecnología de la escritura ni del libro, sino las funciones que se les ha otorgado a las instituciones de la cultura letrada, sus agenciamientos de poder y su arrogancia que se basa en el desconocimiento de la experiencia del otro y de lo otro; dice Boaventura, refiriéndose a Benjamin, que «la pobreza de la experiencia no es la manifestación de una carencia, sino de una arrogancia: la de negarse a ver, y mucho menos valorar, la experiencia de nuestro alrededor, solo porque está fuera de la razón que nos permite identificarla y valorarla» (De Sousa, 2017, p. 211).

Sobre el valor mágico y sagrado de la escritura, las religiones de libro consolidaron su poder bajo su signo; esta constituye uno de los pilares para la consolidación del estado colonial y el desarrollo de una sociedad moderna que tenía como arma-herramienta el dominio de la tecnología escrituraria. Por eso, la escritura y el libro se fueron asociando a lo largo de los siglos a la cultura colonial y al colonialismo. En ese sentido, los sectores populares y marginados van a entender que...

Lo que se obtiene mediante la compra de libros mágicos es la *magia* de la palabra impresa, dado que la imprenta ha adquirido ese poder durante el ejercicio de la dominación colonial con su fetichización de lo impreso, como en la Biblia y en el derecho» (Taussig, 2002, p. 327).

La cultura letrada ha tenido como una de sus bases de jerarquización cultural y epistémica la tecnología escrita, y su dominio se ha situado como superioridad moral frente a las sociedades que no la dominan, la desconocen o no la necesitan. Esta jerarquización de las culturas ha reducido los conocimientos de las tradiciones orales al sistema normativo de

Occidente. Tal reducción ideológica, que privilegia el medio escrito sobre el oral, ha sido utilizada por las personas que dominan ese poder-saber de la escritura para explotar, expropiar y silenciar a los que no dominan esta tecnología, por eso la escritura ha sido denominada, en algunos pueblos amazónicos, la brujería del blanco. Es un poder invisible —es decir, mágico— que se apodera del otro y transforma la cultura y la vida en comunidad de forma imperceptible.

A diferencia de esto, los indígenas usan sus saberes culturales para reorientar sus modelos de vida y, bajo sus lógicas de pensamiento, reconocer e incorporar esos saberes de afuera. Por eso, la escritura como una forma de proceder, de entender y de vivir el mundo es explicada dentro de la cosmovisión. En ese sentido, se narra que a cada grupo humano le fue entregado un saber y un legado, que lo hace «el dueño de poderes, destrezas y saberes específicos para desempeñar ciertos oficios y/o manejar ciertos bienes y rituales, que le fueron entregados al momento de su nacimiento mitológico por los ancestros creadores» (Mahecha, 2006, p. 189). Ya se ha señalado la importancia ancestral para estos pueblos del reconocimiento de la diferencia cultural, en la medida que esta forma parte del ordenamiento del cosmos y de la vida en este mundo. En ese sentido, la escritura como brujería de blanco implica (Mahecha, 2006, p. 191):

Los cuerpos de los blancos, en cambio, son percibidos como hechos de papel. Este es su medio para trabajar y producir el sustento. Por eso el desarrollo del pensamiento está ligado a él, a través del aprendizaje de la lectura y la escritura. Ese es el poder que tienen los blancos para interactuar con otros, así como lo que deben aprender y saben hacer, y por eso consideran el papel como una de las «defensas» de los blancos. Valentino Macuna afirmó: «los blancos aprenden fácil porque en los libros guardan todos sus pensamientos. Con eso aprenden lo que viene atrás. En los libros está todo, eso quedó pa' ellos». Es decir, esto fue lo que les legaron los ancestros creadores en el momento de su nacimiento. En consecuencia, la lectoescritura y todo lo que esté asociado a ella es un asunto de blanco.

Estos saberes y sus usos dentro de las tradiciones indígenas, al ser reconocidos como «cosas dejadas por los dioses en el origen» (Casulú, J. A., 2010)¹⁹⁸, en su apropiación cultural, requieren ser curados desde el chamanismo antes de ser incorporados. Por eso,

¹⁹⁸ Otro ejemplo de esto es el uso de la escritura, en este caso de la firma, para hacer curaciones; implica que el soporte sobre el cual se pone la firma, es decir, el papel, al ser tierra, *ira*, toma forma en este mundo y la firma no representa a la persona, sino que contiene la fuerza de la persona, sus signos, sus huellas más íntimas y en ese sentido se le puede curar, pues es una manifestación de la esencia de su ser, es como si fuera una sustancia de su cuerpo.

«esto es lo que sucede con los niños que van a ingresar o a desplazarse a un centro educativo» (Mahecha, 2006, p. 192), se les hace curación así:

Se les «arreglan» los órganos asociados con el pensamiento, para que aprendan las cosas del blanco; entre ellos se encuentran los algodones «invisibles» que están en los oídos, y que se encargan de captar, grabar y transmitir señales a otros órganos del cuerpo para adquirir y analizar información. Con estas curaciones, también los protegen de las sustancias peligrosas que contienen todos los elementos asociados a este aprendizaje, como los colores, el lápiz y el papel, que son parte de las defensas de los blancos.

Sería esencial aprender a curarnos y a alivianarnos con los saberes de ellos, como parte de una reciprocidad de la vida y de la tierra como lugar común para la humanidad y del ordenamiento del cosmos.

5.7 Posescrito

En enero de 2023 se cumplieron 7 años de recuperación de la danza. Siete, como el número de chamanes primordiales dentro de la tradición. En enero de 2016, cuando se volvió a realizar la danza por parte de este momowi —denominada danza mayor— éramos 25 personas, solo 4 de la comunidad de Kaliwirinae. Hoy en día se danza todos los fines de semana; muchas de estas danzas son especiales, pues reúnen a la comunidad alrededor de necesidades fundamentales, procesos de armonización, curación o limpieza. Las danzas mayores se realizan cada tres meses, aproximadamente. Siguiendo la historia tradicional que cuenta que esta danza fue dejada por los dioses para la humanidad, a la danza mayor de enero de 2023 llegaron 80 personas de diferentes partes, muchos de diferentes países. En otras comunidades en el mismo resguardo, se ha pensado volver a hacer la danza.

El linaje de los abuelos Clemente y José Antonio ha crecido; varias personas de la propia familia han aprendido la tradición chamánica y se han hecho médicos tradicionales, sin contar las personas que vienen de afuera a aprender. El abuelo José Antonio muchas veces me dijo: «Nieto, mientras ustedes vienen hacia acá, nosotros vamos hacia allá», haciendo referencia a la transición entre saberes de pueblos diferentes. Mientras los indígenas aprenden las herramientas del blanco y su espiritualidad, nosotros, los mestizos, aprendemos los saberes del indígena y sus espiritualidades. Esto es el mundo, esta es la humanidad cuando se tiene la tranquilidad para ver al otro con el corazón calmo. En esta comunidad el chamanismo es vital, mientras

en otras comunidades del resguardo Wakoyo se han debilitado los saberes chamánicos. La manutención de este saber depende de las formas antiguas de entender la tradición en la experiencia del abuelo, por eso el abuelo José Antonio era la figura política, social y espiritual del momowi, y lideraba y aconsejaba desde las plantas maestras y el chamanismo las formas de actuar. Hoy en día, el consejo en la comunidad está en manos del abuelo Clemente. Como cabeza principal de la comunidad y de la familia, ha cuidado el saber y el linaje y les ha dado una nueva dimensión que para estos tiempos les otorga posibilidad de existencia y renovación.

Por el dinamismo de la tradición oral viva, el estudio en las historias tradicionales las ha ampliado y complejizado; por eso, muchas de las historias que se emplean en este texto se han pulido y evidencian grandes cambios que, al ser contadas en el tiempo actual, poseen mayor detalle y refinación. Además, el estudio de las historias ha despertado nuevos saberes chamánicos y nuevos cantos en la danza. Por eso, el abuelo Clemente siempre dice «nuestras historias son nuestros libros. Nosotros no tenemos nada por escrito, todo lo tenemos en las historias y en el cielo. Son nuestros dibujos [diseños] en los tapi [asientos], nuestras historias, nuestros consejos. Ahí está todo. El yopo es mi maestro, él lo es todo. Todo está hecho en el mundo». Sin embargo, en la comunidad de Wakoyo, la tendencia es perder las historias tradicionales y abandonar estos saberes por unos que ellos consideran más eficientes para este tiempo, que son los saberes de Occidente. Ese es el ciclo y ese es el círculo: una continua ida y venida de las historias.

6. Bibliografía

- Aguado, A. M. y Nevares H., L. (1985). La comunicación no verbal. En *Tabanque: Revista Pedagógica* (10-11), pp. 141-154. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2244137>
- Aguado, F. P. (1987). Recopilación historial de Venezuela. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Agudelo, E. (2007). Diario de campo [documento inédito].
- _____. (2008). Sueños [documento inédito].
- _____. (2009). Sueños [documento inédito].
- _____. (2011). Diario [documento inédito].
- _____. (2013). Pensamiento ancestral y plantas sagradas: palabra, cantos y conjuros de vida en las epistemologías indígenas. En *Revista Española de Desarrollo y Cooperación* 33, pp. 41-52.
- Agudelo B., E. N. y Sanabria R., M. (2015). La mántica de la palabra: epistemes de la diferencia, una propuesta de pensamiento propio con la comunidad indígena sikuani. Sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización. En Agudelo y Sanabria, La mántica de la palabra: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización. Universidad Pedagógica Nacional.
- Agudelo Blandón, E. N. (2013). Pensamiento ancestral y plantas sagradas: palabra, cantos y conjuros de vida en las epistemologías indígenas. En *Revista Española de Desarrollo y Cooperación* (33), pp. 41-51.
- Aguirre R., C. A. Indicios, lecturas indiciarias, estrategia indiciaria y saberes populares: una hipótesis sobre los límites de la racionalidad burguesa moderna. En *Summa Humanitatis* 1(1). http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/2326/2274
- Aikhenvald, A. (Comp. y Ed.) (1999). Tariana texts and cultural context. Lincom Europa.
- Alarcón C., P. E. (2019). Epistemologías otras: conocimientos y saberes locales. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Alcaraz, A. O. (2015). Análisis crítico de discurso y etnografía: Una propuesta metodológica para el estudio de la alteridad con poblaciones migrantes. EMPIRIA. *Revista de Metodología de las Ciencias Sociales* (32), 103-127.
- Alsina, M. R. (1999). La comunicación intercultural. Anthropos.
- Álvarez Lobo, R. (1988). Formación del mercado capitalista en la Amazonía peruana del Alto Ucayali. En Comité del 45.º Congreso Internacional de Americanistas, Etnohistoria e historia de las Américas (pp. 139-160). Uniandes.

- Amodio, E. (1993). *Formas de la alteridad*. Quito: Abya Yala.
- _____. (1999). Los caníbales mutantes: etapas de transformación étnica de los caribes durante la época colonial. *Boletín Americanista* (49).
- Anderson, B. (2021). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Archivo General de Indias. (1526). Respuesta a los oficiales de la Casa de la Contratación. Obtenido de Pares. Portal de Archivos Españoles.
<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/249643?nm>
- Archivo General de Indias. (1544). Venta de armas a los indios. Valladolid. Obtenido de Pares. Portal de Archivos Españoles.
<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/244694?nm>
- Archivo General de Indias. (1727). MP- Estampas 13, Libros manuscritos. Escena representando el martirio de dos franciscanos uno de ellos el P. Ruiz Blanco, a manos de los indios Caribes. Obtenido de Pares. Portal de Archivos Españoles.
<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/18305?nm>
- Archivo General de Indias. (1727). Estampas 15, libro manuscritos. Escena del martirio de un franciscano Fray Andrés López a manos de los indios Caribes. Obtenido de Pares. Portal de Archivos Españoles. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/18307?nm>
- Archivo General de Indias. (2018). Mapa del Orinoco con planta y dos perfiles del castillo de San Francisco de Asís, en la Guayana. Obtenido de Pares: Portal de Archivos Españoles. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/26018?nm>
- Archivo General de Indias. (1759). MP-Estampas,14, Escena representando el martirio del obispo Nicolás Gervasio Labrid a manos de los indios del Orinoco. Imagen (Indiferente). Obtenido de Pares: Portal de Archivos Españoles.
<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/18306?nm>
- Arhem, K.; Cayón, L.; Angulo, G. y García, M. (2004). Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua. *Acta Universitatis Gothoburgensis*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Arocha, J. y De Friedemann, N. (1982). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Carlos Valencia.
- Arrom, J. J. (1989). *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. Siglo Veintiuno.
- Assmann, J. y Czaplicka, J. (1995). Memoria cultural e identidad cultural. En *New German Critique* 65. *Cultural History/ Cultural Studies*, pp. 125-133.

- Balcázar N., P. (2005). Historia de vida e historia oral. En P. B. al, Investigación cualitativa, pp. 195-237. UAEM.
- Barthes, R. (1995). Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces. Paidós.
- Bauman, R. (1977). Verbal art as performance. En *American Anthropologist* 77, pp. 290-311.
- Baquero M, Á. (1987). La etnoastronomía entre los sikuani del alto Vichada. En J. Arias de G. y E. Reichel (Eds.), *Etnoastronomías americanas*, pp. 111-121. Universidad Nacional de Colombia.
- Barthes, R. (1995). Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces. Paidós.
- _____. (1999). *Mitologías. Siglo Veintiuno*.
- Basso, K. H. (1990). Stalking with Stories: Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache. En K. H. Basso, *Western Apache language and culture: Essays in Linguistic Anthropology* (pp. 99-137). The University of Arizona Press.
- Bataille, G. (2003). *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. AH Adriana Hidalgo.
- _____. (2004). *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961*. AH Adriana Hidalgo.
- Bateson, G. (1993) [2002]. *Espíritu y naturaleza. Amorrortu*.
- _____. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Lohlé-Lumen.
- Bauman, R. (1977). *Verbal Art as Performance*. Waveland Press, Prospect Heights.
- BBC News Mundo. (2011). El terremoto movió a Japón de lugar. *BBC News Mundo* (14 de marzo).
- https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/03/110314_terremoto_japon_movimiento_eje_tierra_lh
- Benjamin, W. (1968). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Eco: Revista de la Cultura de Occidente* (marzo), pp. 471-496. Buchholz.
- _____. (2009). *La dialéctica en suspenso*. Lom.
- Bensa, A. (2016). *El fin del exotismo: ensayos de antropología crítica*. Secretaría de Cultura y El Colegio de Michoacán.
- Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*. Taurus.
- _____. (2014). *Últimas lecciones. Collège de France 1968-1969*. Siglo XXI.
- Bermúdez, J. L. (1988). Los Kaawiri: guerreros del Orinoco. *Arqueología*.
- Bermúdez, E. (1992). El poder de los sonidos: el lugar de la música en la ideología de los kogi y de los sikuani. En *Revista Javeriana* 118(586), año 60, pp. 54-65.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.

- Bidou, P. (2000). Sintaxis y eficacia del discurso chamánico. En P. Bidou y M. Perrin, *Lenguaje y palabras chamánicas*. Abya-Yala.
- Blanco, L. (1986). Caliebirri-Nae Cudeido: literatura jivi (Guajiba). Relatado por Luis Blanco. Tinta, Papel y Vida.
- Biocca, E. (1965). Viaggi tra gli Indi: Alto Rio Negro - Alto Orinoco. Appunti di un biologo. Consiglio Nazionale delle Ricerche. <http://www.etnolinguistica.org/biocca>
- Bouso, J.C.; Dos Santos, R.; Grob, C.; Silveira, D.; McKenna, D. J.; Barros d. A., D.; Riba, J.; Ribeiro B., P. C.; Sánchez A., C. y Caiuby L., B. (2017). Informe técnico sobre la ayahuasca 2017. Researchgate. International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (ICEERS).
www.researchgate.net/publication/319159586_Informe_Tecnico_sobre_la_Ayahuasca_2017
- Bravo O., L. M. (2015). *Ugpachisunchi i katichisunchi kilkaikunata* —llevando y trayendo la palabra—: territorio, «saber vivir ahí» y pensamiento inga. Trabajo de grado, Maestría en Estudios Sociales. Universidad Pedagógica Nacional.
- Consejo de Indias (España). (1526). Respuesta a los oficiales de la Casa de la Contratación. Archivo General de Indias. Pares: Portal de Archivos Españoles. Gobierno de España, Ministerio de Cultura y Deporte. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/249643?nm>
- Buitrago E., F. Á. (2017). Conocimiento, trayectoria y habitar en la transformación del mundo sikuani. Tesis de Doctorado en Antropología. Universidad de los Andes.
- Buitrago E., F. Á. y Gaitán Q., H. (2016). Knowledge Embodiment through Dance: A Study Case among the Colombian Sikuani. En *Knowledge Cultures* 4(3), pp. 15-30. https://www.researchgate.net/publication/309728590_
- Burke, P. (2001). Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia. Gedisa.
- Cabrera, G., Franky, C. y Mahecha, D. (2001). Los nükak: nómadas de la Amazonía colombiana. Universidad Nacional.
- Calle A., L. (2016). La insaciable búsqueda de El Dorado: procesos hegemónicos y dispositivos de dominación en un pueblo sikuani de la Orinoquía colombiana. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Calvet, L.-J. (2007). Historia de la escritura: de Mesopotamia hasta nuestros días. Paidós.
- Campos A., M. (2010). El retorno de las brujas, de Norma Blázquez Graf. *Archipiélago: Revista Cultural de Nuestra América* 16(62). Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/49976>

Canal Trece Colombia. (2021). Tsamanimonae - Originarios: danzas y sonidos de la creación [video en YouTube].

Castaño-Urbe, C. (2019). Chiribiquete: la maloka cósmica de los hombres jaguar. Villegas.

Caruana, W. (1997). El arte aborigen. Destino.

Castellanos, J. d. (1997). Elegías de varones ilustres de Indias. Gerardo Rivas Moreno y Fundación FICA.

Castro, E. (2004). El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. La Torre Literaria.

Casulú, J. A. (2003). Furnaminali. (A. Mejía, Entr.^a).

_____. (2006). Lo sagrado. (E. Agudelo, Entr.).

_____. (2007a). Caapi y dopa (E. Agudelo, Entr.).

_____. (2007b). Historias tradicionales. (E. Agudelo, Entr.).

_____. (2008). Kaliawirri. (E. Agudelo, Entr.).

_____. (2009). Sueños (E. Agudelo, Entr.) [documento inédito].

_____. (2010a). Kaliawimae. (E. Agudelo, Entr.).

_____. (2010b). Sueños. (E. Agudelo, Entr.).

_____. (2011). Cantos de noviolencia. (E. Agudelo, Entr.).

Caulin, A. (1779). Historia coro-graphica natural y evangélica de la Nueva Andalucía, provincias de Cumaná, Guayana y vertientes del Río Orinoco; dedicada al rei N.S. D. Carlos III por el M.R.P. fr. Antonio Caulin dos veces Prov. de los observantes de Granada. Real Hacienda.

Cayón, L. y Chacón, T. (2013). Conocimiento, historia y lugares sagrados: la formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. En *Anuario Antropológico*, pp. 201-233. Universidad de Brasilia.

Ceballos G., D. L. (1995). Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Universidad Nacional de Colombia.

Centro Nacional de Inmunización y Enfermedades Respiratorias. (18 de Noviembre de 2022). Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades. Obtenido de <https://www.cdc.gov/shingles/about/transmission-sp.html#:~:text=La%20culebrilla%20es%20causada%20por,m%C3%A1s%20tarde%20y%20causar%20culebrilla.:https://www.cdc.gov/shingles/index.html>

- Chaparro G., R. y Martínez M., A. (1987). Hacia una evangelización nueva en el Vichada. En *Universitas Humanística* 16(27), pp. 279-288.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10136>
- Chaparro A., A. y Schumacher, C. (2003). Racionalidad y discurso mítico. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Centro Editorial Universidad del Rosario.
- Chaumeil, J. (1996). Del proyectil al virus: el complejo de las flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico. En J. Galinier, I. Lagarriga y M. Perrin (Coords.), *Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual* (pp. 21-43). Plaza y Valdés.
- Chavariano, A. y Maltoni, R. (1992). The Origin of Tobacco. En Wilbert, J. y Simoneu, K., *Folk Literature Of the Sikuani Indians*. UCLA Latin American Center Publications.
- Collins, R. (2009). Cadena de rituales de interacción. *Anthropos*.
- Consejo de Indias. ([1526] 2020). Respuesta a los oficiales de la Casa de la Contratación. Portal de Archivos Españoles. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/249643?nm>
- Coppens, W. y Cato-David, J. (1970). Aspectos etnográficos y farmacológicos del yopo entre los cuiva y los guajibo. *Antropológica*, 3-24.
- Couliano, I. P. (1994). Experiencias del éxtasis. Paidós.
- Craveri (2017). El lenguaje del mito: voces, formas y estructura del Popol Vuh. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Culley, R. (1999). Una aproximación al problema de la tradición oral. En F. Silva Vallejo, *Las voces del tiempo: oralidad y cultura popular*. Arango.
- Das, V. y Poole, D. (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. School of American Research Press.
- Davis, W. (2016). Los guardianes de la sabiduría ancestral: su importancia en el mundo moderno. Sílabas.
- _____. (2017). El río. Fondo de Cultura Económica.
- De Certeau, M. (2010). La escritura de la historia. Universidad Iberoamericana.
- De Laet, I. ([1625] 2019). Nuevo Mundo o descripción de las Indias Occidentales. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- De Orellana, M. (2015). Un dechado de chamanismo. En *Artes de México* 118.
- De Sousa S., B. (2009). Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

_____. (2017). Justicia entre saberes: epistemologías del Sur contra el epistemicidio. Morata.

De Tapia, M. (1966). Mudo lamento de la vastísima, y numerosa gentilidad, que habita las dilatadas márgenes del caudaloso Orinoco, su origen, y sus vertientes, a los piadosos oídos de la Magestad Cathólica de las Españas, nuestro Señor Don Phelipe Quinto (que Dios guarde). J. d. R. Fajardo, Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela, pp. 169-213.

Dedenbach, S. y Sáenz, S. (1999). Las lenguas andinas. En L. G. Lumbreras, Las sociedades aborígenes (pp. 499-536). Universidad Andina Simón Bolívar.

Deleuze, G. (1980). Diálogos. Pre-Textos.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2008). Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. Pre-Textos.

Delgado, L. (2004). Vida indígena en el Orinoco. Planeta y Fundación Cisneros.

Dube, S. (2007). Llegadas y salidas: la antropología histórica. En *Estudios de Asia y África* 42(3), pp. 595-645.

Dussel, E. (1994). El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. Abya-Yala.

Duviols, P. (1977). La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Eliade, M. (1976). El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica.

_____. (1991). Mito y realidad. Labor.

_____. (1999). Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Paidós.

Estrada, L. (2019). Tsamanimonae (Waji Liweisi). (E. Agudelo, Entr).

_____. (2020a). Kaliwirinae. Bailes. Puerto Gaitán, resguardo Wakoyo (Meta).

_____. (2020b). Los dioses (Edwin Agudelo, Entr.).

_____. (2020c). Nuevo amanecer. Edwin Agudelo (Entr.).

_____. (2021a). Ordenamiento de la danza (E. Agudelo, Entr.).

_____. (2021b). Sueños (E. Agudelo, Entr.).

Fagetti, A. (2015). Iniciaciones chamánicas: el trance y los sueños en el devenir del chamán. Siglo Veintiuno.

