

ITANE: LETRA, PALABRA Y ESCRITURA LITERACIDADES VIVAS

ITANE: Letter, word and writing. Alive literacies

Edwin Agudelo Blandón

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá
eagudelo@pedagogica.edu.co

Arbitrado: 05 de diciembre de 2014

Resumen

El presente artículo trabaja la relación entre lengua, su expresión en la oralidad, cosmovisión, mito y sistemas de inscripción -diseños tradicionales, danzas, rituales, cantos entre otros- que sirven como dispositivos de la memoria, que a diferencia de la escritura como forma de memoria en Occidente, en los sistemas de inscripción indígena no se activa en la palabra oral, sino que deviene como fuerza autónoma al ser considerada una fuerza de signos encriptados. Para señalar esta diferencia, se trabaja desde la cosmovisión del pueblo Sikuani¹ y sus historias tradicionales, para mostrar el paradigma epistemológico sobre el cual se soportan y activan la comprensión de la palabra y los dispositivos nemotécnicos en el mundo indígena. En esta perspectiva “se trata de reconocer el plano de inmanencia propio del mito como lo no pensado del pensamiento americano” (Chaparro, 2003, p.37).

¹ Los indígenas sikuani se encuentran ubicados en las riberas de los ríos de los Llanos orientales de Colombia entre los Meta, Guaviare, Vichada, Guarrojo y Planas y en algunos estados Venezolanos como Apure, Bolívar y Amazonas. En Colombia habitan en los Llanos Orientales de Colombia, departamentos del Vichada, Meta, Casanare y Arauca, entre los ríos Meta, Vichada, Orinoco y Manacacias en las sabanas abiertas. Por ser un pueblo con una relación estrecha con el agua se ubican en las riberas de los ríos o caños, especialmente los ríos Meta, Manacacias, Guarrojo y Planas. Los indígenas sikuani son conocidos como Guahibo, Guajibo o Hiwi, con una población aproximada de 19.791 indígenas en Colombia.

Este ejercicio surge a partir de pensar la forma como occidente ha ligado lo oral a lo escrito y lo escrito a las manifestaciones literarias, mientras las tradiciones ancestrales no ligan lo oral a representaciones alfabéticas, por el contrario, las inscripciones signicas son diferenciadas de lo oral y el uso de la palabra es potencia viva que activa una imagen – pensamiento no material. En esta medida, el artículo trabaja con conceptos tradicionales que despliegan y enuncian-muestran una red de saberes y prácticas de vida anudados alrededor de una experiencia histórica. Asimismo, busca indagar en el pensamiento ancestral de los pueblos indígenas en Abya yala como fundamento hermenéutico -en los tiempos contemporáneos- a partir de explicar las categorías epistémicas sobre las cuales se conduce esta práctica de vida.

Palabras claves: Oralidad, tradición oral, sistemas de inscripción, pensamiento ancestral, epistemologías otras.

Abstract

This work discusses the relationship between language, its expression in speech, world view, myth, and inscription systems – traditional designs, dances, rites and songs among others- that function as memory devices; unlike western writing as a form of memory, in the indigenous inscription systems it doesn't happen in the oral word, but it happens as an autonomous force as it is considered a force of encrypted signs. The Sikuni people world view and their traditional stories are analysed to make this difference and to show the epistemic paradigm on which they are based and activate the word understanding and the memory mechanisms of the indigenous world. From this perspective, the idea is to “*reconocer el plano de inmanencia propio del mito como lo no pensado del pensamiento americano*” (Chaparro, 2003, p.37).

This exercise results from thinking on the way in which the western world has linked the oral to the written and the written to the literary manifestations, unlike the ancestral traditions, which do not link the oral to alphabetical representations; on the contrary, sign inscriptions are different

from the oral and the use of the word is live potential which activates an image –non-material thought. Then, this paper works with traditional concepts which show a net of knowledge and life practices tied around a historical experience. Besides, it intends to seek into the ancestral thought of the indigenous people in Abya yala as a hermeneutic basement, starting from an explanation of the epistemic categories that guide the life practice.