- Fajardo, J. d. (2013). Prospectiva regional de la investigación en la Javeriana colonial. XII Congreso «La investigación en la Pontificia Universidad Javeriana».
- _____. (2015). La República de las Letras en la Babel étnica de la Orinoquia. Caracas. Academia Venezolana de la Lengua.
- _____. (2017). Historia y crónica orinoquense. Libro III: textos selectos. Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Juan Manuel Pacheco.
- _____. (2018). La aculturación misional en la Orinoquia: del poblado indígena a la reducción-municipio. Jurídica Venezolana.
- Federici, S. (2015). Calibán y la bruja. Tinta Limón.
- Federmann, N. ([1785] 1958). Historia indiana: traducida por primera vez directamente del alemán por Juan Friede, comisionado por la Academia Colombiana de Historia para la recopilación de documentos relativos a Colombia en los archivos de España. seguida del itinerario de la expedición. Academia Colombiana de Historia.
- Fericgla, J. M. (2000). Neochamanismo y mercado actual de las creencias. En *Visión Chamánica*, pp. 27-35.
- Finnegan, R. (1989). Oral traditions and the verbal arts: a guide to research practices. University of Texas.
- _____. (2018). Literacy and orality: composition, performance and transmission. Callendar Press, Old Bletchley.
- Foucault, M. (2006). Seguridad, territorio, población. Fondo de Cultura Económica.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad. Consorcio Intercultural.
- Friedemann, N. d. y Arocha R., J. (1989). Herederos del jaguar y la anaconda. Carlos Valencia Editores.
- Gabriel Cabrera, C. F. (2001). Los nükak: nómadas de la Amazonía colombiana. Bogotá: Universidad Nacional.
- Gaitán, A. (2022a). Nunio. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2022b). Saberes de lo celeste. (E. Agudelo, Entr.).
- Gaitán, A. A. (2022). Historia de vida amu Nunio. (E. Agudelo, Entr.).
- Gaitán, C. (2015a). Conjuros de no violencia (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2015b). Danza (E. Agudelo, Entr.).

- _____. (2016a). Cantos. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2016b). Comunicación personal. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2016c). Yagewi. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2019). Tsanimonae. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2020a). Conversación personal (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2020b). Laguna de Pupure (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2020c). Tsanimonae. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2021a). Comunicación personal (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2021b). Tsanimonae. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2022a). Danza Tsanimonae (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2022b). La danza y la creación del mundo. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2022c). Liweisibo (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2022d). Lo celeste. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2022e). Origen del mundo (E. Agudelo, Entr.).
- Gaitán, É. (2020). Tsanimonae. (E. Agudelo, Entr.).
- Gaitán, H. (2018). Árbol del soñar. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2020). Comunicación personal (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2021a). Árbol del soñar. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2021). Tsanimonae (E. Agudelo, Entr.).
- Gaitán, M. (2021a). Saberes de mujeres. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2021b). Tsema. (E. Agudelo, Entr.).
- Gaitán, M. A. (2011). Tsanimonae (E. Agudelo, Entr.).
- Gaitán, I. (2019). Curar rabia (E. Agudelo, Entr.).
- Gaitán C., I. (2019). Tsanimonae (E. Agudelo, Entr.).
- Gaitán Q., H. (2019). Reconfiguración de las dinámicas económicas y socioculturales en el pueblo sikuni de Puerto Gaitán (Meta) 1970-2019. Universidad Externado de Colombia.
- Gaitán, P. E. (2004). Cosmovisión: acompañamiento a los procesos educativos (E. Blandón, Entr.). Resguardo Wakoyo (Puerto Gaitán).
- Gaitán, V. (2014). Tsanimonae (Edwin Agudelo, Entr.).

García-Canclini., N. (2004). Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad. Gedisa.

García G., E. (1999). La cuestión agraria en la Orinoquia colombiana. Corpoica. file:///C:/Users/Usuario/Download/40342_25256.pdf

García, Ó. I. (2016). Danzando fakariya: los bailes uitotos como modelo de organización social en la Amazonía. En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 45(1), pp. 39-62. <https://doi.org/10.4000/bifea.7805>

Gargallo, F. (2002). Garífuna Garínagu, Caribe. Siglo Veintiuno.

Gee, J. P. (2004). Oralidad y literacidad: del pensamiento salvaje a Ways with Words. En V. Zavala, M. Niño-Murcia y P. Ames (Eds.), *Escritura y sociedad: nuevas perspectivas teóricas y etnográficas* (pp. 23-50). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Geertz, C. (2003). La interpretación de las culturas. Gedisa.

Gilij, F. S. ([1782] 1965). Ensayo de historia americana (vol. II). (A. Tovar, Trad.). Biblioteca de la Academia.

_____. ([1782] 1965). Ensayo de historia americana (vol. III). (A. Tovar, Trad.). Biblioteca de la Academia.

Ginzburg, C. (1989). Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia. Gedisa.

_____. (2005). Los benandanti: brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII. Universitaria.

Gómez G., A. (1991). Indios, colonos y conflictos: una historia regional de los Llanos Orientales 1870-1970. Siglo Veintiuno y Pontificia Universidad Javeriana.

Gómez, L. C. (1995). Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Bogotá: Universidad Nacional.

González G., L. M. (2010). Fray José de Calasanz Vela: una etnografía del oriente colombiano. En *Boletín de Historia y Antigüedades*, 97(850), pp. 467-480.

González V., M. y Edwards, B. (2014). Apuntes sobre los hemisferios cerebrales y la práctica artística [materiales de enseñanza, no publicado]. Universidad Complutense. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/28911/>

Goody, J. (2003). Cultura escrita en sociedades tradicionales. Gedisa.

_____. (2008). La domesticación del pensamiento salvaje. Akal.

Graf, N. B. (2008). El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia. UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

- Montes M., A y Busso, H. (2007). Entrevista a Ramón Grosfoguel. En *Polis: Revista Latinoamericana* (18). <http://journals.openedition.org/polis/4040>
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Norma.
- Gumilla, J. (1733). Informe sobre hostilidades en el Río Orinoco. Archivo General de Indias. Obtenido de Pares. Portal de Archivos Españoles. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1339637?nm>
- _____. (1994). *El Orinoco ilustrado*. Colección Cronistas de Indias, Imagen.
- Hall, S. (2014). Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Envién.
- Hamui S., S. (2011). El ritual como performance. En *Enunciación* 16(1), pp. 16-30.
- Havelock, E. (1986). *La musa aprende a escribir*. Paidós.
- Hugh-Jones, S. (2012). La palma y las Pléyades: iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental. Universidad Central.
- Hugh-Jones, S.; Domínguez, C y Arturo L., J. (1981). Historia del Vaupés. En *Maguaré* (1), pp. 29-51. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/26839>
- Hugh-Jones, C. (2011). Desde el río de leche: procesos espaciales y temporales en la Amazonía noroccidental. Universidad Central.
- Ingold, T. (2017). ¡Suficiente con la etnografía! En *Revista Colombiana de Antropología* 53(2), pp. 143-159. <https://doi.org/10.22380/2539472X.120>
- Instituto Lingüístico de Verano y Ministerio de Gobierno. (1974). *Folclor indígena de Colombia*. Tomo I. Townsend.
- James, A. J. y Jiménez, D. A. (2004). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Jiménez d. Q., G. (2013). Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada. En Anónimo, *Cronistas de Indias en la Nueva Granada* (1536). Instituto Distrital de las Artes (Idartes).
- Jimíyali. (2020). Comunicación personal (Gina Correa, Entr.^a).
- Johansson, P. (2004). La relación palabra/imagen en los códices nahuas. En *Arqueología Mexicana* XII(70), pp. 44-49.
- Junquera, C. (1989). *El chamanismo en el Amazonas*. Mitre.
- Kerényi, K. (1999). *La religión antigua*. Herder.
- Kirsch, S. (2006). *Reverse anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford University Press.

- Koch-Grünberg, T. (1995 [1909]). Dos años entre los indios. Universidad Nacional de Colombia.
- Kondo, R. d. y Kondo, V. (2014). Diccionario bilingüe: guahíbo-español, español-guahíbo (vol. III, El guahíbo hablado). SIL Internacional.
- Koselleck, R. (1993). Futuro-pasado: para una semántica de los tiempos históricos. Paidós.
- Kriner, D. (1997). Danzas precolombinas de América del Sur y sus relaciones con otras culturas mitológicas. Corregidor.
- Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. En *Estudios Latinoamericanos. Nueva época*, pp. 25-46.
- Langdon, E. J. (2015). Oír y ver los espíritus: las performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas siona del Putumayo, Colombia. En Brabec de Mori, B.; Lewy, M.; García, M. Á. y Reimer, D. (Eds.), Sudamérica y sus mundos audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas. Ibero-Amerikanisches Institut - Preußischer Kulturbesitz.
- Lenkersdorf, C. (1998). Cosmovisiones. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Ciencias y Humanidades.
- Lepe L., L. M. (2005). Cantos de mujeres en el Amazonas. Convenio Andrés Bello.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). El gesto y la palabra. Universidad Central de Venezuela.
- López A., A. y López L., L. (2009). Monte Sagrado-Templo Mayor. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Losada, A. G. (2014). La palabra rafue como imaginario para la poética de los mitos uitotos. Trabajo de grado. Pontificia Universidad Javeriana (PUJ).
- Lotman, I. (1990). Sobre el concepto contemporáneo de texto. En *Escena XII*(26), pp. 102-104.
- _____. (1993a). El símbolo en el sistema de la cultura. En *Escritos: Revista del Centro de Estudios del Lenguaje*, pp. 47-60.
- _____. (1993b). La semiótica de la cultura y el concepto de texto. En *Escritos: Revista del Centro de Estudios del Lenguaje* 9, pp. 15-20.
- Mahecha R., D. (2006). Leer y escribir «brujería de blanco»: los procesos de escolarización en el bajo Apaporis. En Garzón, Ó., Educación, escuela y territorio en la Amazonía colombiana. Fundación Gaia Amazonas.

- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- Martín-Barbero, J. (1991). De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía. Gili.
- McKean, T. (2003). Tradition as Communication. En *Oral Tradition* (18, 1), pp. 49-50.
- Mejía, A. (Junio de 2006). Saber Sikuani: Una experiencia de vida desde el apadrinamiento espiritual. Tesis. Maestría en Antropología. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- Mendoza, J.; Jaramillo, R.; López, R.; Vargas, L.; Giraldo, D.; Ramírez, B. y Correa, F. (1997). Los Kuwaiwa: creadores del universo, la sociedad y la cultura. Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/435
- Michelet, J. (2014). La historia del satanismo y la brujería. Maxtor.
- Mignolo, W. (2011). De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial. Abya-Yala.
- Ministerio de Gobierno. (1976). Convenio con el Instituto Lingüístico de Verano. En *Boletín de Antropología* 4(15), pp. 9-13.
- Ministerio del Interior. (2013). Plan de Salvaguarda Sikuani. Villavicencio.
- Miru Púu-Guzmán, A. (2005). Conversación personal (E. Agudelo, Entr.).
- Monsonyi, E. (1989). La oralidad. Unesco.
- Moreno, J. (2020). Comunicación personal (E. Agudelo).
- Moreno, M. E. (1993). Sáliba. En M. E. Romero M. y L. M. Castro A., *Geografía Humana de Colombia* (vol. 2, p. 205). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Morey, R. V. (1969). Guahibo Linguistic Classifications. (T. T. Linguistics, Ed.) *Anthropological Linguistics*, 11(1), pp. 16-23. <https://www.jstor.org/stable/30029187>
- _____. (1970). Ecology and culture change among the Colombian Guahibo. Ph.D. dissertation. University of Pittsburgh.
- Morey, N. y Metzger, D. (1974). The Guahibo: People of the Savanna. En *Acta Ethnologica et Lingüística* 31. Series Americana 7.
- Morey, R. V. y Metzger, D. J. (1974). The Guahibo: people of the Savanna (Vol. 7). E. Stiglmayr.
- Morin, É. (1997). Sobre la interdisciplinariedad. En *Publicaciones Icesi* (62), pp. 9-15.
- Müller, S. (2013). Su voz retumba en la selva. Desafío.

- Nagengast, C. y Kearney, M. (1994). Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism. En *Latin American Research Review* (EUA) 25.
- Nakata, M. N. (2014). Disciplinar los salvajes, violentar las disciplinas. Abya-Yala.
- Nogueira, C. (2003). Tradición oral: una definición. En *Oral Tradition* 18(2), pp. 164-165.
- Noll, R. (1989). El cultivo de las imágenes mentales como fenómeno cultural. En *Espacios* VI (15). Centro de Investigaciones Filosóficas del Instituto de Ciencias de la UAP.
- Núñez, I.; González-Gaudiano, É. y Barahona, A. (2003). La biodiversidad: historia y contexto de un concepto. En *Interciencia* (28)7, pp. 387-393.
http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0378-18442003000700006&lng=es&tlng=es
- Oliva, H. P. (1991). Historia de la invención de las Indias. México: Siglo XXI.
- Olmos A., A. (2015). Análisis crítico de discurso y etnografía: una propuesta metodológica para el estudio de la alteridad con poblaciones migrantes. En *EMPIRIA: Revista de Metodología de las Ciencias Sociales* (32), pp. 103-127.
- Ong, W. (2001). Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra. Fondo de Cultura Económica.
- ONIC. (2013). Situación general de los pueblos indígenas de Colombia. Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y Ministerio del Interior. (2013). Jiwisikuanitsi Wajanakua Liwaisinamuto, Plan Salvaguarda Sikuni: documento plan salvaguarda del pueblo indígena sikuni de los Llanos Orientales de Colombia, departamentos: Arauca, Guainía, Meta y Vichada. Convenio 133 de 2012, Ministerio del Interior y ONIC.
- Orjuela, H. H. (1983). Yurupary: mito, leyenda y epopeya del Vaupés. Instituto Caro y Cuervo.
- Ortiz, F. (1976). Taxonomía de los grupos guahibo. En *Revista Colombiana de Antropología* (20), pp. 281-294.
- Ortiz, F. (1982). Literatura oral sikuni. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC) y Centro Cultural Jorge Eliécer Gaitán.
- Ortiz, M. M. y Zambrano, M. (1984). Esbozo histórico de las relaciones entre los llaneros y los guahibo. Tesis de grado, Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia.
- Ortiz, F. (1991). Tradición oral curripaco (recopilación).
- Ortiz, F. (1997). Condiciones sociales de las lenguas indígenas de los Llanos Orientales en Colombia. En: X. Pachón y F. Correa, Lenguas amerindias: condiciones sociolingüísticas en Colombia, pp. 383-442. Instituto Caro y Cuervo.

- Ortiz, F. (2002). Oralidad y escritura en las lenguas indígenas. En M. Trillos (Comp.), *Enseñanza de lenguas en contextos multiculturales*, pp. 91-104. Instituto Caro y Cuervo.
- Ortiz, M. (2005-2006). Limpiar las sabanas de tigres, serpientes e indios: la frontera llanera en la encrucijada en *La vorágine* de José Eustasio Rivera. *Palimpsestos: Revista de la Facultad de Ciencias Humanas* (5), pp. 168-178.
- Ortiz, M., & Zambrano, M. (1984). Esbozo histórico de las relaciones entre los llaneros y los guahibo. Tesis de Grado. Pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Oudijk, M. R. (2008). De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas. En *Desacatos* 27, pp. 123-138.
- Palermo, Z. (2003). Para una genealogía de la descolonización en los Andes. En C. Walsh, *Estudios Culturales Latinoamericanos* reto desde y sobre la región andina (págs. 131-146). Quito: Abya Yala.
- Pané, F. R. (1988). Relación acerca de las antigüedades de los indios. Siglo Veintiuno.
- Páramo, G. (2004). La lógica paraconsistente y el mito chamánico. En A. J. James y D. A. Jiménez, *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Pardo, N. y Rodríguez, A. (2009). Discurso y contexto. En *Discurso y Sociedad* 3(1), pp. 202-219.
- Párraga, G. d. (2003 [1580]). Relación del descubrimiento y navegación del río de La Candelaria. Relación (ES.41091.AGI/29.3.10.1//PATRONATO,27,R.32). Archivo General de Indias.
- Patiño, M. (1974). 45 años con los tucanos y guahibos. En *Revista de Misiones* 49(559), pp. 129-135.
- Pellerprat, P. P. (1655 [1965]). Relato de las Misiones de los Padres de la Compañía de Jesús en las Islas y en Tierra Firme de America Meridional. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.
- Pérez de O., H. (1991). Historia de la invención de las Indias. Siglo Veintiuno.
- Pérez, C. y Echeverri, J. Á. (Eds.). (2009). *Memorias: 1.º Encuentro Amazónico de Experiencias de Diálogo de Saberes*. Leticia, 10 al 12 de noviembre de 2008.
- Perrin, M. (1996). Lógica chamánica. En I. Lagarriga; J. Galinier y M. Perrin (Coords.). *Chamanismo en Latinoamérica*. Plaza y Valdés.
- Piaguaje, F. (2000). Uno se transforma con el espíritu del yagé (entrevista). En *Visión Chamánica*, p. 30-33.

- Pitarch, P. (2006). Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales. Fondo de Cultura Económica.
- Porras (2021). Comunicación personal (E. Agudelo).
- Queixalós, F. (1984). Comité Nacional de Lingüística Aborigen: reunión extraordinaria.
- _____. (1988). Lenguas aborígenes de Colombia. Diccionarios 1. Diccionario sikuani-español. Universidad de los Andes.
- _____. (1990). Entre duendes, blancos y perros: aproximación lingüística a la identidad sikuani. En C. E. Castaño, V Congreso Nacional de Antropología, Villa de Leyva, 1989 (pp. 63-80). ICFES.
- _____. (1991). Entre cantos y llantos: tradición oral sikuani. Fundación Etnollano.
- Queixalós, F.; Roselli y Patiño, C. (1985). Fonología sikuani. Instituto Caro y Cuervo.
- Queixalós, F., y Laville, A. E. (seudónimo). (1985). Utilicen las tinieblas. Fragmentos de correspondencia de lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano a Misioneros de Tribus Nuevas. s.l. Retrieved from <http://qxls.free.fr/QxlsProf/publ.htm>
- Queixalós, F. y Jiménez, R. (Comps.). (2010). Entre cantos y llantos: tradición oral sikuani. Fundación Etnollano, Unión Europea, Càtedra Unesco de Llengües i Educació, Ministerio de Cultura y Coama.
- Quesada, G. J. (2013). Epítome de la Conquista del Nuevo Reino de Granada. En Anónimo, Cronistas de Indias en la Nueva Granada (1536 - 1731) (págs. 19-49). Bogotá: Instituto Distrital de Artes.
- Rappaport, J. (2005). Cumbre renaciente: una historia etnográfica andina. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Reichel-Dolmatoff, G. (1986). Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés. Procultura.
- _____. (1994). La cultura material de los indios guahíbo. En *Revista del Instituto Etnológico*, pp. 437-506.
- _____. (1997). Chamanes de la selva pluvial: ensayo sobre los indios tukano del noroeste amazónico. Themis Books.
- Ricoeur, P. (1995). Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido. Siglo XXI.
- Riris, P. (2017). On confluence and contestation in the Orinoco interaction sphere: the engraved rock art of the Atures Rapids. En *Antiquity* 91(360), pp. 1603-1619.
- Rivera C., S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis. Tinta Limón.

- Rivero, J. (1883). Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco-Meta. Argra.
- Roberts, C. y Street. B. (2013). El lenguaje escrito y hablado. En F. Coulmans, Sociolingüística. Instituto Caro y Cuervo.
- Romero F., M. (1994). Reflexionando una vez más: la etnohistoria y la época. *Dimensión Antropológica* (1), pp. 37-56.
- Romero R., M. (2003). Malikai: el canto del malirri. Formas narrativas en un mito amazónico. Parature y Cerec.
- Romero U., H. (2010). El dominio de los hemisferios del cerebro. En *Revista Ciencia Unemi* (3)4, pp. 8-15. Universidad Estatal de Milagro Ecuador.
- Rosenberg, B. A. (1987). The Complexity of Oral Tradition [La complejidad de la tradición oral]. En *Revista Oral Tradition*, 2/1, pp. 73-90.
- Schiffrin, D. (2011) Definiciones de discurso. En *Revista de Investigación Educativa* 13. <https://www.uv.mx/cpue/num13/practica/Schiffrin-Definiciones%20de%20discurso.html>.
- Schultes, R. y Hofmann, A. (1993). Plantas de los dioses. Fondo de Cultura Económica.
- Serres, M. (1997). ¿Qué no se sabe? ¿Qué no se enseña? En *El Vampiro Pasivo: Revista de Ciencia, Arte y Filosofía* (18), pp. 20-27.
- Severi, C. (1996). La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia. Abya-Yala.
- _____. (2007). Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire. (G. d. Merawi, Trad.) Rue d'Ulm. Musée du Quai Branly.
- _____. (2015). El sendero y la voz: una antropología de la memoria. SB.
- Severi, C. y Lagrou, E. (2013). Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena. Viveiros de Castro.
- Sharon, D. (1998). El chamán de los cuatro vientos. Siglo Veintiuno.
- Shils, E. (1981). Tradition. University of Chicago Press.
- Solana, A. C. (2008). Holanda en el Caribe desde la perspectiva comparada: aportación al debate sobre los modelos de expansión en los siglos XVII y XVIII. En *Catharum: Revista de Ciencias y Humanidades del IEHC* (9), pp. 39-48. Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias.
- Spruce, R. (1908 [1849-1864]). Notes of a botanist on the Amazon and Andes. Macmillan and company limited.

- Stoll, D. (1985). Pescadores de hombres: ¿el Instituto Lingüístico de Verano en América Latina o fundadores de Imperio? Abya-Yala.
- Suárez, J. (2015). Carijona. (E. Agudelo, Entr.).
- _____. (2016). Saberes. (E. Agudelo, Entr.).
- Suárez, K. (2015). Entrevista (E. Agudelo, Entr.).
- Suárez, N. J. (2016). Entrevista (E. Agudelo, Entr.).
- Szumuk, M. y McKee I., R. (2009). Diccionario de estudios culturales latinoamericanos. Siglo Veintiuno e Instituto Mora.
- Taussig, M. (2002). Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación. Norma.
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008). La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Icaria: Perspectivas Agroecológicas.
- Toledo, V., & Barrera-Bassols, N. (2018). La Memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Popayán: Universidad del Cauca.
- Tomasini, A. (1995). El cantor en la cultura Nivakle. En I. Lagarriga, J. Galinier y M. Perrin, Chamanismo en Latinoamérica (pp. 143-163). PyV.
- Torres Fernández de Cordova, G. (1982). Diccionario kichua-castellano: yurakshimi-runashimi. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Torres, W. (1994). Waji: rezo chamanístico sikuani. En *Boletín Museo del Oro* (37), pp. 35-51.
- Turner, V. (2013). La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu. Siglo Veintiuno.
- Urbina R., F. (1999). El hombre sentado. Curso de contexto. Universidad Nacional de Colombia.
- _____. (2010). Las palabras del origen: breve compendio de la mitología de los uitotos. Ministerio de Cultura, Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia.
- Van Dijk, T. (1996). Estructuras y funciones del discurso. Siglo Veintiuno.
- Vansina, J. (1968). La tradición oral. Labor.
- _____. (1985). Oral Tradition as History. University of Wisconsin.
- _____. (2006). Oral tradition: A study in historical methodology. Routledge.
- Vasco U., L. G. (2002). Entre selva y páramo. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Verdesio, G. (2011). De la epistemología occidental a la gnosis fronteriza: apuntes sobre un itinerario intelectual poco conocido. En Walter Mignolo, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Abya-Yala.

Vernant, J. P. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel.

Vidal O., S. M. (1987). El modelo del proceso migratorio prehispánico de los piapoco: hipótesis y evidencias. Trabajo de grado para optar al título de magister scientiarum en Biología, Mención Antropología. Centro de Estudios Avanzados del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC-CEA).

Vidal, S. M. (2000). Kuwé Duwákalumi: The Arawak Sacred Routes of Migration, Trade, and Resistance. *Ethnohistory*.

Villa, W. (2013). Memoria y pedagogización del mal-decir: una aproximación a los recorridos literarios que inventan mundos. En *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, pp. 79-107.

Villegas, F. (2014). Varios (E. Agudelo, Entr.).

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología posestructural*. Katz.

Von Humboldt, A. y Bonpland, A. (1826). *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente* (tomo III, libro VIII). En casa de Rosa.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía* (48, mayo-agosto), pp. 25-35.

_____. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 131-158.

_____. (2009). Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala.

Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Akal.

Wasson, G., Kramrisch, S., Otto, J. y Ruck, C. (1992). *La búsqueda de Perséfone: los enteógenos y los orígenes de la religión*. Fondo de Cultura Económica.

Wasson, R. G.; Hofmann, A. y Ruck, C. (1995). *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. Breviarios, Fondo de Cultura Económica.

Wilbert, J. (autor) y Simoneau, K. (redactora) (1992). *Folk Literature of the Sikuani Indians*. UCLA Latin American Center.

Williams, J. L. (2018). Comunidades espirituales y sus contextos. En Viteri, A.; Hill, M.; Williams, J. y Carrera, F. (Eds.), *Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador: una mirada desde la etnografía colaborativa*. Universidad San Francisco de Quito, USFQ Press.

<https://anth.umd.edu/sites/anth.umd.edu/files/pubs/Viteri%20Hill%20Williams%20Carrera%20Diversidades%20Espirituales%20y%20Religiosas%20en%20Ecuador%20libro%20final%20.pdf>

Wosien, M.-G. (1996). Danzas sagradas: el encuentro con los dioses. Debate.

Wright, R. (1981). University Microfilm International. History and Religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro Valley. Stanford University.

Wright, R.; González Ñ., O. y Xavier L., C. (2017). Multi-centric mythscapes. Sanctuaries and pilgrimages in north-west Amazonian Arawakan religious traditions. En A. Hobart, & T. Zarcone, Pilgrimage and Ambiguity. Sharing the Sacred (pp. 201-231). Sean Kingston Publishing.

Wright, R., M. (2018) The Kuwai Religions of Northern Arawak-Speaking Peoples: Initiation, Shamanism, and Nature Religions of the Amazon and Orinoco Boletín de Antropología, vol. 33, no. 55, 2018, January-June, pp. 123-150 Universidad de Antioquia.

Wright, R., M. (2022) A vida, a sabedoria e os ensinamentos do Pajé Hohodene Manuel (Mandu) da Silva. Rev. LEETRA Indígena - São Carlos, vol. 21, n. 01. www.leetraindigena.ufscar.br

Yépez, J. (2019). Historia. (L. Estrada, Entr.).

Yépez Ch., B. (1984). La música de los guahíbo: sikuani-cuiba. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República.

Yépez, B. (1993). El camino de las sombras: la música de los guahíbo. *Revista de Musicología* (16) 4. <https://doi.org/10.2307/20796071>

Zucchi, A. (2017). Arqueología de los Llanos Occidentales y el Orinoco. Colección Clásicos de la Arqueología Venezolana, Centro Nacional de Estudios Históricos.

Anexos

Anexo 1. Historia de Kaliwirinae

El mito de *Kaliawirinae* es fundante para los pueblos indígenas originarios de las llanuras y cuenca del río Orinoco colombiano – venezolano reconocido geográficamente como cerro o tepuy Autana o Cipapo se encuentra en el estado de Amazonas en Venezuela, cerca al límite fronterizo con Colombia que es el río Orinoco. Toda la mitogonía de los pueblos de esta región gira alrededor de este tepuy- árbol sagrado. El relato, en el caso de los sikuanis de Colombia, se vivifica en función de los ecosistemas en los cuales coexisten manteniendo varios saberes que están íntimamente ligados al relato mítico como parte del universo cosmovisional y ecosófico¹⁹⁹. El relato que aquí se presenta tiene variaciones en función de las personas que lo cuentan, por esto este relato es una aproximación general que a partir del estudio con las plantas maestras toman nuevos caminos en donde se especifica y aclara el mito. Esto es importante pues es un elemento fundamental en las tradiciones orales. En ese sentido las claridades del relato surgen del estudio con las plantas y de los estados chamánico que propician que el chamán discierna con más claridad el relato. A lo largo de esta tesis se verá que los elementos narrados cambian en relación a este texto, es por esto que este es solo una introducción general.

El mito de *Kaliawirinae* como acontecimiento histórico determina el nacimiento y división de los tiempos en los sikuanis: a) el tiempo de los seres primordiales: la fuerza vital y fundamental de todos los espirituales existentes en el cosmos con fuerza *piasauwi* b) el tiempo de los dioses y c) el tiempo de los hombres y el nacimiento de la humanidad.

La historia de *Kaliawirinae* cuenta que en el tiempo en que no había día ni noche...

Los *piasaüwi* recorrían el espacio buscando recolectar alimentos sin encontrar nada.

Mientras todos se afanaban en buscar alimento día a día, *Kutsikutsi* (*mico nocturno-Potas flavus*) se quedaba en el campamento durmiendo y sólo lo abandonaba en la noche. A excepción de él, todos andaban flacos y hambrientos. Un día en que dormía en su

¹⁹⁹ «El sabedor responsable de un territorio es aquel que ha heredado la alianza fraguada entre su antepasado y el Dueño mítico de la región. Dichos Dueños personifican las Fuerzas que mantienen el orden cósmico (regional y local) permitiendo que la comunidad a la que preside el Sabedor se establezca y medre en lo que será el hábitat del clan. El Dueño mítico territorial se constituye, en últimas, en el celoso guardián de las esencias (quiddidad) de los seres cuyo anudamiento constituye ese hábitat. Reduciendo el asunto a la impersonal terminología académica, el Dueño mítico equivale a la personificación del saber decantado durante milenios; ese que permite el manejo adecuado de los entornos naturales; lo cual corresponde a una acción equilibrada entre sociedad (humana) y entorno ambiental (elementos, flora, fauna). A esta sabiduría se le ha venido dando el nombre de ecosofía» (Urbina: 2004: 18).

chinchorro, los otros, al regresar de la vana expedición, lo encontraron durmiendo con la boca abierta. En la comisura de los dientes vieron algo que parecía comida. Con un palito le extrajeron el fragmento, cuidando de no despertarlo: tenía un aroma exquisito que invitaba a saborearlo, a pesar de no conocer ese aroma. Llamaron a Tsamani, quien al olerlo lo reconoció. "Es dunusi" -dijo, y procedió a repartir el pedacito. Todos lo saborearon. Acordaron seguir las correrías nocturnas de Kutsikutsi, para averiguar dónde obtenía alimentos. Encomendaron a Ofaebü (Lapa, Agouti paca) para seguirlo esa noche. Pronto Kutsikutsi se percató de que Ofaebu lo seguía. Por entre la fronda de los árboles, en vano trató Kutsikutsi de hacerle perder el rastro a la astuta Ofaebu. Tarde llegaron a orillas del Gran Río el Orinoco. Kutsikutsi lo cruzó trepándose por una liana que lo atravesaba tendida hacia lo alto. Ofaebü lo cruzó al sumergirse y caminar por el fondo del río.

Al otro lado, se encontró con un gigantesco árbol que emanaba los más exquisitos aromas de todos los alimentos. Era Kaliawirinae, el árbol de todas las frutas. Arriba en la fronda, estaba trepado Kutsikutsi disponiéndose a comer dunusi. Ofaebü sorbió dopa y sopló (bujaiibo): ¡Sua! ¡Que caiga dunusi! De inmediato la piña se le escurrió a Kutsikutsi y cayó en manos de Ofaebü. El mono bajó furioso y veloz, mientras lapa ya se lanzaba al agua con todo y piña. Alcanzó a cogerla del rabo y del tirón se lo arrancó. Por esta razón, lapa ahora no tiene cola. Al llegar al campamento, Ofaebü narró lo ocurrido y la existencia de Kaliawirinae. Tsamani repartió la piña entre todos, ojito por ojito, pedacito por pedacito. Al rato llegó Kutsikutsi furibundo. Tomó un tizón de la fogata del campamento y atacó a lapa, colocándoselo en los cachetes. Por eso Ofaebü tiene los cachetes hundidos. Lapa se armó con otro tizón y se lo acomodó en el pecho. Por esto mico nocturno no tiene pelo en la punta del pecho, sobre el esternón se le nota la quemazón. Tsamani le recriminó su mezquindad: ¿Por qué no nos contabas dónde había alimentos?"

¡Porque no me preguntaban!, respondió Kutsikutsi. Decidieron ir a tumbar el árbol. Todos los piasäwi se empeñaron con sus hachas (garras, colmillos, picos) para tumbarlo, sin lograr hacerle mella alguna... nada ... Por fin regresaron a donde estaba Kaliawirinae. Trabajaron todo el día. Al amanecer notaron que todos los fragmentos y astillas que le habían sacado al tronco se habían vuelto a fundir en el árbol. Convocaron a piwi, las hormigas arrieras (*bachaco*, *Atta cephalotes*) para que a medida que hachaban un pedazo de tronco, lo llevaran lejos. Así trabajaron durante tres días, hasta que ya el tronco estaba en un hilo. Pero no cayó el árbol. Al observar, se dieron cuenta de que estaba sostenido por dos bejucos que ascendían hasta lo celeste. El uno era yononae (*Barbasco*, *Phaseolus singapou*) y el otro, juipanae (*capi*, *Banisteriopsis caapi*). Pidieron a Tsoko (*arrendajo*, *Psarocolis decumanus*) que los trozara con su pico. Al picotear el barbasco, le saltó savia en el ojo izquierdo y no pudo continuar trozándolo. Solicitaron a las Materi

(ardilla, *Sciurus granalensis*) que cortaran las lianas. Treparon por las lianas y empezaron a cortar. El macho se colocó arriba y la hembra abajo. Al reventarse las lianas, la hembra alcanzó a saltar al suelo. El macho salió disparado hacia lo celeste. Era la puesta de Juameto (Sol), el momento del crepúsculo. La ardilla macho le dio su coloración a este momento del día. El árbol cayó hacia occidente, en la dirección en que juameto se oculta, y esparció todos los alimentos cultivables” (Torres, 1994, págs. 42-44).

Después de la caída de *Kaliawirinae* (árbol de la abundancia y de la vida), esta ruptura hizo que surgiera el movimiento y con ello el día y la noche, el arriba y el abajo, el cielo y la tierra, la vida y la muerte. En el conocimiento Sikuni esta instancia mítica gesta uno de los principios fundantes en la vida cotidiana, es la separación y dependencia de lo material y lo inmaterial pues los cuerpos al adquirir peso y materia se diferencian del origen, y esta diferencia hace necesaria una relación de reciprocidad y dualidad continua con él espíritu o fuerza *piasaiwi*, otorgada desde el origen por estar todos compartiendo una misma fuerza. Así continua la historia mítica²⁰⁰. Un día la gente del cielo, los *lekonaiwi*²⁰¹ decidieron de la mano del abuelo *Yamaxenü*, Dios del Rayo, raptar a los niños que habitaban en este mundo, la tierra, y se los llevaron a vivir a su espacio dentro de este mundo. La familia Tsamani (Tsamanimonae - Dioses ancestrales) Liwinai, Kajuyali, Furnaminali, Tsamani, Ibaruwa y Kawinaruba, viendo esto decidieron rescatar

²⁰⁰ La compilación del relato se hizo en voz, interpretación y explicación del abuelo y médico tradicional José Antonio Casulú como *salinei liwaisi* (palabra mayor, palabra de consejo) e interpretaciones y explicaciones del médico tradicional Clemente Gaitán. Se tomó como contrastación y comparación del relato compilado por Francois Queixalos y Rosalba Jiménez, que recuperaron la historia con el mayor José del Carmen Gaitán con quien también estuve escuchando el relato una temporada. También me apoye en el relato realizado por William Torres Carvajal. Esta reconstrucción permitió agregar elementos, comprender otros y estudiar con los médicos desde el dialogo de saberes el mito como *salinei liwaisi*. Es importante señalar que el relato aquí presente se asume como monologo dentro de los modelos de textualidad realizada por el investigador para contar el relato y hacerlo comprensivo para un ejercicio académico y de un medio escrito y en función de los principios de coherencia y cohesión textual de occidente. Sin embargo, el relato como tal es rizomático, es decir no hay un monologo detrás del sujeto que cuenta y siempre cuando se está contando el relato no sigue una linealidad (esta se la damos nosotros) que por eso no quiere decir que no sea coherente pues esta narración es rizomática y dialógica o conversacional y sigue a mi parecer pautas (para traducirle al escucha) en función de múltiples saberes y formas de narrar que se despliegan en el relato. Luego es muy común que no se narre uno sino varios eventos y situaciones que se relacionan con el campo de saber de la narrativa, pero sobre todo de la intención que se tiene al contar, esto hace que la dialogicidad y la polifonía sean fundamentales. En el dialogo interviene muchas cosas, desde el sonido de los pájaros que es interpretada por el *amu* como parte de lo que se narra pasando por las nubes y las estrellas. En esta medida muchos elementos son signos inherentes a la historia que constituyen su campo nemotécnico y que le dan sentido a la narrativa como consejo y enseñanza. Poco a poco por la injerencia del etnógrafo (o de la idea de público de occidente) se acostumbran a contarle al escucha en función de la idea de un público. Por eso *salinei liweisi* es palabra de saber y palabra de consejo de los mayores en función a sus prácticas que son dialogadas entre ellos, con la naturaleza y con otros pueblos.

²⁰¹ “Ekonae 1, nbr, prp, gnr, personajes celestes. Econainë (Pl. econaiwi) ser del cielo (que no muere)” (Queixalos F., Diccionario Sikuni-Español, 1988).

a los niños por lo cual abandonaron el mundo celeste y descendieron, cantando y danzando, al mundo terrestre. Pasado un tiempo, cuando quisieron ir a cumplir su cometido no lograron elevarse pues, llevaban mucho tiempo de habitar la tierra y su cuerpo se había vuelto pesado, se había impregnado de materialidad con el olor, el humor de la tierra y de los seres que ahora habitaban este mundo. En este propósito durante siete años, día a día, hicieron dieta (de alimentos, de relaciones sexuales y espirituales) sorbiendo *dopa* (*yopo*) (anadenatera peregrina), mascando *caapi* (*Banisteriopsis caapi*) y tomando *dana* (Líquido del cielo que se llama con *waji*²⁰²) en la embriaguez de estos enteógenos danzaron y cantaron *Tsamanimonae Petaxunamuto* (La danza del camino de los dioses ancestrales) hasta lograr que el cuerpo material alcanzara la levedad, entrando en un estado pleno de inmaterialidad, volviendo a su estado *asau*; este estado de levedad denominado *nafafanata* les posibilitaba adquirir de nuevo la alegría y la fuerza fundamental de lo celeste y les permite entrar en este mundo.

Para su ascenso tenían que crear un camino para lo cual los hombres *Tsamanimonae* (Familia Tsamani) comenzaron a disparar flechas hacia el cielo, sin embargo al no lanzarlas con la suficiente fuerza, las flechas no se clavaban en la bóveda celeste; la hermanita menor *Kaeinaruwa* estaba observando lo que hacían sus hermanos y entonces les pidió el favor que la dejaran intentar, los cuatro hermanos se burlaron de ella, pues al ser una mujer no sabía usar el arco y la flecha (es una labor de hombres – decían-) además era muy niña para disparar con suficiente fuerza las flechas, sin embargo para poder reírse más le dieron arco y flechas para que lo intentara. Ella agarró el arco y las flechas, tensó lo más que pudo el arco y tiro la flecha con tal potencia (al ser aún niña y en su condición de mujer, en su cuerpo estaba todavía contenida toda la fuerza vital del origen) que la flecha ascendió hasta la inmensidad y se quedó clavada en la bóveda celeste. En ese mismo instante le llegó su primera menstruación (En la narrativa de lo celeste los últimos días bajo y compartió *danarra* con los hermanos). Así lo cuenta el canto inicial de la danza *Tsamanimonae Petaxiınamuto*.

Tsamanimonae Petaxūnamuto (para recibir a la gente en Tsamanimonae)

Tsamani monae jania pata-patanejowi (nosotros somos la familia de chamanes)

Tsamani monae jania pata-patanejowi

Matacabijebita payanubenajü (danzamos todos los días al amanecer)

Matacabijebita payanubenajü

Merawijebito payanubenajü (danzamos todas las noches)
 Merawijebito payanubenajü
 Pataya pijiwayo panetoyo kaeweta (nuestra hermana menor recibió)
 Pataya pijiwayo panetoyo kaeweta
 Imojoyo wüpata panetoyo kaeweta (en los últimos días recibió)
 Imojoyo wüpata panetoyo kaeweta
 Danara kaeweta danarra kaeweta (un jugo celeste, *dana*)
 Danara kaeweta danarra kaeweta
 Bajara pakueneta ponoropo benajü (así, de esa manera, fuimos)
 Bajara pakueneta ponoropo benajü
 Itsa ira pünüya pononubenajü (al otro mundo celestial)
 Itsa ira pünüya ponanube nenajü
 Pata tajü namuto niwe kaluna (nuestro camino celestial está activo)
 Pata tajü namuto niwe niwe kaluna
 Paka paka ewetatsí pitawa tomarrota (los esperamos en el mundo celestial)
 Paka paka ewetatsí pitawa tomarrota (Estrada, 2019)

Después de este acontecimiento, los hermanos comenzaron a flechar una tras otra en la asta de la primera formando una escalera que llegó hasta donde ellos estaban. Bebieron *dana* y sorbieron *dopa* y entonces *suá!*²⁰³, *Livinei* se sopló el cuerpo para convertirse en comején y poder abrir hueco y subir más rápido hacia el cielo (los otros hermanos hicieron lo mismo), sin embargo, el cuerpo de la familia *Tsamani* a pesar de la dieta y el ritual era aún pesado, no había terminado de adquirir la suficiente levedad. El hermano menor *Tsamani*, ve, en la ensoñación de su pensamiento y descubre a su hermana mayor que había tenido relaciones sexuales con un caimán (*kowikowi*); - “*sua*” se sopla el cuerpo para devenir colibrí, dirigiéndose a la laguna en donde se encuentran el lagarto. Su hermana al tener relaciones sexuales con este, se impregna de la energía vital de *kowikowi* luego, adquiere un doble peso, el de él y el de ella. El semen al ser un líquido espeso proveniente de un origen terrígeno le otorga un mayor peso, luego su energía vital es más densa y por eso ella adquiere esa doble pesadez que se la trasfiere también a la familia. Por eso *Tsamani* va hasta donde está el caimán para cortar el cordón invisible que los ata, a él y a su hermana, y poder alivianar el peso de su hermana y de la familia. Al volver a integrar la fuerza del mismo origen, la familia primordial sube por

²⁰³ La interjección *sua* es usada para señalar un acontecimiento que permite que algo que se está pensando con intención se realice inmediatamente. En una traducción básica correspondería al “así sea” en español. Sin embargo esta expresión se acompaña de acciones como soplar el corazón para que tenga la fuerza de realización. Se expresa como un acto creativo con intencionalidad.

una escalera espiralada que se forma con la unión de las flechas hecha liana hasta el cielo, pero antes de ingresar a lo celeste el reflejo de su historia material en la tierra es sembrada como fuerza que alumbra y guía en lo celeste nocturno y hacer parte del firmamento, convertidos en constelaciones. En seguida ingresan en su inmaterialidad para liberar a los niños de la comunidad. Por este gesto de impecabilidad la materialidad del cuerpo de la familia *Tsamani*, en su último gesto antes de entrar a lo celeste, se visualizan de forma perceptible como *itane*, imagen en el firmamento, creando las constelaciones e inscribiendo un nuevo orden que guía el pensamiento de los sikuani. Así la constelación de las pléyades designa a *Liwinai* y sus saberes, la constelación de Orión es *Kajuyali*, la constelación *Delphinus* es *Tsamani*. Las dos hermanas actúan como estrellas que iluminan el amanecer y el atardecer así: *Ibaruwa* al estar pesada por infringir la dieta (su desgaste de energía por romper la dieta y tener relaciones sexuales con el lagarto) tuvo que viajar en una canoa durante un largo tiempo por la mar hasta toparse con el límite de la bóveda celeste -en el lugar en que el cielo se une con la mar- quedando como la estrella del atardecer (Berenice o Vega); la hermanita menor *Kawainaruwa* al llegar primero fruto de la fuerza primordial contenida en su cuerpo queda como la constelación de Tauro o la estrella del amanecer. Las constelaciones inscritas en el firmamento son por excelencia la materialización del cuerpo de los *wilinae*, ancestros de la época de la creación de la tierra que toman forma de *itane* (imagen) en *nakuene*, este mundo y este firmamento. Así mismo, su *asau*, fuerza primordial, habita más allá de la noche, pues la noche se impregna de su imagen en la desincorporación del cuerpo que se hace vibración en las estrellas y se presentan como constelaciones; pero a su vez al devenir inscripción en lo celeste su fuerza vital se integra como luz y energía vibrátil en las estrellas. En esta medida, la imagen de los dioses ancestrales está conectada con el espiritual de estos y de su fuerza *piasauwi* y caminan en el cielo en su reciprocidad y dualidad.