Itane: Firmamento, afirmación narrativa

La comunicación humana recurre a tradiciones lingüísticas específicas que llamamos lenguas, así como a diversos soportes mediáticos -oralidad, literacidad², nuevas tecnologías de la información-. La lengua mediada desde la oralidad expresa la cosmovisión de los pueblos y permite ordenar el pensamiento en función de sistemas de signos no alfabéticos que involucran una percepción frente al territorio ancestral y una nemotecnica integrada al mito que se materializa en sistemas ideográficos y semiográficos particulares en función de la constitución de ecosofías³. Este sistema ideográfico y semiográfico es integrador de las relaciones entre palabra, creación y espiritualidad y su mediación y puesta en escena no se hace de forma separada en la vida cotidiana sino de manera integral y por demás compleja.

Así mismo, la manifestación y expresiones del pensamiento y la palabra se hacen visibles en el mito como modelo de pensamiento nosológico autónomo, al que corresponde su propio modo y esfera de verdad y de conocimiento; entonces se trata de “analizar, desde dentro del pensamiento mítico las relaciones entre lo real, lo simbólico y lo imaginario” (Chaparro, 2003, p.32). En esta medida, la representación del mundo y del conocimiento son inseparables del lenguaje en una doble dirección: el lenguaje condiciona instrumentalmente al pensamiento, pero

² “Arte de representar conceptos valiéndose de signos glíficos y otras figuras” (León – Portilla, 2003:16).

³ Saber de la casa

también algunos esquemas de organización conceptual del universo se hacen transparentes a través de la lengua.

La constitución de significados en un colectivo determina la forma como percibimos y nos relacionamos con el mundo y es el lenguaje desde la lengua y su performatividad el que se encarga de dar cuenta de la forma como construimos el entorno y la manera como el territorio nos construye como sujetos generando territorialidad, que básicamente expresa esa relación del hombre y el mundo, manifiesta nuestra reciprocidad con el entorno y la forma como el entorno nos afecta desde los signos inscritos en su totalidad. En este sentido, las historias que se tejen y deambulan con el territorio son las formas como los hombres han decidido narrar su experiencia con los espacios vivos, en la medida en que los signos emanados de la tierra lo obligan a construir ideas cosmogónicas y mitogónicas del mundo, y al mismo tiempo, materializarlas y evidenciarlas en formas de inscripción⁴ -petroglifos, pinturas rupestres, inscripciones constelares o diseños tradicionales faciales, corporales o instrumentos de uso ritual o cotidiano entre otros- que permiten guardar los testimonios de la palabra antigua en referencia a los saberes que le permitirán guiar su porvenir.

Para las comunidades indígenas esta correlación entre territorio e inscripción es fundamental pues es la huella de la tierra la que determina las formas éticas de comportamiento que se traducen en prácticas de vida formalizadas en las historias tradicionales; aquí los sistemas de inscripción sirven como huellas, estantillos y guías materiales e inmateriales del

4 “ [...] debemos observar que tras la noción de “escritura” se encuentra otro concepto globalizante que llamaremos aquí “expresión no oral”, “sistema de notación gráfica” o “literalidad.” Con el fin de desarrollar una clasificación histórica de diferentes niveles en el desarrollo de la escritura que llega al Nuevo Mundo, Walter Mignolo ha indicado la necesidad de una definición teórica de los signos gráficos y sus interacciones semióticas. En esta perspectiva se entiende por signo gráfico a una marca en una superficie sólida hecha con el propósito de una comunicación semiótica (Mignolo 1994: 229). “El proceso de esta actividad y su resultado adquieren valores semánticos y axiológicos en una cultura determinada. De esta manera, las letras se convierten en el lugar de intersección de oralidad y escritura, así como el medio por el cual las culturas conciben sus formas de interacción semiótica (Mignolo 1988: 30)”.

territorio que se encargan de fijar la memoria cultural, constituida en función de las historias tradicionales, dándole sentido a dichos sistemas de inscripción y los saberes correlativos fundamentados en las historias.

Estas inscripciones, para el pueblo indígena Sikuni se denominan con la palabra itane que significa motivo decorativo y letra⁵ e igualmente connota los conceptos de imagen y firmamento. La palabra itane está compuesta de ita que es la raíz léxica para visión, pero a su vez itane designa el firmamento (figura de estrellas), de esta manera, hay una relación de significados entre la visión como acción de ver algo y el firmamento en su posibilidad de lectura al ser observado; itane a su vez es imagen de algo, es decir el firmamento es la imagen de algo no nominado pero que es posible de ser visto, se podría decir que itane sería utilizado para muchas cosas, puesto que todas las cosas pueden evocar una imagen, sin embargo este giro lingüístico para el firmamento no designa necesariamente la importancia que posee el firmamento en la inscripción de huellas mitogónicas que en él se han designado. En esta medida, la palabra itane no se puede traducir literalmente pues se reduciría el espectro de significados y sentidos que la cultura le otorga. Para entender el sentido fundamental que el pueblo Sikuni le da a este concepto, es necesario narrar una de las historias tradicionales:

“Después de la caída de Kaliwirnae⁶ (árbol de la abundancia, de los alimentos y de la vida) surgió el movimiento y con ello el día y la noche, el arriba y el abajo, el cielo y la tierra, la vida y la muerte. Un día la gente del cielo, los ekanae (piasawü⁷), decidieron de la

5 Desde los '80, cuando se constituye el alfabeto fonético unificado de la comunidad Sikuni, designa letra –la nota es mía.

6 Antes de la caída de Kaliwirnae existía un mundo indiferenciado y eterno. Kaliwirnae: Kali en piapoco es tierra.

7 “Los ancestros Sikuni en la época de la creación, tienen un modo de existencia piasaüwi. Su existencia es indiscernible entre lo animal y lo humano, no son ni lo uno ni lo otro, pero ya son lo uno y lo otro en potencia. En la existencia piasaüwi está presente la fuerza y la energía vital.” (TORRES, Bogotá 1994:37)

mano del abuelo Yamaxenü⁸, Dios del Rayo, raptar a los niños que habitaban en este mundo, la tierra, y se los llevaron a vivir al mundo de arriba.

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

En este propósito durante siete años, día a día, hicieron dieta (de alimentos, sexuales y espirituales) sorbiendo yopo (anadenatera peregrina) y tomando dana (líquido del cielo que se llama con waji⁹) en la embriaguez de estos enteógenos (dios dentro del cuerpo) danzaron y cantaron hasta lograr que el cuerpo material alcanzara la levedad, entrando en un estado pleno de inmaterialidad, volviéndose sombra; este estado de levedad denominado como nafafanata era fundamental para que ellos pudieran entrar en el mundo de lo celeste. Para su ascenso tenían que crear un camino para lo cual los hermanos comenzaron a disparar flechas hacia el cielo, sin embargo al no lanzarlas con la suficiente fuerza, las flechas no se fijaban en la bóveda celeste; la hermanita menor kaweinaruwa estaba observando lo que hacían sus hermanos y entonces les pidió el favor que la dejaran intentar, los cuatro hermanos se burlaron de ella, pues al ser una mujer no sabía usar el arco y la flecha (es una labor de hombres —decían—) además era muy niña para disparar con suficiente fuerza las

⁸Nü: Partícula que define en una palabra lo relacionado con lo masculino

⁹ El Waji, rezo o invocación, da la fuerza, la energía, la alegría. Despeja la mente, abre el camino. Es la palabra potenciada desde yuweisi (pensamiento ancestral) como saberes historia tradicional puesta en el presente con la fuerza y la vibración del acto primordial. Los rezos o potencia son palabra, es la poesía de la palabra hecha acontecimiento.

flechas, sin embargo para poder reírse más le dieron arco y flechas para que lo intentara.

Ella cogió el arco y las flechas, tenso lo más que pudo el arco y tiro la flecha con tal potencia que ascendió hasta la inmensidad y se quedó clavada en la bóveda celeste (ya que en su cuerpo estaba todavía contenida toda la fuerza vital del origen). En ese mismo instante le llegó su primera menstruación. Después de este acontecimiento los hermanos comenzaron a flechar una tras otra en el asta de la primera formando una escalera que llego hasta donde ellos estaban. Bebieron dana y sorbieron yopo y entonces “suá”¹⁰ livinei se sopló el cuerpo para convertirse en comején y poder subir más rápido para abrir hueco en el cielo (los otros hermanos hicieron lo mismo), sin embargo el cuerpo de la familia Tsamani (Tsamanimonae) no se hacía del todo liviano. El hermano menor Tsamani, ve en la ensoñación de su pensamiento y descubre a su hermana mayor que está teniendo relaciones sexuales con un caimán (kowikowi); “sua” se sopla el cuerpo para devenir colibrí, dirigiéndose a la laguna en donde se encuentran los amantes; volviéndose humano mata al caimán amante de la hermana.