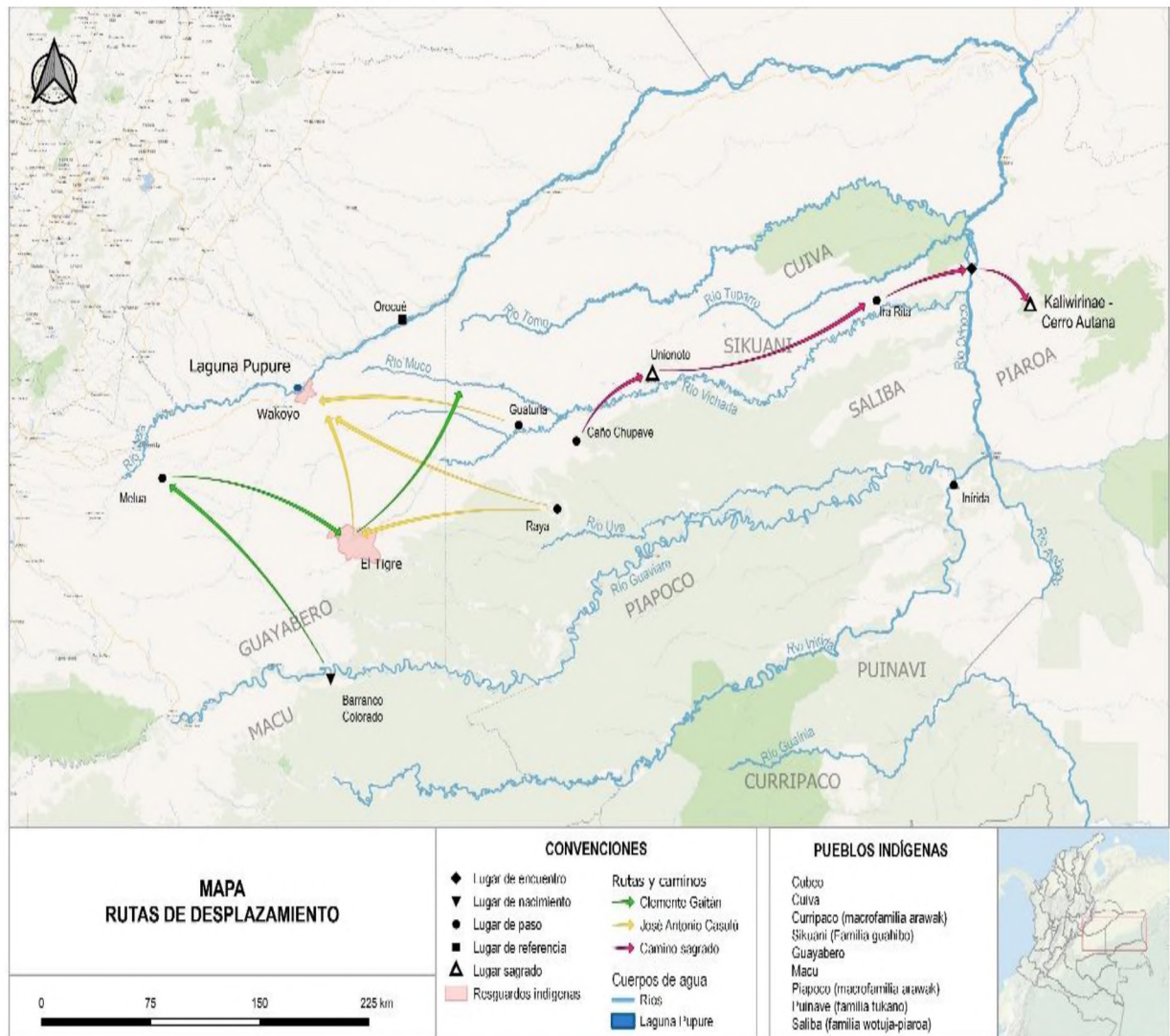
Anexo 2. Sistematización trabajo de campo

Herramienta	Temática	Fecha	Participantes	Soporte
2015-2018				
Reunión Comunidad Kaliwirinae	Planeación de la danza	Septiembre de 16/2015	Varios	Audio grabación
Dialogo de saberes Bogotá	Preparación de la danza	Noviembre 27/2015	Clemente Gaitán Edwin Agudelo	Audio grabación
Varios Comunidad Kaliwirinae	Danza	Enero 8 de 2015		Fotografía digital
Danza Tsamanimonae Comunidad Kaliwirinae	Inicio de danza Danza Historia tradicional Salineiliweisi	Enero 5 al 10	Clemente Gaitán Isabel Gaitán	Dos audios, grabación
Danza Tsamanimonae Comunidad Kaliwirinae	Cantos	Enero 10 y 11	Leonel Estrada	Dos audios, grabación
Danza Tsamanimonae. Com. Kaliwirinae	Explicación Liweisi y cantos	Enero 10 y 11	Clemente Gaitán Isabel Gaitán Leonel Estrada	Cuatro audios, grabación
Entrevista Com. Kaliwirinae	Espirituales Yagewi	Junio 8	Clemente Gaitán	Un audio Grabación
Entrevista, comunicación personal	Árbol del soñar	Septiembre 14	Hermes Gaitán	Diario de campo
2019				
Entrevista Com. Kaliwirinae	La danza y los conflictos	Enero 15	Isabel Gaitán	Un audio, grabación
Entrevista Com. Kaliwirinae	Tsamanimonae	Marzo 15 y 20	Clemente Gaitán	Dos audios
Danza Tsamanimonae Com. Kaliwirinae	Cantos y conversación sobre la danza	Julio 12	Clemente Gaitán Leonel Estrada	Dos audios, grabación
Taller planeación asociación Com. Kaliwirinae	Explicación sobre cosmovisión	Julio 10	Élber Gaitán Hermes Gaitán	Un audio grabación
Registro Fotográfico Com. Kaliwirinae	Liweisibo y contexto	Agosto 16		15 fotografías
Diálogo de saberes Tabio/Cundinamarca	Explicación de danza y cantos	Agosto 19 al 22	Leonel Estrada	Cuatro audios, grabación
Entrevista	Waji Liweisi	Diciembre 26	Leonel Estrada	Un audio, grabación
Registro Fotográfico Com. Kaliwirinae	Liweisibo y ritual de danza	Diciembre 30	Clemente Gaitán	20 fotografías

Conversación a profundidad. Com. Kaliwirinae	Laguna de Pupure Chamanismo	Diciembre 30	Clemente Gaitán	Un audio, grabación
2020				
Danza mayor Tsamanimonae Diálogo de saberes	Explicación danza Calendario ecológico	Enero 1 de (3 al 5 de enero)	Leonel Estrada	Un audio, grabación
Entrevista/Conversación a profundidad Canto compartido	Canto Tsamanimonae	Marzo 17	Leonel Estrada	Un audio Video WhatsApp
Taller de la asocia Com. Kaliwirinae	Cosmovisión y principios de vida	Marzo 17	Élber Gaitán	Un audio, grabación
Canto compartido Leo/Entrevista	Canto sanación COVID/Vitule	Mayo 26	Leonel Estrada	Un audio WhatsApp
Entrevista/conversación a profundidad	Nuevo amanecer	Septiembre 12	Leonel Estrada	Un audio
Danza Tsamanimonae	Canto y danza	Septiembre 20	Leonel Estrada Élber Gaitán	Un audio, grabación
Canto compartido Tsamanimonae	Canto Tsamanimonae	Octubre 2	Leonel Estrada	Un video WhatsApp
Canto y video compartido	Canto y danza	Noviembre 9	Leonel Estrada	Un video WhatsApp
Canto compartido Acue Isabel Gaitán	Canto Tsamanimonae	Diciembre 26	Jaime Domo Planas	Un audio WhatsApp
Registro fotográfico Com. Kaliwirinae	Contexto/ Yopo	Diciembre 22 al 30		Veinte fotografías
2021				
Video danza Tsamanimonae. Tabio/Cundinamarca	Canto y danza	Enero 8 de	Leonel Estrada Varios Sandra Toro	Video de la danza WhatsApp
Danza Mayor Tsamanimonae Tabio/Cundinamarca	Cantos, danza y explicaciones Saberes femeninos	Enero 9 al 11	Clemente Gaitán Isabel Gaitán Marta Gaitán Leonel Estrada	12 videos Grabación 3 fotografías
Canto y video compartido/Tabio	Cantos y danza	Enero 13	Varios Catalina García	Un video WhatsApp
Danza mayor Tsamanimonae Kaliwirinae	Cantos Tsamanimonae Leonel, Marta Amu Clemente	Abril 2 la 4	Leonel Estrada	Audios 6 ato Leo (1), oba Marta (2), amu Clemente (1)
Danza mayor Tsamanimonae Kaliwirinae	Danza	Abril 2 la 4		Cinco fotos y un video
Entrevista	Ordenamiento de la danza	Abril 8	Leonel Estrada	Un audio Grabación
Comunicación personal	Árbol de sasafrás	Agosto 8	Leonel Estrada	Un audio WhatsApp

Entrevista	Sueños	Agosto 10	Leonel Estrada	Un audio/ grabación
Comunicación personal, entrevista	Tsamanimonae	Agosto 28	Hermes Gaitán	Diario de campo/con versación virtual
Comunicación personal, entrevista	Plantas maestras	Octubre 9	Clemente Gaitán	Llamada telefónica/n ota
Danza compartida https://www.facebook.com/ /groups/269019794675990	Danza	Octubre 7	Varios	Un video Facebook
2022				
Entrevista	Vida Clemente Gaitán	Enero 3	Clemente Gaitán	Un audio Grabación
Entrevista	Vida José Antonio/Celeste	Enero 6	Antonio Gaitán	Un audio Grabación
Entrevista	Amu José Antonio/Danza	Enero 6	Isabel Gaitán	Un audio Grabación
Danza mayor Tsamanimonae Kaliwirinae	Canto laguna celestial	Enero 7 al 10	Clemente Gaitán Leonel Estrada	Un audio Un audio Grabación
Entrevista, conversación a profundidad	La danza y la creación del mundo	Febrero 16	Clemente Gaitán	Un audio Grabación
DanzaTsamanimonae Kaliwirinae	Danza y canto	Marzo 22	Varios	Un video Grabación
Danza mayor Tsamanimonae Kaliwirinae	Cantos y explicación	Abril 14 al 16	Marta Gaitán Leonel Estrada	Tres audios Dos audios Un video Grabación
Entrevista, conversación a profundidad	Liweisibo	Abril 28	Clemente Gaitán	Un audio Grabación
Comunicación personal	Ordenamiento de la danza	Mayo 25	Leonel Estrada	Tres audios WhatsApp
Entrevista	Los espirituales del cielo Vida José Antonio	Junio 1 y 2	Antonio Gaitán	Dos audios Grabación
Entrevista	Vida Leonel Estrada	Junio 5	Leonel Estrada	Un audio Grabación
Danza mayor Tsamanimonae Kaliwirinae	Danza y cantos	Junio 24 al 26	Varios	2 videos compartidos Juan Manuel López
Canto Tsamanimonae	Canto	Septiembre 11	Marta Gaitán	Un audio Grabación
Canto Tsamanimonae	Canto	Octubre 14	Leonel Estrada	Un audio Grabación
Historia y conversación a profundidad	Historia Tsikiriri	Octubre 14	Clemente Gaitán	Un audio Grabación
Conversación a profundidad	Origen del mundo	Octubre 16	Clemente Gaitán	Un audio Grabación

Anexo 3. Mapa 1. Ubicación, delimitación territorial y rutas de desplazamiento



Anexo 4. Historia de Kaliwirinae

Historia contada por el abuelo José Antonio Casulú

Abuelo José Antonio: Se tumbaron [los dioses] y la gente, los dioses grandes los dioses ancestrales [hay un silencio implicativo de dijeron].

— Bueno, vamos a ver, dice quién se queda aquí cuidando y dijo yo, porque era el Dios Padre supremo, el Padre eterno, Padre celestial, el Padre salvador, sí se fueron, hicieron, lo echaron del Cielo [en la conversación se había estado hablando de la echada o retirada de este mundo – era un espacio en este mundo- en donde habitaba el dios rayo Yamaxëne].

Entrevistador: ¿y qué pasó? [los dioses se encontraban en un mundo en donde no había divisiones escalares o dimensiones]

Abuelo José Antonio: Kaliawirinae kutsi kutsi tiene dopa. Esta es historia de los dioses de ellos, bueno, y de ahí se quedaron allá en un rinconcito la gente, ellos todavía viven cerquita y se fueron después que hizo daño Tsikirriri, y Tsikirriri²⁰⁴ solano [se refiere a Tsawaliwali y a Yamaxëne, ellos habitaban en este mundo solos y comían todo lo que encontraban] hicieron daño cuando regresaron por el pescado. Bueno, de ahí ya terminaron ellos, se fueron, siempre mico nocturno se iba por la noche se iba para allá y llegaba a la madrugada eructaba, olía a pura piña madura; lo que él comía era fruta del palo, toda clase de frutas, claro que no era así tan pobres ellos sacaban frutas de noche, traía de día no son iguales. Pensaba y entonces dijo «bueno, abuelo lapa, vaya usted, cuando abuelo mico se va, vaya, él sube, se va tarde palo por palo por la vía levantando y usted va por tierra, [por] tierra, ponga cuidado por donde va hasta dónde va a ir», entonces llegó y le dijo «bueno, yo voy atrás»; se oscureció como a las 9 de la noche ya se fue. Ya se había hecho ya la noche, ya ellos terminaron todo, se fue y bueno, llegó hasta un término, ya mico nocturno se había bajado porque allá dónde está el palo de kaliawirinae, donde tiene mucha cantidad de frutas que ellos [los dioses], Dios los hizo [sic]. Bueno, el señor de la *kutsi kutsi* había de allá a acá instalado había una cuerda, pero era un bejuco, se iba por el suelo, por allá iba, cuando se dio cuenta, iba más allá comiéndose la piña de la una, entonces se tiró al agua, se fue, se fue, se fue persiguiendo que hasta al fin llegó, subió él y él también, la lapa, salió, salió para afuera. Se movía muy bueno, él se recorría por montón y comía, ¡más bueno!

Él volteó para arriba y dice «hágame el favor, tumbeme esto que está allá». Todo lo que tumbó cayó, la lapa dicen que tenía rabo, pero cuando tumbó de esas piñas grandotas, piñas reales, él cogió [a la] lapa, iba, apenas [la] cogió se iba meter a tal lado, pisó la lapa, la reventó, quedó sin cola. Estaba por ir al otro lado con la piña y se puso bravo y volteó y se fue, se asomó, dizque estaba ya comiendo otra vez, dijo bueno, eso comió, hizo una catumarita y se terció, se fue otra vez nadando. Al fin salió, llegó allá con una piña, trayendo piñas que había comido ese mico

²⁰⁴ Tsikirriri se refiere a seres que no se sacian de comer todo lo que encuentran, material o espiritual. Son destructores por excelencia.

nocturno y había recogido un poco. Traía un bulto y le dijo bueno, nuestro nieto, esto es lo que comía el mico nocturno, nuestro abuelo, mire, ¡ja! Así no le dije; en todo caso, pues, vamos a ver, entonces mostró sí, sí, ya se dieron cuenta, nosotros lo trajimos de ese palo, ahora vamos a comer pescado, nosotros repartimos bien, Tsikiriri no lo reparte y se fue, este lo vamos a repartir bien siempre lo vamos a tumbar. Todavía no se había muerto la gente aquí en la tierra, y dijo bueno, pero ahora con qué vamos a ir a tumbar, nuestro abuelo, el dueño del hierro, nuestro abuelo Palomeko, que se llama, el de nosotros es el dueño del hierro, allá está que nos prestó un hacha, yo le devolví, con el hacha vamos a tumbar el Kalievirinae, que es un palo que tiene, tiene, tiene como de espesura como 100, 200 metros de gruesura, es grande, grande; dicen que la copa del árbol es como una montaña, mucho, grandísimo. Bueno, ellos se fueron pidieron, sí, entonces al dueño del hierro, pues le dieron hierro; como ellos fueron los dioses, le entregó [entregaron] láminas de hierro a la tierra, él las tenía, entonces les gustó para tumbar el palo. Consiguieron todos micos, otros por ahí, no, no le entraron, las hachas se dañaron, en varias partes son durables, en partes son blanditos, donde lleva las carnazas de yuca, carnazas de plátano, carnaza de todo, pero donde iba carnaza, distinto, palo durable que no le entraba el hacha.

Entonces, Carpintero, pájaro que tiene corona, rojito y el otro medio morado le cogió un hacha original de puro acero. Esa gente empezó a tumbar el palo; siempre todas las tardes hicieron con la ayuda de Kajúyali, que hizo Padre eterno con la canoa cruzada, dejan al otro lado y dele y dele, ya iban la mitad, metieron como 100, 200 hombres alrededor del palo. No sé, eso no, sí servía, pero en parte no entraba donde había palo de chontaduro, hay palos que son durables, que no entraba el hacha tampoco, bueno, pero a ese sí le entraba el hacha de él, todas las cáscaras que iba tumbando las sacaba para afuera. En diez días vamos a tumbar, dijo, bueno, listo, y ya ellos hicieron la noche, ya Tsikiriri lo subieron allá, ellos también estaban afanadísimos porque quieren irse a la vida, a la tierra eterna, bueno entonces toca tumbarlo primero, bueno. Ellos y se fueron, todas las mañanas madrugaron, está lo mismo, como si no le fueran talado... está parejito, mírelo, le dieron otra vez en partes bien blanditas era carnaza de esto, de maíz de toda clase que son blanditos y hay partes que son durables. Bueno, que le dijo, al otro día amaneció lo mismo, enterito otra vez. Entonces les dijo, donde está nuestro abuelo bachaco, dijo llámelo: «Amo» y lo llamó así, «abuelito», y le contestó en la tierra. «Qué fue», y dijo «Mire, venga le hago un contrato, usted tiene que cargar de esas conchas que estaba tumbando, cárguelo, pero para lejos». Dijo que sí, era bachaco, un hombre sin camisa allá. Sí se hace montones y salieron todos, bueno, ponga a cargarlo, bueno, y ellos dele, ya va cargando, pero usted bota... Y dijo sí, lejísimos, ah, bueno. Entonces al otro día siguió cargando, por la mañana llegaron otra vez y está lo mismo, le toca volver a cargar. Bueno, y así, hasta que al fin ya está blandito y la gente se fueron para adentro, para allá. Ya se movía y dice por qué no cayó, no, váyase, y llamó a Abuelo Te, un pájaro real,

pero este arrendajo, vaya y mire, los llamó arrendajos; venga conmigo, abuelita, vaya, súbase y mire por qué no cayó este palo.

Subieron, le contó, nietos hay un bejuco al cielo, hay un bejuco grandísimo, pero le nació ahí, en la copa, ahí, al ombligo, eso que no me di cuenta, vaya, trócelo para que caiga, y dijo bueno, y se fue cargando una maceta de hierro que le dieron, y dijo vaya, tan, le cayó, era la mancha ese era bejuco barbasco y se vino de por allá cayó, sopló volvió y miró otra vez, no este no quiere ya. Llamó otra vez, este se llama ardilla, dónde está, abuelo y le contestó venga, vaya, trócelo con el serrucho, tenga, bueno, y subieron con mi abuelito, se fue. El hombre quedó allá arriba, el árbol quedó allá abajo, se puso a hacer [onomatopeya de corte de serrucho] y dijo, mijo por qué no nos quedamos a un solo lado, si se revienta eso, se va para afuera, y dijo no, déjeme a mí que yo brinco rápido, dijo, bueno. Entonces el hombre quedó arriba y cuando trozó, no se dio cuenta y corrió para abajo, quedó allá la ardillita que, por eso, cuando está, a veces cuando alumbrando era ardillita. Bueno, entonces ahí sí se bajó y buscó y se fue para abajo, cayó, bueno, ahora sí, ya tumbaron Kalievirinae y ya todos se regresaron y todo lo repartieron, a todos les dieron para los blancos, también les dieron, para los indígenas, también les dieron yuca amarga, se repartió bueno, primera vez, se repartió, ah, no, entonces les dio a todos, les dio a todos, se fue y quedó libre y de ahí y cuando repartió Kalievirinae para la siembra (Casulú J, 2010).

Anexo 5. Historias de vida

Presentación

Dentro de la tradición oral y en el proceso de recuperación de la memoria de la danza Tsamanimonae petaxünamuto, la experiencia de las personas ha sido un elemento fundamental. En ella, las historias de vida han permitido detallar el conocimiento de la tradición y los usos que le dan a esta en el chamanismo. A partir de los testimonios orales en entrevistas y del diálogo de saberes, se recopila la historia del linaje chamánico, del aprendizaje de estos saberes y la forma como se dio la transmisión oral tanto de los saberes de la danza como los saberes chamánicos ligados a esta. A continuación, se presentan cuatro relatos de vida ligados a la experiencia de las personas que han participado de forma directa en la danza chamánica Tsamanimonae petaxünamuto. Es importante señalar que para las dos primeras historias de vida es difícil detallar la edad, pues el relato se hace en función de la época en que ellos eran nómadas y no existía la noción de tiempo lineal. Al registrarlos para «otorgarles una ciudadanía», son los funcionarios los que deciden el lugar, el día y el año de nacimiento.

En las tres primeras entrevistas, se encontró la relación de transmisión del linaje de los saberes del chamanismo. En la primera entrevista se presenta la historia de vida del abuelo José Antonio y en ella se hace énfasis en la transmisión del saber chamánico para detallar el linaje de aprendizaje de estos saberes y de la memoria cultural de la danza. En esta entrevista, realizada a su nieto Antonio Gaitán (él fue su ayudante en la labor chamánica), a partir de lo que el abuelo le contaba, se da cuenta de su origen y de la línea de linaje; en este caso, se reconoce una transmisión de seis chamanes del linaje y de tres que le enseñan al abuelo de forma directa, uno del linaje y dos que complementan el saber. Dentro de esta entrevista, se indaga la forma como él vivió la danza como principal de la misma. Este testimonio se realiza en dos partes: la primera, sobre el linaje; la segunda, sobre el posible lugar de nacimiento del abuelo y los recorridos que realizaban como momowi en su época de nomadismo. También se indaga sobre la participación de él en la danza. La segunda entrevista es la del abuelo Clemente Gaitán; narra su historia de vida y en ella incluye su aprendizaje chamánico con su preceptor, el abuelo José Antonio (después suegro). Por ser de otro momowi que se movía en la sabana, su contacto con la danza se da en otra parte diferente a la del abuelo José Antonio y por eso participa en

otras condiciones en la danza. Las entrevistas a José Antonio y Clemente con relación a los recorridos se apoyan en dos mapas (anexos 3 y 7) que sirven para entender las formas de desplazamiento territorial en donde el posible centro era el camino sagrado.

La tercera entrevista es de Leonel Estrada, cantante en la danza. Él viene de un linaje directo de la danza, pero no es chamán, es decir, no tiene linaje del saber chamánico. Al ser de otro territorio, su testimonio ayuda a comprender el tejido de la danza como parte de la memoria de un pueblo. La cuarta entrevista es con Marta Gaitán, también cantora, hija de Clemente e Isabel; su crianza y el aprendizaje chamánico los realizó en el linaje de su abuelo José Antonio. En ella es importante la forma como amaneció el saber de los cantos de la danza, pues es una regularidad de este saber. Todas las entrevistas se realizan en el resguardo Wakoyo, comunidad Kaliwirinae, Puerto Gaitán (Meta).

5.1 Historia de José Antonio Casulú

Resumen

La primera parte de esta entrevista hace referencia a como se asentaron en el territorio en donde están actualmente, los conflictos y la forma como lograron que les otorgaran esta tierra por parte del Estado. Este lugar fue denominado resguardo Wakoyo, el nombre de las tres primeras comunidades fundadas —Walabo, Korosito y Yopalito—. La segunda parte narra la forma como al abuelo José Antonio le entregaron el linaje de aprendizaje del saber chamánico y su origen filial venido de diferentes etnias. Se va intercalando la forma como aprendió este saber en la época de seminomadismo, así como los recorridos que realizaban entre sus lugares de estadía y los lugares sagrados (v. anexo 3 y anexo 7).