Al lograr integrar la fuerza del mismo origen, que ellos representan, la familia primordial sube por la escalera de flechas hecha liana hasta el cielo, para liberar a los niños de la comunidad y hacerlos parte del firmamento, convertidos en constelación; por este gesto demiurgico la materialidad del cuerpo de la familia

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

Tsamani (Tsamanimonae) se visualiza de forma perceptible como imagen en el firmamento, creando las constelaciones e inscribiendo un nuevo orden que guía el pensamiento de los Sikuaní. Así la constelación de las Pleyadés designa a Liwinai (Iwidakami) y sus saberes, la constelación de Orión es Kajuyali, la constelación Delphinus es Tsamani. Las dos hermanas actúan como estrellas que iluminan el amanecer y el atardecer así: Ibaruwa, al estar pesada por infringir la dieta (su desgaste de energía), tuvo que viajar en una canoa durante un largo tiempo por el mar hasta toparse con el límite de la bóveda celeste -en el lugar en que el cielo se une con el mar- quedando como la estrella del atardecer (Berenice o Vega); la hermanita menor Kawainaruwa al llegar primero fruto de la fuerza primordial contenida en su cuerpo queda como la constelación de Tauro o la estrella del amanecer.

Por otra parte, los otros piasäwi que habitaban la tierra al ver el camino de bejuco quisieron ascender por él; sin embargo, era tal su gritería que la liana se desató y comenzaron a caer flotando desde lo celeste; al tocar la tierra e impregnarse de su fuerza vital se fueron volviendo de diferentes clases de animales y adquirieron ainawí¹¹. Los otros piasauwí que no intentaron subir por la escalera se volvieron jiwí (gente de diferentes razas indígenas).

En el lugar en donde quedó la raíz ancestral de la liana escalera que permitió que la familia Tsamani ascendiera al cielo quedó, en la invisibilidad del espíritu y como recuerdo, el cerro Kaliwirnae (Árbol de la vida); con el tiempo el bejuco ancestral se enredó en él, para unir el cielo con la tierra y alimentar eternamente esta existencia. Ese sitio se denominó en lengua kaliwiriboto, conocido como la serranía del Sipapo en el Estado de Amazonas (Venezuela) que marca el inicio de todo el territorio ancestral de

¹¹Fuerza vital y fundamental recibida de la tierra, potencia anómala e inmaterial que por ser excesiva enferma a lo humano al chuparles la fuerza vital (asaü). Los animales no domésticos poseen ainawí.

los Sikuni y que se extiende en Colombia (Departamentos de Meta, Vichada y Guainía)”.

(Relato de José Antonio Kasulua. Este texto final es sobre una transliteración y con una reconstrucción libre de otras historias del mismo evento mitogónico escuchadas y leídas por el autor)

En este sentido, la palabra Itane para los Sikuni designa el firmamento como escritura de acontecimientos primordiales y marca momentos geoestacionarios en la vida social y cultural, en los procesos agroecológicos en función de las estrellas y recuerda las historias fundamentales de los Dioses wilinai¹² en su estado de indistinguibilidad entre lo animal y lo humano. Sin embargo, este es un acontecimiento de inscripción que fundamenta una memoria que se circunscribe al colectivo pero que a su vez va a encontrar usos particulares en función de la medicina tradicional. Las constelaciones al rememorar la imagen de los dioses cumplen la función de inscribir los eventos de siembra y de recolección de alimentos, marcando así eventos sociales y culturales. Sin embargo, al todo contener vida y estar dividido entre cuerpo y espíritu no son las constelaciones la fuerza vital de la historia primordial que contienen -es decir su jumape, sombra o espíritu- sino que por el contrario son itane-imagen que rememora y actualiza la fuerza de los acontecimientos ancestrales, que se constituyen en una afirmación narrativa en la medida en que fija noseológicamente la manera como un colectivo entiende el mundo

¹² Ancestros de la era de la creación del mundo.

y lo materializa inscribiéndolo en el territorio y en las prácticas cotidianas de los sujetos a manera de textos culturales¹³.

En este caso, el proceso epistémico que siguen las prácticas simbólicas y los sistemas de inscripción están ligados a la construcción de territorialidad en su cocreación física, natural, ancestral y espiritual en tanto la forma como se recurre a fijar la memoria responde a principios de construcción de sentidos de carácter ideográficos y semiográficos. En esta medida, el régimen de signos sobre el cual se fundamentan los sistemas de inscripción de las comunidades indígenas pasa por una suerte de nomadismo en donde los signos son potencias que se activan en el seno de un colectivo y que poseen como fundamento las múltiples dimensiones sobre las cuales se vivencia la existencia, constituyéndose una ecosofía en donde la voz y las inscripciones se relacionan y hacen alianza con diferentes redes de saber.

Jumape: Sombra, espíritu

La palabra jumape en lengua sikuani significa ‘sombra’ que en el caso del mundo espiritual de este pueblo es el doble o fuerza vital y espiritual que todos los seres poseen. Ésta es una fuerza vital integrada a los dioses ancestrales, a los humanos, a las plantas, a las estrellas y a todos los seres que habitan sobre la faz de la tierra y se puede percibir mediante el acto de ver que implica “un proceso complejo por virtud del cual un hombre de conocimiento percibe la ‘esencia’ de las cosas del mundo” (Castaneda, 1994, p.15). En esta medida, en las comunidades indígenas, los seres están potenciados por una duplicidad que involucra una fuerza material corporalizada en una forma (itane - imagen) y una fuerza inmaterial

13 [Text] ...“refers to any chunk of meaning that can be shared with others...a novel, a piece of art, a play, a dance, a song, a mathematical equation...” (Short, Kauffman & Kahn, 2000)...”Se refiere a cualquier trozo de significado que puede ser compartido con otros... una novela una pieza de arte una obra de teatro, una danza, una canción, una ecuación matemática...” (Short, Kauffman & Kahn, 2000) inserto en un sistema complejo y holístico de relaciones. (el complemento es mío).

(independiente de la forma) con la cual se impregnan los seres y se denomina la sombra o el jumape¹⁴.

Esta duplicidad integral de los objetos que los manifiesta como seres vivos se entiende como una comprensión epistemológica diferente alrededor de la existencia y de la vida que lo permea todo y define unos principios alrededor de la complementariedad, de la reciprocidad, de la paridad y de la corresponsabilidad. En este sentido, no existe diferencia entre lo humano y lo no humano ni tampoco una ruptura -como lo ha trazado el mundo moderno- entre la cultura y la naturaleza pues “hay una noción particularmente universal en el pensamiento amerindio, es la de un estado originario de indiferenciación entre humanos y animales, descrito por la mitología: “[¿qué es un mito?] Si se le preguntara a un indio americano, es muy probable que respondiese: es una historia del tiempo en que hombres y animales todavía no se distinguían. Esa definición me parece muy profunda” (Strauss & Eribon, 1988, citado por De Castro, p. 193).

En esta medida el concepto jumape (sombra) es fundamental para entender la manera como el pueblo sikuni entiende la existencia y traza una cosmovisión que no puede ser interpretada por una teoría general del paradigma occidental; por el contrario, se debe acudir a las historias tradicionales propias, a los rituales y a la cultura material¹⁵ como materialización del pensamiento para buscar una comprensión que nos permita entender la red de significados y de sentidos que transitan por la condición ética y epistémica de un pueblo y sus manifestaciones, que a su vez involucra otra forma paradigmática de vivir en el mundo que “habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los hombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio

¹⁴ Según las creencias Sikuni, todos los seres humanos y animales poseen dos almas: *yéthi* y *húmpe*. 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 abundancia de alimentos. Cuando un chamán muere, su *húmpe* va a vivir dentro de una gran serpiente en el fondo de algún río de su territorio” (Lelia Delgado. Vida indígena en el Orinoco, pág. 174).

¹⁵ Concepto que se usa en la antropología para referirse a los objetos, artefactos y materiales con los que una sociedad se enfrenta a los problemas más prácticos de la vida cotidiana.

pre-subjetivo y pre-objetivo. Medio cuyo fin, justamente la mitología se propone contar” (Viveiro de Castro, 2010, p.197).

El doble es esa faz que poseen las cosas, en su sombra, como trasgos que surgen de lo inconmensurable del ser. En el origen todos los seres eran demiurgos en su existencia piasaüwi, los dioses y todas las cosas sobre la naturaleza eran una misma, no había diferencia, eran espíritu y materia y la luz brillaba perpetuamente; es con la caída del árbol de los alimentos Kaliwirnae y la insistencia del hombre de querer morir que surge la sombra y surge la paridad. Antes de la caída del Kaliwirnae el mundo no daba vueltas, se mantenía quieto porque Kaliwirnae era el ombligo o centro primordial que lo mantenía en reposo permitiendo la eternidad de las cosas, es decir, la eterna abundancia sin trabajo. Al no existir movimiento, el tiempo era uno solo en donde todas las existencias que habitaban la tierra (cielo y tierra) poseían enraizada su fuerza vital, eran fuerzas demiurgas. La liana era el cordón umbilical que unía el cielo y la tierra en función de eternidad; es decir, la fuerza del mundo habitado por los Dioses eternos, ancestrales, alimentaba cotidianamente la tierra y la hacía eterna. No existía la muerte.