Relata Antonio Gaitán (17 de febrero de 2022)

El primer sitio del abuelo fue allá en la costa del río [Manacacías], por los lados de Guafar. Donde estaba Cajuche [sobrenombre de una persona] fue el lugar donde él le dio permiso al abuelo Rafael. Cuando el trabajo de Mitú [capital del departamento del Vaupés] por allá el abuelo [Rafael] estaba perdido, y el abuelo José Antonio lo mandó a traer. Se fue por allá durante mucho tiempo el abuelo Rafael Yepes, y entonces la abuelita Isabel Casulú se preocupó. Entonces le dijo al abuelo José Antonio: «Hijo, usted que gana

dinero, eso sí extrañando a su hermano Rafael que ya llevaba mucho tiempo por allá en el Mitú, por qué no lo manda a traer. La abuelita Isabel es una parte de sikuni y una parte de sáliba. Mi abuelita Isabel Casulú viene siendo tigreja [un sitio antiguo en la selva de Vichada], ella viene siendo del alto del Tigre, bien allá. Viena de esa familia. Pero el papá viene de sáliba, entonces son dos indígenas [se refiere a alianzas exogámicas entre pueblos]. Y entonces el abuelo lo mandó a traer de allá, de Mitú. Que consiguió una plata prestada ahí en avión por Villavicencio y en camión, hasta que llegaron hasta aquí y entonces allá donde está ahora Cajuche, y desembarcaron el camión, y entonces el abuelo le dijo: «Bueno, hermano, Rafael, aquí ya usted tiene que hacer su casa, que usted ya tiene que ponerse a vivir aquí». Entonces ahí vivíamos cerca.

El abuelo salía a trabajar ahí a las lomas de Walabo, allá arriba se sentaba y ahí se ponía a trabajar, a cantar, a hacer de todo [se refiere al estudio de la medicina con yopo]. Entonces, un día, el abuelo Rafael, mirando al hermano, le dijo: «Usted me tiene que enseñar. Ya, viejo Rafael —le dijo el hermano menor—, usted me tiene que enseñar todo lo que usted sabe».

Entonces le enseñó, le puso tapi y le dio las oraciones, todo el estudio completo. Y ya después de ahí, entonces el abuelo Rafael se quedó a vivir ahí y han llegado muchas familias de Planas [lugar antiguo], del Vichada, de Waliba de Tiyaba. Ya [ahora] hay más de mil setecientas familias ahí, en la comunidad de Walabo. Ese es un sitio muy antiguo porque ahí hace más de mil años o más tiempo, había una tribu indígena que era sikuni y que hacía unas casitas de tres palos en triángulo y le colocaban las hojas y hacían una sola puertita. Todo ese Walabo que usted mira era así. Ahí vivía un abuelo que se llamaba Walabonë. Él era el cacique de ahí, de Walabo. Y había un misterio grande en esa loma de Walabo. Dice la historia que cuando el diluvio del mundo, cuando inundó, toda la loma crecía, la loma flotaba y flotaba. Que, así como el agua venía, entonces la loma subía; que ahí se pudo [sic] salvar los indígenas, que ahí se amontonaron, todo. Entonces venía la salvación por el dios Kuwei, que pudo hacer eso, proteger a los indígenas.

Que ahí vivía el abuelo con su gente, los sikuni, y que, hacia arriba de Puerto Gaitán, un pueblo por los lados de Achaiba, ahí vivían los achagua. Hubo un problema entre sikuni y achagua, entre chamanes poderosos, hubo un problema porque hicieron una fiesta de guarapo, de yalake, de bebidas que antiguamente [se] hacían, bebidas fuertes. Era prohibido hacer ahí porque había quedado como un lugar sagrado, pero ya después de un tiempo llegaron mis abuelos, el abuelo de mi abuelo coma, entonces viene Antonio Turriago, Antonio Chiquito (por la estatura le dicen que era bajito), está

Marcelino con mi abuelo Elías, mi abuelo José Antonio, Rafael y mi madrina Rosalba. Esos son los fundadores de acá, del resguardo Wakoyo. Y después de que mi abuelo ya llevaba un tiempo viviendo acá, entonces llegó en la parte de abajo, en Yopalito, llegó el abuelo Zabala. José Antonio y el abuelo Zabala son gente antigua, fundadores. Santa Fe no existía. Entonces llegó un señor de Venezuela, el propio papá, era Héctor Riobueno pidió permiso con el abuelo Marcelino, que le dijo: «Necesito que me dé permiso unos 15 días».

Entonces le pidió al abuelo Marcelino que le ayudara a conseguir unos muchachos para hacer una casa, les pagó y entonces sí hizo una casa, hizo unos corrales; cuando ya [pasó] el tiempo, entonces [el abuelo Marcelino] ya le dijo que ya se había pasado el tiempo. Entonces le dijo Héctor Riobueno a Marcelino: «Si usted me paga la casa, el corral y todo el trabajo y si no me paga, pues entonces yo en esto invertí dinero, plata. Propiedad privada».

Entonces él puso unas cercas en una parte muy larga del terreno. Y no les dejaba entrar, ni siquiera a cazar cachicamo. Eso fue una lucha como de cuarenta años. Entonces, como el abuelo José Antonio, pues, trabajaba con la medicina, entonces él le pago, le daba la plata al abuelito Rafael y lo mandaba a Bogotá. Y entonces llegó una comisión de Bogotá buscando una prueba, huesos antiguos para comprobar que sí, que sí les pertenecía este terreno a ella. Entonces llegaron arqueólogos y como el abuelo sabía dónde estaban enterrados antiguos, entonces sacaron y entonces con eso comprobaron que este sí era un territorio de indígenas, territorio sagrado, que ya vivían en la época de Ulipi, Carlodio, Ulene, Yakorfe, Tsitsina, Kuirare, Kawerri. Y desde Kawerri ya viene José Antonio, todos esos que son médicos tradicionales chamanes antiguos. Ahí se [le] comprobó al Gobierno. Entonces el abuelito Rafael le dijo a José Antonio, el abuelo: «No, dejémosle esa tierra, mejor nos vamos donde Julio Jachagua; ya a ese señor no le peleemos más». Y el abuelo José Antonio le dijo: «No, sí, eso se la vamos a ganar; yo tengo un amigo que es don Leonidas Sánchez, un abogado conocido, que yo le hice un trabajo y entonces él me va, él me va a respaldar con eso».

Nosotros, [en] esa época, había poca familia y eran todas comunidades. Aladino [hijo de Rafael] iba para Bogotá varias veces y a la tercera llegó con un papel del Incora Instituto Colombiano para la Reforma Agraria]. En 15 días viene la gente, decía. Los del Incora vino [vinieron] con dinero y le pagó a don Héctor Riobueno y liberó. Cuando [Héctor Riobueno] llegó con media vaca, contento, y qué le dijo al abuelo: «Bueno, don José

Antonio, usted comprobó que de aquí estaban sus abuelos, entonces ahí les dejo media vaca para que coman, vengo a saludarlos y muchas gracias».

Mi abuelito José Antonio es el heredero, Rafael, José Antonio y Rosalba. Malikeibi, que pa' tener una fuerza espiritual para conocer. Cuando en sikuani le dicen *mapa yajthiji caponponojamu nerraturraja*, amu José Antonio. Entonces qué está diciendo: «Que lo que yo tengo acá, el poder, es decir, la fuerza espiritual, lo que yo manejo me la dio el abuelo» [sic]. Entonces cada uno de nosotros tiene *yajthi*. En sikuani, *yajthi* es el poder. Hasta el tigre de la montaña tiene *yajthi*, él mira, él solamente con mirar el rastro, digamos de la persona, conoce quién es miedoso y quién es valiente. Sí existe el *yajthi*, cada persona tenemos *yajthi*. Los abuelos piaroa le enseñan desde niños, les enseñan. Ahí para abajo hay otros abuelos, que el abuelo les ha enseñado, por ejemplo, esta Montaña. Por aquí abajo vive un abuelo que se llama Mario, él vive en Yopalito, y el resto de sabedores es llegado de otro lado, es llegado de otra partecita. En Kaliwirinae está mi persona, está el abuelo Clemente, esta Luis, que somos de acá. Que estamos firmes en este camino. Hay otros sabedores por abajo que han renunciado, por la vaina del evangelio. Es lo que está como acabando [...].

Mi abuelito José Antonio Casulú es reconocido en El Tigre con el nombre espiritual de Nunio, y el abuelo Rafael son reconocidos por allá muy lejos, lo conocen es Sudda. Eso les puso, había un abuelo, en esa época que ellos andaban, que el abuelo Rafael no estaba metido como médico, pero ya le habían puesto nombre. El abuelo José Antonio después le enseñó al hermano mayor y le dijo: «No, su nombre es Rafael, pero usted y yo seremos reconocidos usted como Sudda y yo como Nunio».

Nunio viene siendo como nombre de un sabedor que es venido como de los piaroa, wotuja. Acá en Colombia había comunicación hace mucho tiempo, cuando se formó el mundo no había límites, hoy en día hay un presidente, hay límites entre país, cuando estaban los dioses, todo era libre. Allá en Venezuela estaba[n] los wotuja y acá en Colombia estaban los más inteligentes como los más eran los sikuani. Hay indígena, están los sáliba, los piapocos, pero allá esa gente no le ponía cuidado casi a eso [al saber chamánico], sino que más que todo reconocieron fue con los sikuani, porque tenían una alianza. Ellos caminaban hasta tres meses, cuatro meses caminando por allá. Desde allá, desde Quilei de Raya, llegaban acá donde el abuelo a pata. Mejor dicho, ellos no llegaban en carro, no llegaban en moto, no llegaban en caballo, nada, sino que los abuelos sabedores sabían un rezo para poder, digamos, así sea, unos doscientos kilómetros lo hacían por ahí en dos o tres días. Si en ellos se rezaban los pies, caminaban, se cerraban

[...], lo abrían entonces con rezo [para] poder acortar o recoger, lo recortaban, la distancia. Entonces hace poco, no sé, este camino que ando yo me llevó, como que me jaló en Gaitán; algo me llevaba, me jaló me jaló pa'mostrarme. Estaba un indígena, un abuelo, sentado en el parque, yo me senté ahí al ladito, entonces él me miraba. Me dijo: «¿Quién es usted?». «Yo soy nieto de José Antonio». «Ah, ya, ese es conocido mío, somos muy conocidos. Mi padre y mi persona hemos estado con él hace mucho tiempo, mi padre ya falleció, ya se ha ido hace muchos años. Pero que él todas esas enseñanzas me las entregó a mí».

Entonces nosotros todavía cargamos ese poder, puede ser una distancia de Cumaribo [sigue hablando del rezo para acortar camino]. Me nombraba de Cumaribo acá dijo que se gastaba no sé cuánto tiempo, días quince o un mes andando, pero él lo recortaba el tiempo, llegaba ligero. En ese tiempo, los abuelos tenían ese poder, sí, para caminar, andar, ir hasta donde ellos. Desde Quilei a Venezuela, de Venezuela a Quilei a Raya. Ahí es donde está, digamos, Santa Teresita [cerca de Santa Rita], Cumaribo. Hay un sitio donde está, donde estaban, directamente el corazón donde están los abuelos Tsamanimonae, o sea, ahí es donde danzaban, ahí es donde hacían la rueda, ahí es donde hicieron de todo. Ahí mismo fue donde ellos se fueron p'arriba, entonces quedó marcado ese sitio. Entonces de ahí dicen que de ahí no salió ni si quiera ningún palo, siquiera una yerba, eso quedó, vea, limpio. Que hay una laguna, que hay un patio y hay una laguna, dicen los que han visto allá, me han contado a mí.

Me estaban invitando una vez que fuera, pero que tenía que ir con una persona conocida porque hay caníbales, kawirri, que nosotros les decimos kawirri. Son como humanos, pero son delgadíticos, no muy alto, pequeño, de cuerpo delgadito, existen ahí. Esos son los cuidanderos que quedaron en la tierra como cuidando todo eso. Eso es lo que a mí me contaba mi abuelo como había, una, del Tigre. Mire estamos como a ciento no sé cuánto kilómetro, 180 o más desde El Tigre acá, a Wakoyo, Ellos de acá se iban p'allá, los sikuani, de allá mismo los tigreño, abuelos también, llegaban acá al Meta, hay una conexión. Y los del Vichada, hay una conexión con los indígenas de Venezuela. Pero la raíz propia donde estaban los dioses y donde existe todavía el poder grande es en el Vichada.

— El abuelo de quién recibió el poder o el saber.

El abuelo recibió de tres abuelos: uno se llamaba Martín, propio indígena, un abuelo de muchos tiempos, muy sabio y era sikuani. El abuelo aprendió con Martín desde niño, a los 12 años aprendió con él. Después, ya tuvo unos 17 o 18 años caminando, él

hacía su trabajo, curaba gente, ya, digamos, ya era reconocido. Cuando vino a caer, digamos le hicieron un mal, entonces pues, quedó enfermo, entonces sí se le cayó el cabello, todo un tiempo. Entonces, llegó un abuelo un día, indígena, que era piaroa, era de por allá, venía de abajo. Entonces [a] él le hicieron el tratamiento, lo curaron. Entonces, él le dijo al abuelo:

- No, usted tiene tapi, tiene los dos tapi, tiene oraciones pa' curar, tiene todo. pero más no tiene la capa; sí, la capa es una capa de poder para que no le entre ninguna clase de enfermedad, de maleficio, y eso dijo, «y le hace falta complementar, usted ya tuvo otro maestro que ya le enseñó, le puso esto, pero eso también le quedó, digamos, con el mal que el hicieron, le quedó afectando el tapi. Entonces toca sacar y meter otra [protección], como, digamos, de nuevamente, otra vez.

Entonces ahí le hicieron. Menos mal que el abuelo, con lo que él aprendió [con su trabajo] con lo que él ahorró, tenía sus cuentas, digamos sus cositas. Entonces el otro señor le pidió un sombrero, le pidió un cuchillo guariqueño, ropa, y fuera de eso le pidió dinero. En esa época, ropa era cortes para hacer pantalones, para hacer camisas. Él sí le arregló todo bien, le arregló bien, hasta le enseñó la oración para ayudarse él mismo, y también le puso la capa de poder, todo, el espejo, para poder ver el mal, que si era maleficio o no es maleficio, eso también le dieron. Bueno, ya son dos maestros. Pasó el tiempo, cuando llegó de Venezuela, mi abuelo Marcelino estaba por allá, viajando por allá. Cuando él llegó, le dijo: «Sobrino, ¿qué?». Entonces él le explicó que: «¡Casi me muero!». Entonces lo miró. «¿Qué usted qué carga, qué poder?».

Entonces él le dijo: «Martín me dio los dos tapi, me dio oración, me dio todo para yo curar personas, todo eso. Pero no me dio la capa y me jodieron. Pero ahora ya, con este abuelo, que ya él me puso protección, todo.

Dijo: «Sí, claro, ahí se ve, se ve una protección todo su cuerpo, tiene hasta en la mano, en los pies, todo tiene, usted tiene protección, pero le hace falta a usted tener el poder del rayo. El poder para usted poder defenderse, poder de yuwei. Yuwei para nosotros es el eléctrico, el pez eléctrico. De eso tiene que tener usted.

Entonces, digamos, para que tenga equilibrio, el lado derecho es para curar, es el del camino de la luz, para ser digamos todo el camino de esa Tsamanimonae, y también tiene que cargar al lado izquierdo para las defensas coma, para usted defenderse en el sueño, para defenderse, así como estamos aquí, y hay que cargar».

Ahí fue como le enseñaron todo eso a mi abuelo, le enseñaron a él. Lo llevaron un día a un morichal, se sentaron en un morichal. Dijo: «Sobrino, escoja la mata más verde, nosotros le llamamos penacueboto. En cinco días, tiene que venir a mirar».

Se sentaron en una pierna y comenzaron a absorber yopo los dos. Cuando estaban, mejor dicho, bien llevados de yopo, como que ya siente uno que está en el aire: «Comience usted a mirar bien el árbol, esa palma de moriche».

Entonces le rezaron, le entregaron el poder del rayo, le entregaron el poder del rayo, entonces le dijeron suba así, suba así la mano, cuando él miró que salió un relámpago, salió un relámpago de ahí de su mano y destruyó; cuando salió ahí de la mano, eso destruyó, se caía, y por pedazos. Subió arriba el moriche hacia el espacio y explotó. Él miraba, él decía: «Eso es para gritar», decía el abuelo, pero él no gritó, porque cuando uno se pone a gritar, cuando uno se pone a enloquecerse, es la debilidad, que uno no tiene la capacidad, es la fuerza. Entonces el abuelo lo está a uno mirándolo, está uno observando, está calificando todo lo que uno está haciendo, que uno es débil, entonces ya no sirve para hacer. Entonces él demostró que no era débil, que era fuerte. Entonces el hombre dijo: «Este es el propio, este es culebra».

Al rato ya le rezaron, se fueron, dijo: «Cerremos esto», entonces cerraron.

A los cinco días volvió mi abuelo a mirar ese palo penacueboto, era como cuando usted le echa digamos agua caliente, desde la hoja seco. Dijo: «Tío, ya miré». —Sí se dio cuenta, usted es una persona, usted es el elegido, le nace de su pensamiento todo, es una persona muy calmado, usted es una persona muy responsable. Porque para cargar un poder hay que ser una persona muy responsable, tener una responsabilidad, así lo maltraten a uno, así se burlen de uno, rien, hagan lo que quieran hacer, pero no llegar ese pensamiento allá, sino siempre tenerlo allá, guardado, sí siempre pensar bonito, sí dejarlo que eso no es nada, que no vale la pena. Pero cuando ya uno se sienta acorralado, cuando uno siente que va a perder la vida, ese día puede uno reaccionar, pero jamás no puede uno hacer nada, es con esa orden quedó el abuelo. Entonces a nosotros los que nos han enseñado, siempre nos ha enseñado por el camino de la luz, por aquí el camino del lado derecho, siempre el derecho, cómo hacer tratamientos, cómo hacer curaciones, sanaciones, limpiezas, abrir el espacio, mirar los que están arriba los dioses [está hablando de ir y andar en el camino del cielo]. Puede uno perderse cinco minutos, usted no puede darse cuenta, como si estuviera dormido, pero usted está caminando, pues está fuera de su cuerpo, usted está lejos, a los cinco minutos vuelve usted, como que le suena la oreja taaa, así como una campana. Vuelve y llega otra vez, pero en su trance del yopo, usted

está viendo, usted está caminando, usted puede estar viendo mejor dicho eso está en usted, usted puede llegar a ese mundo. Hay una orden de ir caminar hasta tal punto y regresarse. Entonces ese es el camino que mi abuelo aprendió, con 3 maestros, primero fue con Martín, que era un primo hermano de mi abuelo Elías.

El que manejaba el poder como médico, como dopatubinë, era el abuelo Marcelino Yépez. Se llama Kawerre; de la familia del abuelo, era el que tenía el poder. Él es que alcanzó a conocer a Ulene, él estaba muy jovencito cuando alcanzó a conocer al abuelo Ulene. Ulipi no alcanzo a conocer, ya tiene miles años más. Carlosdio tampoco, no alcanzó a conocer mil años más atrás. Pero nosotros venimos de un linaje desde allá, desde Ulipi, Carlosdio, Ulenei, Yakorfe, Tsitsinali, Kuirali y Kawerre. Parte del abuelo José Antonio. Parte de mi abuelita Gabrielina [la esposa del abuelo José Antonio] es para el lado de aquí, es Vichada, la familia de la abuela es por el sur, por el lado del Vichada... Tiene familia de médicos muy poderosos. Que esta Tcherto, Tsaki y La Rosa, son tres abuelos. Esos abuelos que se fueron, pero dejaron unito que llama Faba Faba, él vive aquí en Unuma. Por parte de mi abuelo José Antonio, es de aquí del Meta, de Walabo, cien por ciento. Todo el linaje de mi abuelo [José Antonio] por parte del papá de mi abuelo Elías todo es Sikuaní. Por parte de mi abuelita Isabel Casulú, viene siendo padre es de sáliba y madre tigreja, es más conocido como Nebutoiboto [Vichada], quiere decir piedra tigre. Usted lo mira allá a la gente, todos los ojos son rojos y, digamos, la vista acá adentro [es] rojo, digamos como [con] sangre. Entonces mirándolos uno se asusta, gente muy poderoso.

La familia de la abuelita Gabriel bailaba Tsamanimonae. Hace tiempo todo eran diosaba, diosaba se dice cuando nosotros ya estábamos metidos a esto, no esperamos de día, si no lo podemos hacer de noche, por ejemplo, ya esta hora, como a las 7 de la noche, ya debemos de estar danzando nosotros, danzando por ahí hasta medianoche. Danzaban de día y de noche, de día y de noche, pero lo hacían por ahí cada ocho días, si ellos lo hacían en esa época. Puros sabedores llegaban, agüelos, agüelas, en esa época sorbían hasta mujeres, mujeres y hombres. Pero la persona que tenía luna, las mujeres jóvenes de 20, 30, 40, entonces ellos ya lo apartaban aparte, había una casa que se llama tulimabo. Es una casa construida de moriche, digamos, hacían figuras muy bonitas y comenzaban a cerrar con tejido bien la casita. Le ponía su chinchorro de cumare [fibra de palma] y ahí tenía que estar ella, si son tres o cuatro, tenían que estar allá. Una mujer tenía que llevar la agüita allá, mañoquito, cositas así, hasta que le baje, que quede limpia, ahí sí pueden venir otra vez a danzar.

Entonces había un respeto, por ejemplo, los dos estábamos sorbiendo yopo, sentados los dos, yo voy a ir a orinar para desaguar, como decía el abuelo, yo vengo y lo saludo y usted me saluda: «Bako ato», nos saludamos. Siempre eran unidos, como hermanos, por eso la palabra ato es de respeto, así no sea hermano de sangre, pero se dice ato es por respeto a otro. A poner usted un ahijado suyo, no necesitaba con esperma [vela], que parte nuestro, que así. La mayoría, eso que viene, viene de otro país, pongamos, viene de España. Los españoles trajeron aquí para padres, comenzaron a imponer la religión de ellos, como católico, hay mucho camino, sí. Entonces, en esa época, los indígenas que no le ponían cuidado o no le tenía como fe, digamos, los mismos españoles mataban a esos, a esos indígenas, digamos, lo ahorcaban, entonces, para cogerle miedo, para ello someterse a su religión, hasta le quitaban la mano, todo hacía un desastre en esa época. Pero antiguo, los propios Tsamanimonae, los dioses de acá, entre ellos había respeto, se saludaban, había comunicación, todos comían en una sola parte. Pongámosle una danza así, cada uno, digamos, así como llegan ustedes acá, cada uno trae su provisioncita, otro trae su mañoco, digámosle, otra trae su caza, yo también traigo mi caza y yo llevo una lapa asado. Por ejemplo, mi comadre Marta puede traer cachicamo, puede traer cositas así, de comida, dejamos en una sola parte, pensamos, danzamos, danzamos. El día que terminamos eso, entonces viene la celebración, danzamos, danzamos y después de todo, de mediodía, la gente es a comer de lo que trajeron. En el desayuno, hacer una comida que es de ceje [pepas de una palma], una yucuta que es de ceje [bebida] para por la mañana, como el refrigerio. Y al tercer día, digamos, hacían una bebida que es de una palma, es un agua rosada, te haces, sentaban los sabedores sin pelear, sin nada, muy tranquilos, muy felices, y entre todos tomaban.