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

Desde el momento de la caída de Kaliwirnae, los dioses ancestrales les enseñan sus hijos a ser *jiwi* (gente) en pensamiento, en palabra y en acción. Así les enseñan a pensar como *Sikuani* a partir de mostrarles la

manera como se invoca la fuerza de las cosas para activar su jumape (la sombra) y crear mundo, es decir, a construir cultura material con la que la gente media en sus acciones cotidianas la fuerza del mundo de lo celeste y la fuerza de los Dioses ancestrales en un buen vivir. También les enseñan la palabra hecha waji o canto para invocar el jumape (sombra – espíritu) de los animales, sus propiedades y habilidades para satisfacer las necesidades básicas. En la historia tradicional que se cuenta a continuación se narra cómo, a partir del poder de la palabra, se llama e invoca la fuerza de una diosa ancestral desde su sombra para aprender la técnica de elaboración del sebucán, a partir de lo cual se aprenderá a pensar desde el jumape (sombra – espíritu) sobre sus necesidades.

La gente Sikuni había aprendido en Kaliawirinae a recoger la yuca amarga¹⁶, que es su alimento fundamental. Furnaminali les enseña la manera de procesar la yuca para hacer mañoco y casabe; sin embargo, después de ser cosechada y rayada ésta quedaba amarga y no era posible de ser usada para el consumo humano.

“Al ver esto, Furna los llama y les dice:

- Es que tienen que exprimirla.
- ¿Pero cómo se hace? –preguntaron ellos-,
- Pues toca hacer woboto (sebucán).

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

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

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

¹⁶ La yuca amarga es la base de la dieta alimenticia de los sikuni y de varios pueblos del Orinoco y el Amazonas pues con esta con la cual se hace mañoco (fariña) y casabe. Por su alto contenido de ácido cianhídrico (CHN) consumido en este estado puede causar la muerte: por tal motivo antes de usar la yuca para la preparación de los alimentos se le debe extraer.

- No, que dijo Kuwei que toca pensar la historia de jomowabi y con el pensamiento llamar la madre ancestral Jomowabi (güio ancestral), yo les doy waji para que la invoquen y estudian la imagen haber cómo hace”¹⁷.

En esta narración de la madre ancestral Jomowabi, en el rezo entregado de Kuwei permite visionar, ir en pensamiento-fuerza hasta donde la madre ancestral Piasäwi de los tiempos primordiales, invocar su jumape o sombra y preguntarle al espiritual su habilidad para apretar. En esta medida lo que pone en juego el preguntar en la historia tradicional es cómo el güio -que es constrictor- logra la fuerza para exprimir. Entonces, en la medida en que se va cantando el rezo, y estudiando el diseño que posee el güio, el cuerpo de la persona se impregna y deviene en la habilidad constrictora, deviene güio a partir del jumape invocado desde el diseño propio del animal. Así, se da una comunicación multinaturalista que comunica y pone en diálogo a dos mundos espirituales en donde no existe una diferencia entre naturaleza y cultura. Asimismo, se configura una forma de fractalidad del pensamiento en donde las formas metonímicas e indixiales confieren un acontecer pragmático y ritual.

De esta manera, en la construcción del sebucán se llama la presencia espiritual de la madre primordial para mirar cómo funciona en el tejido-diseño el movimiento del animal, es decir que la habilidad contada en las inscripciones de la piel del güio se transforma de manera demiúrgica en habilidad para tejer y el objeto creado adquiere la habilidad del animal invocado. De esta manera, la sombra jomowawi (culebra constrictora) funciona como fuerza vital que se impregna en los humanos y les enseña a pensar-hacer. El reflejo de esta acción queda en el sebucán como imagen o diseño tradicional, que se va a encargar de recordar cotidianamente la fuerza ancestral primigenia.