Que cada uno cogió y llevaba de lo que sobró y así eran antiguamente las danzas. Venían para pedir algo: que haya abundancia, de pronto para la salud, de pronto para conectarse más con Tsamanimonae, para que no se acabe, así, como le estaba explicando ahorita. Entonces lo que ellos hacían era para que nunca se acabara este camino, siempre toca estar ahí, como alimentando. Entonces el mundo va como evolucionando, el mundo de hoy en día va como cambiando, hay que recoger el yopo para la fecha, hay que hacer el yopito, con la pepita de guácimo con el plátano. El abuelo me enseñó todo eso. Y llegó el momento de recolección de pescado, hace mucho tiempo salíamos a recoger pescadito, hacía unas trojas, tenía que ser un pescado especial, eso lo hacían, cachama, en esa época, decían tatama, cachama y lo hacían de bopoma, de bobitsa, son pescados pavones, eso le

llaman pavón, eso la carne es amarilla. Entonces unjiopé amarillo, unjiopé blanco, unjiopé gris, eso dejaba en recolección.

Linaje de Nunio

Resumen

Esta es la segunda parte de la historia de vida del abuelo José Antonio. En esta entrevista se dan más detalles del linaje de saber y de la filiación étnica (exogámica) del abuelo José Antonio. También se narra la participación del abuelo en la danza Tsamanimonae petaxünamuto.

Relata Antonio Gaitán (1 de junio de 2020)

El padre de él [del abuelo José Antonio] es de por allá, es sáliba, por parte de madre, ella es tigreja. La mamá de mi abuela es tigreja y un sáliba. Entonces en época de fiesta en Orocué —Orocué es una ciudad muy antigua—, en época el oro, él cambia oro, digo necesito tal cosita, le da una moneda y le dan tantas cosas. La indígena no sabía, le daba cualquier cosa porque los robaban, entonces cuando hay fiesta por allá abajo, ellos están como a pie descalzo. Un mes antes, ellos ya venían a pata, dormían acá, se quedaban acá, comían pescado, volvían a caminar otra vez hasta llegar al río Meta y cogían unas canoas, y con esas canoas que eran de los indígenas de aquí de esta zona, a Orocué a fístiar. Ellos traían chinchorros, ellos traían guapas, ellos traían de toda cosa, traían peraman [resina para pegar]. Entonces llegaban y hacían un cambio, cambiaban por sal cositas y les daban trueque. Esto se acabó, venían desde El Tigre hasta acá. Iban para arriba, para abajo, y había un intercambio entre los indígenas del Meta con los indígenas de allá los del Tigre, ellos traían mucho arco de atei, hacían cambio como por sal, por un chirito, por lo que hubiera, ellos hacían cambio, un machete un hacha. Había intercambio, trueque, se hacía en esa época. Entonces mi abuelo y un familiar de mi abuelita que todavía existe por allá —tendrá como 110 años, es un viejito, ni sabe hablar en español, anda hasta sin interior, se llama Juande—. Y con nuestra casa, buscando a mi abuelita, y cuando se vieron, eso, que lloraban. Se encontraban con mi abuelita, o sea, la mamá del abuelito José Antonio Casulú. Ella se llamaba Isabel Casulú. Casulú le sacó por el familiar, por los familiares de sáliba, pero esta gente tenía otro apellido, no como de blanco, sino otro apellido todo raro. Juande llegó y duró como 15 días, llegó con una manada del Tigre. En esa época

había un cura en el pueblo, les dio un camión y eso se llenó de indígenas y se volvieron para El Tigre...

Un día había un congreso [de pueblos indígenas] en Gaitán, en Unuma, y entonces el alcalde contrató muchos buses y entonces aprovecharon los viejitos y llegaron de muchas partes, aprovecharon y se subieron en los buses y llegaron. Enguayucados andaban y se sentaron en un kiosco a echar cerveza. Uno, que era el nieto —que él es el que sabe hablar español—, era el que estaba gastando. Que estaban tome y tome, y con los ojos rojos sorbiendo yopo. Entonces yo me acerqué y les dije:

- Ika.

- Unkuo, quien es usted.

- Yo soy nieto de José Antonio.

Entonces dijo otro:

¿Jama-que usted?, Tamojo, José Antonio, mi cuñado. Ekarrenae, ekarrenae José Antonio, emano patoba tajamonae, que llegó un familiar de nosotros. Deitsi José Antonio, ¿que en dónde está él? Que aquí abajo [se refiere al resguardo Wakoyo, que queda hacia abajo de Puerto Gaitán]. Comienzan a llorar los viejitos. Aquí estamos. Él es mi cuñado. Que cuando éramos jóvenes, nosotros estuvimos por allá visitando nuestro familiar, que la mamá es Isabel. José Antonio es tigreño. Parte es indígena sikuani, de acá del Meta. Pero hace mucho tiempo nosotros, los viejos, nos visitábamos, ya nos tocaba en esa época echar pata hasta dos meses, nos tocaba echar pata. Nosotros no nos trancábamos por eso. Que se iban por aquí, por dónde está la Fazenda [una empresa de carne]. Hay un camino antiguo que pasaba por ahí. Algún día podemos viajar por allá por El Tigre. Familia de mi abuelo está por acá, familia de mi abuela Gabrielina está por allá por el Vichada.

El nombre espiritual de mi abuelito Rafael es Sudda, no sé qué es. Amu Sudda, el mayor. El abuelo José Antonio, Nunio. Si uno llega por allá al Tigre, que dice que uno viene de parte del abuelo José Antonio, con eso no más usted tiene su entrada. Que es la familia verdadera del abuelo por parte de mamá, allá está la familia la abuela Gabrielina. Ellos son tigreños, propios es [el nombre antiguo del lugar es] Newutoboto pime en el centro. Eso es en la montaña.

- ¿Y el abuelo José Antonio danzaba Tsamanimonae?

Me cuentan que de la juventud, él tenía sus seguidores. Él empezó por los lados de Puerto López para acá, en Parranda Seca, en Nare [sobre el río Guayuriba], por allá, en eso hay sitios de indígenas. Es que cuando llegó la guerra, todos corrieron para el Vichada, se escondieron. En épocas de Jorge Eliécer Gaitán, si no había por ahí todavía indígenas,

estuviéramos nosotros por ahí todavía. Es que cuando querían acabar con los indígenas o con los llaneros, teníamos que salir corriendo. Pues por allá él tiene, como él comenzó, como a los 12 años de estudio, ya cuando él estuvo como de 18 a 20 años, ya comenzó a andar con la misma gallada [grupo de personas de la misma generación], digamos como de esa edad, 20, 17 años, 25 años. Tenía un grupo que él formó, que hacía de noche, que hacía de día [la danza] y hacía limpiezas a la gente. Me cuenta un seguidor de él, que es abuelo de acá de mi yerno Carlos, el abuelito de él un tal Toqueshi. Él me cuenta y me dice:

- Nieto Antonio, con él nos conocimos en la juventud; yo tenía 20 años, que él tenía como 22, él era un poderoso. Yo era seguidor de él, él comenzaba a cantar, a cantar y deja una agüita así, digamos en el monte, un pocito. Cantaba y traía un animal de colores [señala el cielo, es decir que lo llamaba del cielo], nos mostraba y nos hacía baños, nos hacía limpiezas y hacía de todo, y cantaba. Y comenzó a cantar y así canta su abuelo conmigo.

Es lindo ese canto. Que ellos andaban juntos por donde querían, que era la mano derecha del abuelo y que eran muy sanadores. De esa época todos se murieron. Pero el abuelo desde su juventud, danzaba con la gente, tenía sus seguidores entre mujeres y hombres y personas que se enfermaban pues él les hacía su tratamiento y así vivía él. Entonces el pensado de él era hacer una casa, él decía: - como yo ya no ando pues se hace una casa y yo canto. El pensado de él era tener su casa y decía:

– Vamos a tener casa grande ahí.

Entonces se cayó ahí, donde esta ese andén del baño, y no quiso decirnos nada para no meter en problemas a la muchacha a Virginia que lo cuidaba, y cuando ya me dijo a los 15 días:

- Míreme ahí.

Tenía tres costillas sueltas. Por dentro se miraba morado, entonces yo creo que el golpe le jodió los riñones. Y todos los amigos venían a que los llevaban a Villavicencio, que los llevaban a Bogotá, que los llevaban a la clínica, que lo llevaban aquí, allá, pero él no quiso y hasta que él se jue. Él decía antes de irse:

- No me va a dejar aquí en este patio, ni tampoco dónde está esa gente; a mí me deja allá arriba, en la montañita esa. Usted se acuerda, donde yo me subía, que daba la vuelta y sorbía yopo, ahí, en esa montañita, déjeme, no me va a dejar en otro lado. Yo ya miré las cosas y eso ya no hay salvación, entonces usted tiene

que pedirle una colaboración a los nietos para que me hagan una bóveda me dejen allá.

Y llegó el momento y allá está él. La mamá de mi abuelita Gabriela se llamaba Leonor. Pero el más bravo de todo, para uno el que tiene más peligro, es cuando una mujer tenga bebe, el olor que suelta eso que lo jode a uno, lo puede hasta matar. Hay que cuidar con oración de pavé, dudaba antes de echar su yopito. Cuando uno se sienta en una butaquita tiene que limpiar como así [...].

5.2 Historia de vida de Clemente Gaitán

Resumen

En esta entrevista, el abuelo Clemente narra su historia de origen, el lugar de donde procede y la manera como aprendió los saberes del mundo del blanco. Hace énfasis en su aprendizaje chamánico, sobre todo en su primer conocimiento y participación en la danza.

Entrevista del 25 de abril de 2020

Yo nací en un punto llamado Marraneras, es en Barranco Colorado, eso queda en el Vichada, pero queda en toda la orilla del río Meta, yo nací allá. Allá un abuelo me dio el nombre Malawo, pero mi madre era de todo este territorio, andaba hasta Melua, toda esa vaina, y la gente se desplazaba por el río o por tierra caminando, iba la familia, otros quedaban por allá, entonces iba a visitar y así hacia la que vivían. Entonces yo nací en Barranco Colorado y después cogimos para acá y luego que aquí nos desplazamos para selva, por allá anduvimos no sé cuánto tiempo, bajamos, llegamos al Vichada de nuevo y de pronto llegamos al Muco y allá llegué una comunidad, se llama Garibei y luego pagamos un poquito. Allá había un abuelo llamado Jayali y su hija se llamaba Cicilita. Yo dancé con ella primero. Yo era puro niño, pero me encantaba esto, yo era con mi maraca, yo mismo hice mi maraquita, danzaba. Los tiempos que duramos, dancé todo ese tiempo. Luego otra vez cogimos pa'l Meta, ocho días caminando, aguantando a hambre, aguantando frío, aguantando el sol, aguantando la lluvia, todo lleno de espinas porque no tenía calzado, y así caminamos hasta que llegue allá. Allá vivimos un tiempo; no sé qué era lo que hacía mi padre, igual, un día llegó y dijo vamos otra vez. Nos regresamos y llegamos a un paso de ganado, ya que es más arriba de Garibei y ya llegamos, y ahí había una abuela llamada Laira que hacía cantos, y ahí también dancé yo. Y de ahí se me quedó

eso, como que me sembró algo adentro en el corazón, siento de que soy un chamán en este mundo, y así y así empecé yo. Y ahora lo sembré de mi propia experiencia, de lo que yo viví cuando era niño, y ahora los estoy sembrando acá para conectarme con la verdad, en mí mismo y con los dioses de verdad. Yo siempre esperaba este, siempre esperaba esto, esto va a hacer hasta el final de mi vida, porque esto no tiene fin, fin es uno mismo.

Yo ya sabía el mundo que estamos viviendo ahora todo conflicto, todo necesidad, toda la guerra, toda la enfermedad, todo lo que estamos viviendo, yo ya sabía desde niño porque ellos mismos contaban de lo que nos va a tocar a nosotros [la abuela Cicilita y Layra] y ahora ustedes están aquí, sentados, sorbiendo yopo. En ese tiempo, un blanco no conocía de eso, ellos ya hablaban de todo esto. Yo decía: ¿será que un blanco va a sorber yopo? No, un blanco no puede sorber yopo, y además un blanco vive fuera de la tierra, hace piso encima del piso y vive fuera de eso, pone la mesa y encima de la mesa pone su alimento y se sienta a comer. Nunca se sienta un blanco en el piso, nunca mira el cielo, nunca, porque tiene para leer todo, no hay como levantar la cabeza, difícil, y ahora para sentarse a sorber yopo. Pero yo soy el que lo estoy viviendo, lo que hablaban los abuelos, todo lo que hablaron todo lo estoy viviendo, así es. Y ahora el blanco quiere ser indio, quiere tener arco, quiere cazar, quiere sorber yopo, pescar todo. El indio consigue \$ 10.000 y con tres cervezas, ya, ahí «llanero, sí soy llanero, con toda el alma y el corazón» [es una canción del folclor de la región llanera], feliz, borracho. El indio está perdiendo su mundo y el blanco ahora quiere ser indio, eso yo ya sabía eso con todo. Mi yopo es todo en este mundo.

Yo estudié a la edad de once años, once años, empecé a estudiar con mi maestro cuando en ese tiempo no era mi suegro, esto me enseñó a mí mi suegro. Mi madre se enfermaba y mi familia. Yo estudié por mi familia. Mi madre quería que yo estudiara. Nunca en la vida pensé en viajar con los blancos, lo hice fue por mi familia y así empecé yo. Trabaje, trabaje. Pero el tiempo llegó que no puede curar a mi madre, falleció y dije no más. Voy a dejar hasta aquí nomás, voy a trabajar, y no sabía hablar español.

Un primo me llevó una finca, y allá el mayordomo, que yo no sabía nada español tampoco, tampoco de trabajo, pero yo sí lo necesito, pero me pagó \$ 150, cuando un trabajador se ganaba \$ 800, a mí me pagaron 150. Acabé mi ropita, lo que llevaba parche, lo que está de moda ahora, parchaba mi ropita, mi pantalón, mi camisa parchaba. Tres años trabajé, que me alcanzó ¡ni siquiera un interior! Todos mis interiores los parchaba. Tres años duré, pero aprendí a hablar español, y ahí sí le dije «Señor».

- Qué quiere.

- No quiero nada, quiero decir que me voy.
- ¿Por qué? ¿Está aburrido?
- No, estoy bien.
- ¿El sueldo?
- No, usted me pagó bien.
- Tiene que aprender más cosas, usted no se va.
- No, soy yo el que me quiero ir.

Se le vio duro porque nunca hago algo de mala gana ni con pereza, todo era con gana, con amor, con alegría. Cuando le dije esa palabra, él dijo no, pensaba que yo iba a estar toda la vida, pero no. Me subió el sueldo a \$ 1500, trabajé un mes, lo que no compré en tres años en un mes me compré mi ropita para poder llegar a mi casa. Y así lo sufrí y así lo aprendí, por eso yo valoro muchas cosas en este mundo, porque fui pobre de verdad. Cuando tenía yo por ahí doce años, mi madre un día me dijo:

- Hijo, vamos a coger gallinita y vamos a comprar ropita pa'usté.

Y fuimos a comprar donde una vecina a Puerto Gaitán [Meta], compramos ropita, pero no había camisa para hombre, había era blusa de mujeres y yo tuve que colocarme una blusa de mujer. De mi edad se burlaban, pero yo nunca escuché nada [se decía a sí mismo], yo soy un hombre, algún día tengo que buscar la manera de vivir mejor y así formen el mundo y no me quede atrás y voy pa'lante. No tengo estudios, pero gracias a Dios tengo sabiduría. Los Tsamanimonae danzaron entre el río Tuparro y Orinoco, en ese medio de estado donde ellos danzaron, ahí estaba el lugar y ahí dejaron como una huella. Ahí están los árboles que sembraron tsamanimonae todavía y todas las cosas que tenían ellos. Lo de ellos es una cosa que no necesita nada.

5.2 Historia de vida de Leonel Estrada

Resumen

Leonel Estrada nació en el Departamento de Vichada y desde niño fue a la escuela. Posee un grado medio de escolaridad, cursó primaria y secundaria en Cumaribo (Vichada). Fue profesor y gestor cultural en la región y en 2015 fue desplazado hacia el resguardo Wakoyo (Meta). En esta entrevista, hace énfasis en su participación en la danza y da cuenta del linaje del cual proviene su saber. Al final, se hace énfasis en el conocimiento

chamánico de su abuela Leira Flórez y de como él retomó la danza y en especial los cantos, después de haber pertenecido a una congregación cristiana.

Entrevista de enero de 2019

Cuando yo tenía cinco años, primero veía a mi papá que llegaba del trabajo conectado con la medicina del yopo, y cuando en la tarde llegaba del trabajo, nos reunía a todos nosotros y mis hermanos mayores. Primero nos contaba la historia de los Tsamanimonae, luego nos contaba la historia de la abuelita Leira Flórez. Después de contarnos la historia de la abuelita Leira, mi papá cantaba y nosotros danzamos alrededor; mi papá es él acostado ahí, en el chinchorro, y nosotros danza, vamos, y mi papá cantaba y nosotros danzamos ahí alrededor. Entonces mi papá viene de la parte de allá de esa abuela Leira Flórez, la hija de Leira Flórez, que es mi abuela paterna, parte de mi papá, que ella, Cesárea se llamaba mi abuelita, Cesárea García, que viene siendo ya la mamá de mi papá, Eladio Estrada. Entonces yo vengo de allá, de ese linaje de la abuela Leira Flórez. Los hijos de la abuela Leira Flórez, el mayor Miguel García, luego el abuelo Juan de Jesús y el otro de ellos, el abuelo Carlos García, y la menor es Cesárea García, que viene siendo la mamá de mi papá. Entonces mi papá nos cuenta a nosotros que mi abuelita Leira Flórez tiene un hermano que se llamaba José Cruz. José Cruz, que es el mayor, desde temprana edad empezó a practicar esa parte de la medicina que es el yopo con otros abuelos y los otros abuelos le enseñaron toda la parte de la historia de los Tsamanimonae, y el abuelo se dedicó a buscar el camino espiritual de Tsamanimonae Petaxünamuto.

Él comenzó a buscar con la medicina yopo y hasta en el sueño le entregaron un canto, y él al día siguiente cantó el canto con el yopo, y ahí se conectó con la parte de arriba, con los dioses. Y de ahí, en medio del sueño, también les indicaron que qué es lo que hay que hacer José y según me comentaba mi papá, que de que el abuelo, les dijeron [los dioses le dijeron] que hiciera una casa grande, y el abuelo hizo una casa grande, casa de pensamiento. Cuando él terminó la casa, invitó a todos los hermanos, a toda la familia, inclusive la hermana Leira. Y la hermana Leira dice que es muy tímida, que no aceptaba lo que el hermano le decía y, finalmente, pues él se mantenía solo en la casa de pensamiento, él danzaba solo, pero ya en el momento, cuando él se conectaba, se escuchaba mucha gente danzar en la casa de pensamiento, mucha gente, mucha[s] maracas, muchos sonidos de la maraca, los cantos que ellos lo repetían y, sin embargo, ninguno lo llegó allá acompañar. Entonces ya desde ahí, el abuelo vio que esta parte de bajar el yopo celestial, el tabaco celestial, la agüita de las flores, esa parte, cuando vio que

una florecita tenía que bajar, entonces el abuelo pidió a los Tsamanimonae que la hermana Leira viniera al espacio. Y resulta que un día la abuelita Leira tuvo un sueño, de que les habían entregado una maraca, sí, y al día siguiente, pues, pensando en el hermano José y pensando en esa parte que ella no podía estar en ese camino espiritual, que porque a ella le daba pena, le daba miedo, y que cuando ella estaba allá, en el conuco, arrancando yuca, se escuchaba arriba el sonido de... de ese viento fuerte, una brisa fuerte arriba se escuchaba.

Que al rato se escuchó que caía como una hoja de palma, de palma real, que son hojas largas como de coco, cuando se escuchaba que estaba en la tierra, ya estaba esa hoja... y escuchó una voz que decía:

- Leira Flórez, pise esa hoja.

Y mi abuelita dice que pisó esa hoja y el pisar eso sonó hacia arriba. Y ya el espíritu de la abuela se fue a la parte celestial, pero el cuerpo dice ahí que empacó, empacó ahí las yucas en el catumare [un recipiente tejido para echar la yuca] y se vino, era el cuerpo, se vino el cuerpo a la casa y el pensamiento del espíritu estaba arriba, ahí, en un lugar especial, donde estaban los dioses. Ella danzaba arriba en ese momento, pero el cuerpo aquí cantaba, cantaba y danzaba, y ya el abuelo José sabía que los Tsamanimonae lo habían escogido. Llamó a los otros; decía «ahí viene mi hermana, tienen que recibirlo y entregar la maraca», el abuelo ya tenía la maraca lista. Cuando llegó, bueno, ella ya venía cantando, le entregaron la maraca y fue a la casa de pensamiento y fue donde empezó a cantar, comenzó a cantar a cantar y ahí le llegó toda la familia acompañar. La hora de la tarde el abuelo nuevamente puso un canto, recogió esa fuerza que estaba allá arriba y lo ubicó nuevamente en ella. Y ahí ya la abuela se recuperó y comenzó a contar la historia de lo que le había sucedido en el conuco y después, el lugar en donde había estado la abuela Leira. Y así ella empezó a caminar. Ella les cantaba al camino espiritual de los Tsamanimonae, y ahí decimos el camino espiritual de los Tsamanimonae petaxünamuto.

Y de ahí comienza a buscar el lugar especial, que es Pitaba Tomarra, la ciudad celestial. Ella empezó a buscar allá un lugar para la familia, ese es el lugar en donde ya empezó a buscar y en ese momento corrió el mensaje por todas partes de que a la abuela le había llegado la parte celestial; los cantos entonces empezaron a reunirse de todas partes, los otros maestros de medicinas a reunirse con la abuela. Empezaron a danzar con la abuela que llegaron cantidad de personas, inclusive le traían pacientes y ella, en medio de la danza, ella sanaba, ella curaba a los enfermos y se levantaban los enfermos. Y de

ahí empezaron muchas personas a llegar y a danzar con la abuela la Leira. Pasaron unos años y llega un momento a otro ya empezaron a bajar, ahora sí, peiwa, empezaron a bajar agüita de flores, empezaron a bajar agüita de laguna celestial, empezaron a bajar el yuno, el cristal de yuno y ella le colocaron el cristal de los dioses y finalmente ella también bajó el jugo celestial que es dana. En ese momento, cuando estaba reunido, toda la gente de varias partes, la abuela Leira le dijo a todos los que estaban reunidos de que le iban a traer ropa de la parte de arriba. En ese momento dijeron «bueno, sí, listo llegará un momento que nosotros llegaremos a... primero tendremos que ir a bañarnos y luego nos vamos a colocar esta ropa y de ahí nos vamos a ir al lugar celestial». Entonces toda la gente dijeron «listo estamos ya preparados». Llega esa noche ya, danzaron toda la noche, tomaron jugo celestial todo. A las cuatro de la mañana, más o menos, la abuela ordenó para que fueran al caño o al río a tomar el baño, y listo, toda la gente fueron. Que al lado ya estaba una caseta así y todo cerrado de vidrio y que adentro había cantidad de ropa y que allá había una florecita, adentro.

Entonces ya tenía todo y de un momento a otro ya apareció un abuelito, que es el hijo de la abuelita Leira que se llama Juan de Jesús, y él tenía un hijo. Se juntó con una muchacha y detrás de esa muchacha llegaron la familia que no estaban bien preparados, que no estaban limpios. Entonces dice la abuela que ella ordenó que fueran todos a tomar el baño y resulta que ese anciano, un abuelo, dice, se negó: «que yo no voy, que yo no voy». Y empezó a discutir y en el momento que el abuelo discutió, dice que sonó ahí esa caseta, sonó como si fuera un vidrio ahí y se desapareció. Se fue y cuando llegaron, dijeron que en dónde está, «mire que ya está bueno», discutió. Entonces la abuela Leira, lo que estaba buscando, llega un momento en que todo eso se fracasó pues, ella se enfermó, de un momento a otro se enfermó y falleció. Pero ella sí se fue al lugar de arriba, igualmente el abuelo José también se enfermó y se fue. El único que se fue así en carne y hueso fue uno de ese grupito que se llama Jesús, un niño que se desapareció de ahí y cuando el abuelo empezó a buscar a buscar, encontró fue arriba, donde los Tsamanimonae.

Y él cuando bajó de la parte de arriba, era un muchacho, y él les dijo, les ordenó que todas las personas se prepararan porque ese joven era el que apartó el lugar en la parte de arriba y él sí se fue así de carne y hueso. Preparó allá el lugar de arriba, de la parte de arriba. Pero aquí, la abuelita Leira fracasó. Entonces de ahí cada uno comenzó a volverse a su lugar. Los hijos de la abuela solo lograron ser médicos tradicionales y ellos también danzaban, pero ya toda la parte de la fuerza se fue, se fue a la parte de arriba. Y de ahí,

mi padre, Eladio Estrada, que siempre recordaba a la abuelita, todos los cantos que dejó la abuelita, mi papá los cantaba y nosotros danzábamos. Eso fue desde un principio mi papá, a través de esos cantos nos sembró a cada uno de nosotros esa semillita adentro, en el corazón, y ahora nosotros, pues, estamos. Yo estoy floreciendo aquí y por eso en el momento de la florecita también pongo canto a la abuelita Leira.

En ese tiempo [de] la abuelita Leira también estuvieron otros abuelos acompañando la danza: abuelita Cecilita, el abuelo Jayali, el abuelo Cuyalato, esos abuelos también acompañaron y ayudaron en la parte de la conexión, en la parte del camino Tsamanimonae petaxünamuto. En esa época, en las danzas, se mencionaba todo lo que iba a pasar en el mundo, se mencionó de las nuevas enfermedades, se mencionó de las guerras, se mencionó de las violencias, se nombró de la confusión de la humanidad. Entonces desde allá se dejaron esas palabras. Y ahora nosotros aquí, esa semilla hasta ahora floreció y nosotros estamos aquí abriéndose camino nuevamente en los que la abuela Leira dejó a nosotros, y nuevamente abrimos esa puerta y nosotros ya estamos en este momento viviendo ese tiempo que se mencionó de esa época.

- ¿Cómo le llegan los cantos?

La parte de arriba, como ya es diferente ahora a comparación de la abuela Leira, ella manejaba el espacio de la ciudad celestial, y el espacio de todas las partes de pitabacuene, que es algo de luz, y en esa parte de luz es donde está el yopo celestial, el tabaco celestial, el agua celestial, las flores celestiales y finalmente el jugo celestial. Ese es un lugar especial de luz.

Para comenzar este camino, el camino de Tsamanimonae petaxünamuto, yo estaba en el camino de la parte de cristianismo y en el camino de la parte de cristianismo también tuve muchas consecuencias muchos problemas, en la parte económica. Ahí me encontré con el abuelo Clemente y el abuelo sintió esa parte de danzar. El abuelo materialmente me ayudó con recursos económicos y de ahí ya me habló de la parte de la danza. Entonces ya acepté. Entonces me puse a pensar todo lo que mi papá, Eladio Estrada, me había comentado de la parte de la danza, entonces estando yo en cristianismo, cuando vi las cosas muy difíciles, yo, una noche, yo le pedí mucho a Dios, a la parte de arriba, para que me ayudara a la parte de abundancia. Entonces yo ahí tuve un sueño en, en primer momento tuve un sueño que yo iba caminando con un traje azul, así como se visten los médicos en una clínica, unos entraban en la puerta y desaparecían, llevábamos una escarapela y un brazalete aquí que nos identificaba que éramos médicos, y de allí cuando

yo llegué una muchacha, una florecita que estaba ahí en la puerta, ella tenía una pantalla ahí donde se registraban las personas que iban entrando.

Cuando ella me solicitó el nombre, yo dije mi nombre y cuando ya buscó en el sistema, aparecía yo ahí en el sistema registrado. Pero, sin embargo, ella me decía que le faltaban 30 años para compartir mi historia, mi conocimiento [con] muchas personas y que muchas personas estaban esperando, y en ese momento yo lloré. Me desperté llorando. El segundo sueño muy diferente, y había un avión muy grande y mucha gente se embarcaron y yo entré ahí. El avión, pues, me llevó a un lugar alto, y en ese lugar pues aterrizó el avión, bajé a ese lugar y vi a las personas con traje típico y con las plumas, y con todas las pintas y contó los bolsos, mujeres y las florecitas era muy diferentes, collares y también las plumas, y en ese momento aparecieron arriba una luz, es que brillaban, y la parte de arriba se escuchaba el canto. Entonces yo empecé a recibir los cantos de la parte de arriba y yo cantaba y también se repetían el canto que yo pronunciaba, pero los cantos venían de la parte de arriba. Yo empecé a cantar, a cantar, ahí empecé a danzar, pues sentí mucha alegría de adentro de mi corazón, mucha alegría y cuando desperté, mucha alegría sentí ¡ahí!, y eso fue algo para mi comienzo en la parte de ahí, en la parte de aquí Tsamanimonae petaxünamuto. Cuando yo empecé la primera danza, ato Jimillaly y las personas que llegaron ahí, en ese momento fue improvisando algunas palabras, pues no tenía bien ordenado esas palabras, pero ya más pronto yo comencé a conectar con la medicina, comencé a recordar el canto de los abuelos y la abuela Leira y vi muchas persona[s] llorar, inclusive a la abuela Isabel, ella me decía «compadre, en este momento que yo voy a ir al chorro». Yo vi a la abuela que le movió mucho adentro y la vi llorar. Vi también esa alegría que decía que lo sintió ahí, al papé, el abuelo José Antonio. Entonces yo, viendo ahí toda esa parte que movió, para mí fue mucha alegría, sentí y fue mucha alegría y entonces fue de entrega total a este camino espiritual Tsamanimonae petaxünamuto.

5.4 Historia de vida de Marta Gaitán

Resumen

Marta Gaitán es perajorobiwa (mujer medicina), nació en el resguardo Wakoyo, en la comunidad Kaliwirinae (anteriormente Paraíso). Ella fue educada dentro del resguardo en la escuela de la comunidad y después en el colegio Kuwei que hasta el 2010 estuvo a cargo de las hermanas misioneras de la Consolata. En esta entrevista, oba Marta cuenta

su paso como profesora en las escuelas de la comunidad y de otra región. Además, hace énfasis en su aprendizaje chamánico con el abuelo José Antonio Casulú y la forma como apareció la danza en su vida.

Entrevista del 10 de enero de 2021

Buenas tardes. Mi nombre es Marta, pero mi nombre espiritual es Walinae, es árbol cristal. Yo vengo a compartir con ustedes las cosas que a mí me nació, lo que me sucedió, los forma como me nació este camino. Les voy a hablar desde mi infancia. Todo esto comenzó desde los 10 años [...]. Yo crecí al lado de mis abuelos, mi abuelo fue mi maestro, él me enseñó, digamos, el camino del yopo. Veía mi abuelo curar a muchas personas con diferentes enfermedades y llegaban otra vez las personas y ya estaban curadas y le agradecían. Les agradecía, y yo veía todo aquello era maravilloso muy bonito. Un día le dije a mi abuelo «yo quiero aprender de usted, tu sabiduría»; él me dijo «yo no soy machista, sino que es como una recomendación, como en este camino es difícil aprender una mujer porque a ti te va a llegar, digamos, el primer periodo, como desarrollarse uno, y después cuando le pasa, va a tener esposo para hacer, tener hijos y eso ocupa tiempo, eso es dedicación», y yo le dije «no, abuelo, es que esto me nace de mí, yo quiero aprender», y él me dijo «bueno, voy a consultar con los espirituales, a ver qué dicen». Digamos que el hombre sí, él, digamos, él sí puede seguir este camino del yopo.

Un día me llamó me dijo «sí, te voy a enseñar, te voy a dar la sabiduría, el poder, todo, pero es difícil, pero si estás dispuesta a seguir adelante, yo te voy a enseñar»; le dije «sí, yo quiero» y me dijo que «el capi no es dulce, el capi es amargo, el yopo también, digamos, para tener una concentración, tiene uno que estar firme y el tabaco», tres partes fundamentales. Yo le dije «sí, listo». «Mañana quiero que estés aquí». El día siguiente me llamó y me dio, digamos, como la primera prueba. Por primera vez, desde mi niñez, probando el yopo, el capi y en esa época digamos, sí se conseguía el tabaco, pero más que todo se fumaba el cigarrillo, algo más suave. Rezó el yopo, pues todo tiene su melodía, luego vino el capi, lo rezó y el cigarrillo, está. El yopo tiene su canto, el capi tiene su canto, el cigarrillo también tiene su canto. Me dijo «¿cómo te sientes, te sientes mal o te sientes mareada o te sientes?, que si te gusta, ¿no te gusta?».

Le dije «no, estoy bien». Y llamó al espacio celeste bajo los cristales y me los coloco y llamó el vestido celestial espiritual, al espiritual como para la protección. Ahí fue donde comenzó este camino.

Después, cuando cumplí los 12 años, llegaron unas monjas de la Consolata a un colegio y me fui a estudiar a ese colegio. Allá me enseñaron también un poco del cristianismo, a mí me gustó mucho también ese camino. Respeto también ese camino del evangelio que está todo listo, el evangelio lo respeto. Me gustó también ese camino, me enseñaron muchas cosas, a rezar, digamos es el mismo Dios, pero con diferentes nombres, como la costumbre [es diferente] pero es el mismo Dios. Aprendí, aprendí y por ahí fue cuando me alejé un poco del camino del yopo y me puse a enfocarme en el otro camino, el católico. Después conseguí esposo, tuve un hijo, fui docente en un resguardo indígena. Entonces yo tenía todo y aún mi abuelo vivía, y tú, digamos, si quieres alejarte del camino del yopo, tienes que decirle al maestro que te enseñó para que devuelva todo eso que te había dado porque después que fallece ya nadie te puede quitar eso, digamos, retirarte. Yo le decía a mi mamá «sí, mañana, pasado mañana esta semana el otro mes», digamos, o sea, lo voy a hacer [pedir que le retiraran el saber chamánico], pero no, pasó el tiempo y después mi abuelo falleció y ahí sí como que de pronto yo dije «ay, madrecita, y ahora qué» [risas]. Ahora sí, digamos, ya quedé con esto, ya imposible y mi abuelo ya había fallecido. Y yo estaba como docente.

Después de un tiempo, cuando tenía como dos años de ser docente, vino como una enfermedad que me atacaba siempre como la respiración y me daba duro. Ahí es donde siempre me ausentaba, me ausentaba mucho en la escuela. Como me cubrían [todo eso, digamos] los gastos médicos, todas esas cosas. [En las citas médicas] los médicos siempre me hacían muchas cosas ahí, para saber, y me decían «bien, tú estás bien, tú estás normal, no te encontramos nada». Me daban como medicamentos, calmantes, pero eso seguía más y más. A lo último me tocó renunciar y llegué a la casa y siguió y siguió. Mi papá [Clemente Gaitán] siempre me hacía como el tratamiento y se calmaba y después vuelta, otra vez seguía esa enfermedad. Mamá [Isabel Gaitán] siempre conseguía otros chamanes. Igual, sí se calmaba un poco y después vuelta esa enfermedad, como que más y más iba subiendo eso. Ya después, digamos, ya no podía ni pararme, ya estaba como acostada ahí, en el chinchorro, de no poder ayudar en el hogar ni lavar ni nada, me daba como pena con mi esposo pues él hacía todos los quehaceres del hogar y él me decía «mire que tengo que trabajar y tú estás enferma y yo entiendo, pero yo ya no puedo más con esto».

También igual con mi papá, siempre, a mí me daba pena, pues mi papá siempre salía a trabajar, a hacer sus cosas, a tratar las personas y cuando me daba duro, [a] mamá siempre le tocaba llamar a papá y decirle «regrese porque su hija está muy mal, venga o

si no se va a morir, está muy muy mal». A papá le tocaba como dejar los quehaceres otra vez a la casa y tratarme. Y así siguió, mire, duré como seis años, algo así, con eso. Duré como seis años, algo así con el [el mal o la enfermedad]. Pero ya un día dije «no, yo ya no puedo más con esto porque ni los médicos ni nadie aún puede ayudarme con eso»; me sentía muy triste, mal, y un día papá no estaba, papá se había ido, se vino por acá para Bogotá a tratar. Entonces yo fui a la casa de mamá y le dije:

- Mamá —en la tarde—, déjeme, yo, yo estoy cansada, me siento muy agotada y me da pena con ustedes con todo esto, como una carga. Yo creo que voy a decidir de quitarnos la vida mejor porque no puedo más.

Mamá me dijo — No, no puedes pensar eso —(como mamá es hija única de mis abuelos), mamá me dijo— no, yo no tengo hermanos, no tengo a nadie, solamente lo tengo a usted y no puedo permitir que pase eso, yo voy a hablar con tu abuelo, yo sé que nos escucha, el caminó el camino de la danza de los Tsamanimonae. Él tuvo un canto donde sanaba y yo voy a hablar también con Tsamanionae, los dioses de nosotros. Creo que hay algo, está como bloqueando, como que te alejaste un poco del camino, no sé, pero te voy a dar la claridad para poder seguir hacia adelante. No va a pensar eso, me dijo. Yo dije, bueno.

Yo le hice caso. Regresé a la casa y me acosté a dormir ya en la noche. Esa noche me soñé algo que nunca me había soñado, un sueño diferente, sobre mí. Me soñé con un árbol gigante con ramas, pero esas ramas eran secas y ese árbol también era seco, pero a la vez tenía como vida, tenía como vida, tenía como brazos, las ramas. Me agarró por acá en los costados en el sueño y me apretó ¡fuerte! [en donde sentía la enfermedad]. Claro, era la enfermedad donde siempre comenzaba todo. Y comencé a rezar en el sueño el Ave María, el Credo, el Padrenuestro, pero nada no le hizo nada, ni siquiera se alejó, ni siquiera me soltó, nada. Al ver todo eso que no hacía nada, entonces comencé a llamar a mi abuelo [José Antonio Casulú], llamé a mi abuelo que había fallecido: ¡abuelo, ayúdeme, abuelo! No apareció. Y comencé a llamar a mi papá. ¡Papá, ayúdeme! Papá tampoco apareció, y ese árbol entre más estaba apretando, ya como que la respiración, ya no podía respirar. Al verme como sola, desesperada, entonces dije «bueno, yo me voy a curar, dejar esto acá lo que pase pasará». Y cuando yo pensé eso en mi sueño, cuando apareció un señor, apareció. Y era el dios Tsamani, era el dios Tsamani. Era un señor, pero alrededor tenía luz, estaba así. Y en mi sueño me habló en idioma [en sikuani], me dijo «yo te voy a ayudar, tienes que creer, tener fe en mí y como en ti, si quieres curarte. Te voy a dar un canto mío, para que te puedas liberar» y comenzó a cantar y me dijo: «tienes que, digamos

como remedar», algo así. Y comenzó a cantar, en idioma, decía Tsamani, Tsamani, monae monae, monae. Yataju namuto namuto

Y comenzó a cantar y yo comencé también a cantar y llegó una fuerza desde adentro, desde el alma, del espíritu hacia fuera, salía. En mis sueños agarré los dos brazos de ese árbol y los partí. Sentí la enfermedad. Y mientras que él cantaba, yo vi como en una pantalla que mostraba todo aquello que él estaba cantando, vi el camino celestial y brillaba con luz propia como las estrellas. Vi que los Tsamanimonae estaban como en círculo, danzando todos. Me dijo: «este canto es para ti, para tu familia, pero la persona que cree tiene fe en mí como en ti y quiere sanar o liderar siempre tiene que poner su fe, creer para poder seguir el camino, que florezca para seguir hacia adelante». Tsamani me dio esa sabiduría, una parte, una parte fue mi abuelo y otra parte fue Dios. En la mañana, llegué a la casa de mi mamá y le dije mamá me siento bien, pero lo único que estoy un poco confundido tuve este sueño pasó esto y esto y esto. Me dijo: «ese es tu camino, te mostró y te dio el canto, tienes que volver en lo que estabas antes con el yopo, el capi, todas esas cosas que te enseñó tu abuelo para seguir hacia adelante» ¡Listo!

Y comencé otra vez, y estoy acá viendo hacia adelante este camino de la danza, ¡es de mucho respeto! Es sagrado porque es desde la creación del mundo, del cielo y la Tierra. Que Dios hizo las cosas que son reales la tierra, los árboles, el aire, el sol, las estrellas, la luna, las nubes, el agua, el resto es lo material. Por eso siempre esto está en uno mismo, creer en uno mismo y creer en Dios. Que hay un Dios que hizo todo esto maravilloso. Nosotros, los indígenas, seguimos el camino, si no, digamos, que nos enseñó desde la creación hasta este punto. Seguimos el respeto porque todo, todo, todas las cosas que vemos tienen sus dueños espirituales, tiene sus dueños. A esos espirituales toca pedir permiso. Gracias quería compartir.

Anexo 6. La creación de la medicina de Kuwei

Kuwei se siente como solo, en realidad; decide, pues, crear una mujer que tenga parecido como persona a él. Hizo una mujer de palo, de laurel oloroso, lo que se llama hoy en día Awalinae. Ella fue su mujer. Entonces a la casa comenzó a llegar el pato Yakukuli; él era un gran pescador y fue y le contó a Kanukali (el rey Zamuro) que era el dueño de estas especies, que con Kuwei vivía una mujer Awalinae. Kanukali le pidió que la raptara para él y entonces Yakukuli la raptó (Gaitán, V., 2014).

Kuwei recupera a su esposa, pero él decide vengarse de Kanukali, el rey Zamuro. De todas maneras, Kuwei buscó vengarse del mal que le hicieron, el mal no se lo iba a cobrar a la hembra porque no tuvo culpa, porque la robaron. Kuwei le botó a ella toda la suciedad, el pecado que tenía ella, le limpió todo, pero él quedó con una venganza con el rey Zamuro:

El rey Zamuro me las paga porque él fue el que mandó a las gentes p'hacerme este mal. El mismo Kuwei se hizo el muerto, se volvió un mortecino y como el rey Zamuro tiene que llegar donde hay; cuando ellos llegan, primero llegan las moscas, hoy en día es el trasmisor, el celular de los zamuros, llegaron los zamuros, ya llegó el jefe rey zamuro, entonces Kuwei [...] lo agarró, los dos se agarraron; de todas maneras, Kuwei lo llevó allá donde vivía, lo amarró y lo apresó, lo condenó y lo castigó, entonces recogió harto ají, eso sí que no cabía en la paila, y cogió seguramente un poco de yare o agua, líquido mejor dicho, y lo mandó a pelar todo, mejor dicho que quedó sin plumas, usted sabe, cuando le quitan las plumas a cualquier ave, cómo queda un avecito, y pa'más agua caliente con ese poco de ají, picante, todo [...], mejor dicho, y con esa agua caliente le echaban cada nada, el rey Zamuro ya estaba moribundo, entonces él también tiró maldad o enfermedad, y hoy en día las enfermedades existen [...]; entonces empezó a pronunciar, él también se quiso vengar, según el mal que quedó aquí en el mundo: «Existan muchas enfermedades, pestes» [...] dijo.

Entonces los dos se contrapunteaban, empezaron a competir los poderes entre los dos jefes, eso rey Zamuro nombraba diferentes enfermedades, gripa, dolor de muela, Kuwei le contestaba después de cada pronunciación de cada enfermedad, y Kuwei creaba los cantos para la curación.

—¡Eso sé yo!

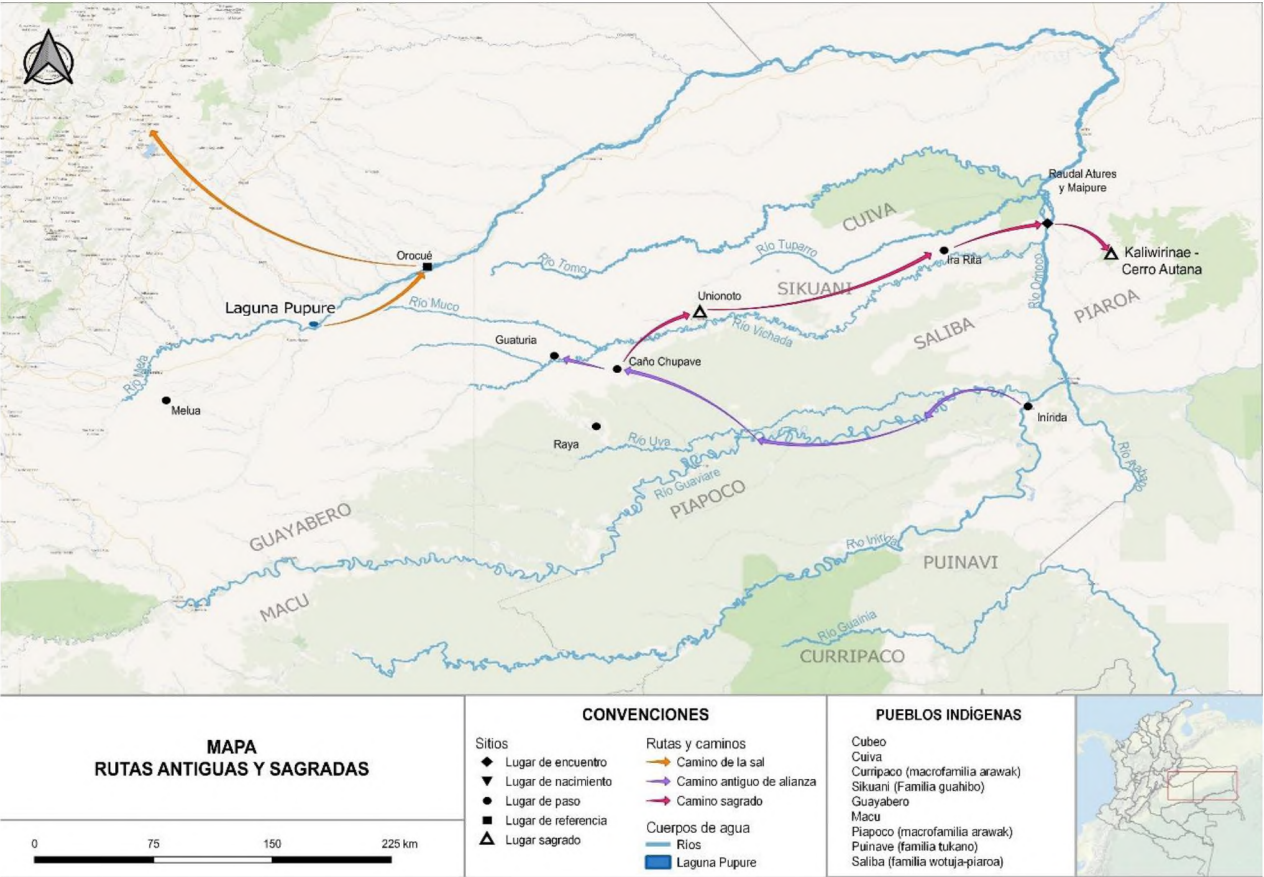
—Para la humanidad, que existan dolores de cabeza.

Entonces, Kuwei, en defensa de la humanidad, decía:

— ¡Eso sé hacer yo!

De todas maneras, el mal que hoy quedó así, entre la naturaleza y el mundo sikuani, quedó así, hay diferentes enfermedades, sí hay cura para todas las enfermedades, pero con mucho sacrificio y con muchas dietas y si no [...], las personas que no guarden bien, pues fritas, no hay curación, se puede fracasar. Así mismo como se hizo la defensa de Kuwei, fue como le dio también forma para todos los médicos y ya empezaron a salir entonces los tsamani, pero son de él mismo, de la misma potencia y sabiduría de Kuwei, entonces así quedaron hoy los médicos tradicionales, hablando así, algunos practican de esa manera y nosotros también creemos (Gaitán, V., 2014).

Anexo 7. Mapa 2. Mapa de rutas y sitios antiguos y sagrados



Anexo 8. Historia de Tsawaliwali (Kuemeini)

Resumen

Esta es la historia de la curación de Tsawaliwali, la anaconda caníbal, y la forma como fue transmutada por parte del chamán primordial Furunaminali (Kuwei) y subida al cielo para ser convertida en Kuemeini.

Versión de Vicente Gaitán

La mujer de Furunaminali es hija de la serpiente Tsikiriri, que a la vez es el rey de todas las serpientes hoy en día, pa' mejor decirlo, tanto en el mar, tanto en los ríos, Tsawaliwali, esa es la de siete cabezas y a la cual, entre las creencias, le decimos Kuemeine, la que le dicen en el español Vía Láctea [...]. Furunaminali vivía con la hija de Kuemeine. Furunaminali tenía un hermano, pero como en ese tiempo, todos eran así, a veces humanos, animales o así. El hermano de Furunaminali se transformaba en varias formas y se fue a traer una piedra en forma de lapa. Entonces, Furunaminali le dijo:

—No se regrese así de esa manera, usted siempre tiene esa costumbre de llegar así, transformado en otro animal, mi suegro lo come, y mentiras que sí; llegó siempre así por desobediente, entonces Tsikiriri [suegro de Furna] lo cazó y de una vez, a la olla, lo mandó a preparar. Ya Furna sintió lo que había pasado, le llegó al pensamiento que dijo:

—Pasó un accidente allá, mi hermano, bueno [...], ya lo había dicho yo.

Sin embargo, desde allá mandó un pensamiento que decía:

—Me dejan un pedacito, un pedacito cocinado de mi hermano.

Pero no era para comer, sino para él transformar más todavía. Bueno, entonces él, ya por la tarde, llegó y entonces dijo:

—¿Usted no tiene algo que comer?

Su esposa le dijo:

—Mi papá estuvo tan de buenas, mató una lapa, que llegó aquí a la casa.

—Bueno, está bien, demen [!] un pedacito pequeño.

Le dieron un pedacito, no comió; como era la parte del cuerpo del hermano, lo guardó, se hizo el que estaba por ahí, se fue como el que se va pa'la sabana, encontró un árbol donde podía como acomodarlo, la forma de un nidito, recogió pajita, hizo, lo partió

en dos y los puso, era para criarlo y transformarlo en cóndor, para que ese animalito, cuando estuviera grande, remediara el mal que le hizo el Tsikiriri. Las aves, eso sí, se levantaron rapidito, ya como a los ocho días se fue Furunaminali a buscarlo [...] ya estaba más grandecito, ya lo tenían ellos en la casa, pa' mejor decir. Cuando el Tsikiriri salía a asolearse afuera, a recibir sol, se volvía la serpiente. Las dos aves Kotsalanü que empezaron a querer levantarlo, pero no podían, estaban muy pequeños [...]. Él los llevó por allá a una montaña lejana, hoy en día parecen los palos Umanae, entonces él se formó allá, y se formó grande. Furunaminali le dijo:

—Bueno, hermano, ahora sí, yo lo hice a usted con este fin, de que usted suba ese güío al cielo. Que se vengue por el mal que le hizo.

Entonces los preparó primero de esta forma:

—Yo les voy a cortar un trozo, todo lo que es una mata de palma grande, de esa palma real ¡que pesa...! Una grandotota así, como de veinte... treinta metros, bueno.

—Y si son capaces de llevar este trozo de aquí hasta allá donde yo le diga, ustedes son capaces de cargar ese Tsikiriri.

Así los fue entrenando poco a poco, hasta que llegaron al punto que él había pensado. Entonces ya quedaron listos para subir a Tsikiriri. Entonces ya Furna hizo, él como siempre, hizo una estrategia. En esos días estaban comiendo danta, carne de danta, entonces dijo:

—Voy a transformar en hormiga, pübü, para formar una bachaquera, así, retiradito de la casa, para que el güío, Tsikiriri, pueda salirse y que los cóndores lleguen muy fácil.

Entonces él hizo de esa forma, estaban comiendo danta, ahí cogió un pedacito, se hizo el que se fue pa' la sabana como si fuera a hacer sus necesidades, a matar tigre, pero mentiras, por allá le hizo el canto para que esa carne de danta se convirtiera en bachaco. Por eso, la historia del bachaco dice que antes era danta. Estaba era haciendo una estrategia pa' poder sacar al suegro de la casa y que el hermano se vengue con él. Siempre era con la mujer, dijo:

—Mija, mire, allá está una bachaquera, hay una bachaquera por ahí, mejor dicho, no tienen ni siquiera esos otros que salen, los soldados de los bachacos, no, son solo culones.

Era un tiempo de bachacos seguro, trajo como unos cinco, unos diez pa' la muestra, y le hizo probar al viejito y él dijo:

—Ay, hija, yo también quiero ir, yo también voy.

Y como siempre, le dio [!] ganas también de salir, se fue la muchacha, se fue Furunaminali, se fue el viejo.

Entonces ya las condiciones con el cóndor eran así:

—Yo voy a organizar de esta manera, y de esta manera usted va a lograrlo.

Cuando el animal esté afuera, mientras que él, entre él, en el poder de él, distrae a la mujer, para que ella no vaya a tener forma ni pa'mirar p'arriba, sino solamente entretenida recogándole los bachacos, para que no se dé cuenta lo que está haciendo el Furna, esa era la estrategia. Dijo:

—Ustedes se van a llevar ese señor, ese Tsikiriri, al mundo de las estrellas.

Desde ese momento, la llamamos Kuemeni taxunamuto, el camino del cielo (Gaitán, V., 2014).

Anexo 9. The Origin of Tabacco (el origen del tabaco, traducción de Gina Correa)

Informante: Jorge Cheveriano Alejandro

Fuente: Maltoni ms.

Resumen

Una mujer y sus hermanos (Tsamáni) siguen intentando ascender al cielo bailando; un colibrí sobrevuela repetidamente, enviado por un hombre que vive en el cielo. Después de varios intentos fallidos, la mujer (Pumenérru) logra disparar al habitante del cielo y lo derriba. Queman su cuerpo y de las cenizas crecen las primeras plantas de tabaco. Pumenérru prepara cigarrillos a sus hermanos, advirtiéndoles que fumen en secreto. Pero otro hombre descubre su secreto, recoge hojas de tabaco y las comparte con la gente. Como castigo, Pumenérru les ordena permanecer en el agua como peces, mientras ella y sus hermanos ascienden al cielo.

Puírrali es el hombre con quien se originó el tabaco. Los tsamániwi estaban bailando antes de subir al cielo. Mientras bailaban, un pájaro voló sobre ellos: era el colibrí, Sisibërreto. Pasó volando muy rápido y, al hacerlo, emitió humo. Al principio, la gente no prestó atención al humo hasta que notaron el olor. Siguieron bailando. Siempre era alrededor del mediodía cuando el colibrí pasaba volando, y solo una vez al día. Al tercer día, Pumenérru, hermana de los chamáni, estaba al acecho, consciente de que era casi mediodía. A las doce en punto, el pájaro voló sobre ellos y salía humo de su pico. Pumenérru dijo: «El humo está saliendo del pico del colibrí». Eso es lo que sucedió ese día.

Al cuarto día, el pájaro voló sobre el tsamániwi nuevamente, y nuevamente salió humo de su pico. Todos lo vieron, así que ahora casi todos sabían que era el pájaro el que sopló humo de su pico. Al quinto día, Pumenérru le dijo al Chamáni: «Voy a mirar de cerca para ver de dónde viene el pájaro». Cuando volvió a ser mediodía, el pájaro voló desde arriba; no vino del bosque, sino del cielo. Pumenérru se dio cuenta, miró hacia arriba y lo vio. Pumenérru era la mayor de los chamániwi. Ella les dijo a sus hermanos: «¡Miren! Hay un hombre en el cielo mirándonos, y es desde allí que el colibrí vuela para arrojar nos humo». Miraron hacia arriba y vieron a un hombre de piel roja. Era enorme.

El sexto día, Pumenérru dijo a sus hermanos: «Hacia el mediodía voy a estar al acecho para ver si el pájaro viene de ese hombre». Sus hermanos seguían bailando y ella

seguía mirando. Bailaban y bailaban y bailaban mientras ella seguía vigilando el pájaro. Al mediodía, el pájaro emergió del cuerpo del hombre, voló sobre ellos y soltó humo. Los hermanos discutieron el asunto: «Debemos averiguar quién es ese hombre». Tsamáni preguntó: «¿Cómo vamos a ir a buscarlo?». Pumenérru dijo: «Preparemos una cerbatana con curare y matémoslo». «Sí, hagámoslo», dijeron, y siguieron bailando.

El séptimo día, Tsamáni dijo: «Bueno, hermana, ya que usted es más poderosa que nosotros, díganos esto: tenemos la cerbatana, pero ¿qué vamos a hacer?». Ella respondió: «Soy tu hermana, y dices que soy más poderosa que tú, pero soy una mujer y ustedes son hombres. Disparen y vean si pueden golpearlo». Tsamáni le disparó al hombre con su cerbatana, pero no dio en el blanco. Los hombres siguieron bailando y bailando. Otro hermano, Macábali, agarró la cerbatana y disparó al hombre, pero él también falló. Entonces Hiwinai lo intentó, pero no logró golpear al hombre, e Ibarru, una mujer, lo intentó después, pero ella tampoco lo logró. Ibarru le dio la cerbatana a Kahuyali, pero tampoco tuvo suerte. Entonces todos los hermanos alentaron a Pumenérru: «Adelante y dispara ahora, vamos, veo que lo haces». Ella agarró la cerbatana mientras bailaban y casi da en el blanco. Entonces cayó la noche.

Al octavo día, los tsamaniwi comenzaron de nuevo, todos probando suerte, como lo habían hecho el día anterior. Pumenérru logró golpear el antebrazo del hombre. Hicieron las rondas de nuevo ese mismo día. Cada uno tomó tres tiros. Ya era casi mediodía. Pumenérru fue la última en disparar y logró golpear la pierna derecha del hombre. Cuando vieron que ella lo había golpeado, los demás dijeron: «Ya que pudiste golpearlo, nosotros también lo haremos». Y todos lo hicieron.

Al ver que estaba muy malherido por el curare, el pelirrojo Puírrali se puso a cantar: «Puírrali, puírrali, puírrali». Mientras cantaba, dio su nombre.

Siguieron disparándole mientras él se entretejía, de un lado a otro, como una persona que está borracha, porque a estas alturas el veneno había comenzado a hacer efecto. Luego le dispararon en la cara, a cada lado, y finalmente en la garganta, debajo del mentón. Fue Pumenérru quien hizo eso. Luego se cayó del cielo y aterrizó en el suelo cerca del lugar donde estaban bailando. Estaba muerto.

El tsamáni quería comérselo, pero Pumenérru se opuso y remató: «No, hermanos, no nos lo vamos a comer. Quememos su cuerpo y veamos qué sale de sus cenizas». Hicieron una plataforma alta y apilaron madera debajo de ella. Luego colocaron el cuerpo de Puírrali y le prendieron fuego. No lo hicieron cerca de sus chozas, sino lejos de ellas. Lo dejaron arder hasta que el cuerpo se convirtió en cenizas. Entonces no pensó más en

eso y volvió a bailar. El colibrí que siempre había volado desde el cielo ya no lo hizo. Pumenérru dijo: «El pájaro no volvió a sobrevolar nunca sobre nosotros y tampoco hay humo fragante».

Al tercer día, temprano en la mañana, fue a mirar las cenizas. Cuando llegó al lugar, vio una serie de pequeñas plantas que habían brotado en el lugar donde habían quemado el cuerpo. Las plantas aún eran bastante pequeñas. Nadie se dio cuenta de que Pumenérru había ido allí, y cuando regresó volvió a bailar con los demás. Pasaron tres días más y luego regresó al lugar donde habían quemado el cuerpo. Las plantas eran un poco más grandes ahora. Agarró una hoja pequeña, la desmenuzó con los dedos y la olió: «¡Ah! Huele bien. ¿Qué puede ser?». Recogió cinco hojas y se las llevó a casa, pero nadie vio lo que había hecho. Trituró las hojas y luego las colocó junto al fuego, encima de la sartén, para que se secasen. Cuando vio que estaban secas, tomó unas hojitas de platanillo y las envolvió con el tabaco. Luego los fumó, diciéndose a sí misma: «Esto parece ser tabaco». Llegó a esa conclusión sin que nadie le dijera que era tabaco.

Fumaba sola, escondiéndose de los demás, pero el olor a tabaco se le pegaba al cuerpo, y cuando empezó a bailar con los demás, sus hermanos dijeron: «Huele a tabaco. ¿Puede ser que alguien tenga tabaco? Quizás sea la hermana Pumenérru. Ella salió hace poco; debe [de] ser ella». Tsamáni le preguntó: «Hermana, hueles a tabaco, ¿no eras tú quién fumaba?». «Puede ser tabaco», admitió. «Cogí unas hojas y las envolví». Tsamáni dijo: «Yo también quiero probarlas». Salieron, y ella agarró una brasa ardiendo y el tabaco, y se lo dio a su hermano para que lo fumase. «¡Ah, delicioso!», exclamó. «¿Dónde lo conseguiste?».

«Cuando estábamos bailando, tomé el cielo». Terminaron de fumar, tiraron la colilla y volvieron a entrar. «¡Ah!, huele a tabaco. ¿Dónde puede nacer ese olor?», se preguntaban los demás. Concluyeron que «deben [de] ser esos dos que tienen tabaco». Le dijeron a Pumenérru: «Hermana, danos un poco para intentar». Entonces ella les dijo que fueran con ella. Ellos dejaron de bailar mientras ella preparaba a todos un poco de tabaco para fumar. Había cinco hojas y Pumenérru había hecho cinco puros con ellas: uno fumaba sola, otro con Tsamáni, el tercero fumaba juntos y el cuarto también. Luego todos volvieron a bailar. Finalmente, solo les quedaba un puro. Lo fumaron, y ese fue el final del tabaco. Volvieron a bailar. Después le preguntaron a Pamenerru si tenía más tabaco. «No, no hay más», respondió ella, «pero iré a buscar un poco. No se lo digan a nadie más, hermanos, esto es solo entre nosotros».

Había otros hombres allí que no eran sus hermanos. Pumenému se hizo a un lado, lejos de las cenizas, para que nadie la viera. Salió, volvió al lugar donde crecía el tabaco y recogió diez hojas más. Las hojas eran bastante grandes. Las puso a secar junto al fuego y las volvió a envolver, haciendo diez pares. Ella les dijo a sus hermanos: «Vengan aquí, fumemos todos. Pero cada uno tiene que salvar la mitad de su colilla porque yo no les voy a dar más». La próxima vez que tuvieron ganas de fumar salieron, cada uno encendió la mitad de su puro y fumaron. Pero uno de los hermanos tiró su colilla al suelo. Uno de los hombres que no había probado el tabaco abandonó el baile y encontró la colilla en el suelo. Ese hombre se llama Yakiwito. Después de encontrar la colilla, la levantó y dijo: «Esto debe [de] ser lo que están fumando». Lo intentó. Cuando volvió al rato, él también olía a tabaco. Les dijo a los demás: «Mira qué astutos son los Tsamániwi. Están fumando tabaco, solos y no nos dan nada». Los demás respondieron: «Veamos de dónde lo consiguen». Yakiwito no volvió a bailar esa tarde, sino que siguió buscando tabaco. Yakiwito, Yanapánito, Siúnsiúto, Kútsato y Hákato. Salieron y empezaron a buscar tabaco, pero no lo encontraron. Después de un tiempo, regresaron y el Tsamániwi les preguntó dónde habían estado: «Simplemente salimos a descansar», respondieron. Pero Pumenérru les dijo: «No tienes por qué andar. Toma, un poco más de dopa» [sic]. Ella les dio dopa para embeber.

Al ver que los demás se estaban preparando para bailar, Tsamáni le dijo a su hermana: «Pumenérru, ve a traernos un poco de tabaco». Entonces ella salió de la danza. Pero Yaki, que tenía curiosidad, se mantuvo alerta, y cuando vio que ella se iba, él también se fue por otro lado sin ser visto por ella. Era de noche. Pumenérru siempre cosechaba tabaco por la noche, no durante el día. Yakiwito la siguió. Pumenérru llegó al lugar donde crecía el tabaco, pero ahora las plantas eran grandes y estaban florecidas. Recogió algunas hojas mientras Yakiwito la miraba desde lejos. Después de haber recogido bastantes hojas, Pumenérru volvió a casa. Yakiwito también recogió un poco de tabaco y volvió. Rápidamente fue a su choza, dejó allí el tabaco y fue a la choza de Pumenérru para ver cómo lo preparaba. Vio como lo secó y luego lo envolvió. «¡Ah!, eso es lo que ella hace», dijo, y regresó a su propia cabaña y siguió el procedimiento. Envolvió las hojas y las dejó listas. Pumenérru siempre mantenía escondidos sus cigarrillos para fumar tabaco con sus hermanos.

Después de que Yakiwito hubo terminado sus preparativos, convocó a los demás de su grupo, los que no habían fumado antes. Comenzaron a fumar. Finalmente, Pumenérru se dio cuenta: «¡Ah! ¡Me robaste mi tabaco! Yo te iba a dar instrucciones,

pero como me lo robaste, te va a ir peor. Estamos haciendo este baile para subir al cielo, todos los que estamos bailando. Pero como me robaste tabaco, te quedarás aquí en la tierra. Si subieras al cielo conmigo, probablemente harías allá lo mismo. Sigamos bailando. No morirás, pero te quedarás aquí en la tierra». Ella también dijo: «Me robaste mi tabaco, Yakiwito, pero no vas a conseguir nada de la semilla, porque yo no lo voy a permitir. Todos permanecerán bajo el agua».

Ella comenzó a vigilar de cerca sus plantas de tabaco para que los demás no pudieran seguir robando o llevándose las semillas. El primer hombre que envió para protegerlos fue Wapajétto, el pájaro aguaitacamino. Por la tarde, cuando intentaron robar un poco de tabaco, se fue volando diciendo: «¡Uhá! ¡Uhá! ¡Uhá!». Salieron corriendo sin haber recogido ninguna hoja. Cuando Wapajétto se fue volando, Pumenérru envió a Pupuli, y él quiso vigilar el tabaco. Cuando la gente regresó para robarlo, cantó: «Pú, pú, pú, pú», y volvieron a salir corriendo. Se quedó allí hasta el amanecer, no voló como lo había hecho Wapajétto. Todo el día nieto tuvo que vigilar. Cuando cayó la noche, Pupuli le dijo a Pumenérru: «Tengo mucho sueño y cansancio». Entonces ella envió a la siguiente ave. «Bueno, ve y vigila ahora, Wakarrá [gallo]»; ella dijo: «Tienes un buen nombre; puedes hacer un buen trabajo mirando». Se fue y esa noche se quedó en guardia. Cuando escuchó un ruido, también hizo un ruido. La gente gritó y los ladrones huyeron. Estuvo de guardia cinco días y cinco noches. Las semillas ya estaban secas y el chamán las recolectó.

Entre esa gente había un hombre llamado Surréto [grillo negro]. Fue al lugar donde crecía el tabaco para ver si alguna semilla había caído al suelo. Encontró una, pero no la plantó, lo que hizo fue comérsela. Por eso el grillo negro come semillas. A él le gustan las semillas de tabaco, y hay que tener cuidado y vigilar que no se las coma. Los tsamáni se quedaron con esas semillas. Entonces llegó el momento de que los tsamáni se elevaran hacia el cielo. Los que habían robado tabaco de Pumenérru se fueron al río y se convirtieron en peces. Después de que se fueron, algunas de las semillas brotaron y se quedaron aquí en la tierra. Algunas permanecieron allí donde había pasado el grillo negro; fueron enterrados allí en el suelo. Ese es el origen del tabaco.

Anexo 10. Sueños

Se encuentran las siguientes palabras para los tipos de sueño:

Amajitsinae ([T] adj.int): soñar (mientras se está dormido, sueño normal e involuntario, prolongación de la vida cotidiana).

Majitsinaexanepana: soñar (v.) (bien), (con alguien o algo), *camajita* (dormido) *amajitsinae* (en vano, algo fuera de su alcance), *najamatabëtsoniaba*, buenos sueños en donde se pueden augurar cosas.

Kamajitsinae: (13, vbd, tm) soñar intencionalmente.

De la anterior proviene *majitsinaebo*: sueño de soñar, cuya traducción fiel sería «árbol de soñar» (Gaitán, H., 2018)²⁰⁵, acción consciente que el perajorobinë aprende en su proceso de incorporación del saber en yuweisi (pensamiento y memoria) y liweisi (palabra de consejo para recordar). A los kuweiwi, por su práctica en la danza, les amanecen los sueños como parte del saber de la danza, en donde les entregan algunos de los cantos de Tsamanimonae.

Acerca del concepto *majitsinaebo*, sueño de soñar o árbol de soñar, este es un saber dejado por los tsamanimonaë en el chamanismo sikuani. La persona que recibe hace de casa, *bo*, pues en ella amanece el sueño, y con este hálito es retornado al origen, de donde proviene todo; en ese sentido está la partícula *nae*, utilizada para árbol en función de este mundo. Por lo tanto, la palabra *majitsinaebo* o sueño que invoca al *itane*, o la imagen primordial del árbol fundamental, recuerda el Kaliwirnae; por eso, *majitsinae* es el árbol del soñar. En el mundo del saber del dopatubinë, no se controlan los sueños, se controla el soñar, y dentro de este se hace consciente lo soñado, para interactuar en ese mundo otro, que es el *piasauwi*. Por eso no es el sueño, sino *lo soñado* lo que adquiere sentido en su posibilidad de refrescamiento en un cuerpo, en donde vuelve a adquirir calor; allí, el sueño y el mito toman corporalidad, pues ya no es el sujeto que sueña, es el origen que sueña en un sujeto y que le da capacidad a la persona de vivir y de volver al origen como práctica. Luego, la capacidad de este soñar involucra que el sujeto entra en un *no ser*, en un estado anómalo en donde no se es, se hace y es en ese estado de soñar en donde florecen los cantos.

²⁰⁵ Las definiciones son tomadas y cruzadas con Queixalós (1988) y Kondo y Kondo (2014). Se usaron como referencia para las definiciones, pero se acudió a dos personas de la comunidad —el médico tradicional Clemente Gaitán (nuero de José Antonio Casulú) y el historiador Hermes Gaitán (hijo de Clemente)— para complejizar las traducciones; por eso, no se toman de forma literal.