Esa fuerza y analogía ancestral se entiende desde el funcionamiento cultural del sebucán, un elemento artesanal empleado para exprimir la masa

¹⁷Relato del abuelo José Antonio Kasulúa, Texto compilado por Edwin Agudelo, Abril de 2004.

de yuca, alimento fundamental para los Sikuani. El sebucán se amarra en la rama de un árbol, se alarga y se aprieta la masa de yuca que es depositada en su vientre para exprimir con su movimiento y la fuerza del estiramiento su ácido. De la misma manera, el güio enrosca su parte final en un árbol para alimentarse, se estira, agarra la presa y se contrae inmediatamente, es un movimiento de alargarse para inmediatamente contraerse, se relaja para que entre el alimento en la amplitud de su cuerpo para después alargarse y adelgazar para ir exprimiendo los líquidos vitales del cuerpo ingerido; de la misma forma funciona el sebucán. El sebucán es un objeto enseñado de los Dioses para que el ser humano viva de forma vital en la fuerza de nakuene, el mundo.

Después de este camino y domesticado el saber, a la gente no le queda más sino repetir los comportamientos en forma de habitus. Todo el saber queda inscrito en los sujetos y sobre el territorio para recordar los acontecimientos primordiales en función del tiempo actual. En esta medida, la cognición cultural que se configura liga pasado y presente para un buen pensar el porvenir. Esta es una suerte de tecnología demiúrgica de pensamiento hecho objeto cotidiano y diseño tradicional con la fuerza de las historias tradicionales o Liwaisi¹⁸. Los diseños tradicionales son entonces para las comunidades indígenas formas de inscripción de las tradiciones orales que remiten a acontecimientos primordiales socioculturales y a formas cotidianas de devenir en los tiempos contemporáneos.

Retomemos a Itane, la palabra que designa la imagen, los diseños tradicionales y el firmamento. Desde los años ochenta, en el proceso de unificación de un alfabeto único para las diferentes variables fonológicas

¹⁸ La historia tradicional para los sikuani es esa tela que recubre la historia y que no se ve porque hace parte de las prácticas de pensamiento. Así, cuando se incorpora la historia, se está aprendiendo una práctica de pensamiento colectiva, y al evocarla se recupera la memoria colectiva de *Liweisi*, de la historia tradicional, para dar consejo; pero lo que interesa ahí no es sólo la historia sino es justamente esa recubierta de pensamiento que trae consigo la historia que sale del corazón y que invoca el pensamiento ancestral venido de *kiwato-caracola ancestral*. En *kiwato* se condensa y fluye el pensamiento primordial que es la fuerza vital de todas las cosas; el pensamiento ancestral venido de *kiwato* es entonces un pensamiento que bebe de la fuerza primordial del cosmos y se instaura en el presente para guiar el aquí y el ahora, lo que es y lo que ha de ser.

del Sikuni, la palabra itane designa también la letra alfabética. Para el caso de las comunidades indígenas el pensamiento está amarrado a los acontecimientos primordiales y su revitalización se hace presencia en el médico tradicional; el ver es el mirar los acontecimientos primordiales y está directamente relacionado al escuchar, por eso el concepto de visión se entiende como ver-escuchar algo del pasado que se vuelve presente. En esta medida, la palabra en su materialidad en la letra no remite a un significado sino a un mundo de sentido, de percepción y de sinergia con los acontecimientos primordiales, su reducción en un sistema fonográfico obliga a reducir el campo de enunciación sobre el cual opera la performance discursiva de la palabra en una tradición oral.

La imagen: fuerza pensamiento

El actuar en la sombra o jumape de los objetos obliga a aprender a actuar de manera independiente en la palabra y en los diseños como fuerzas vitales en donde están inscritos y potenciados signos o fuerzas sánicas que se sedentarizan en la vida cotidiana de la comunidad. Para los médicos tradicionales o dopatubinu éstos son unos signos nomádicos activos que se pueden potenciar con la fuerza de la palabra; por ello, es necesario un aprendizaje sánico específico en los elementos imperceptibles e inmanentes en el jumape o sombra - espíritu (potencia en todos los seres y objetos).

Una de las historias que explican esta forma de agenciar la vida es la historia de Yamaxuene, el dios del rayo, que tiene la casa en el mundo del cielo. Después de haber concluido sus oficios en la tierra los Tsamanimonae (la familia Tsamani: Furnaminali, Kajuyali, Libinei, Tsamani, Ibarruwa y Kaweinaluea) decidieron subir al cielo. Los tsamanimonae todos los días danzaban y cantaban mientras se alimentaban de dana -fruto del cielo-. Ellos querían alcanzar la levedad y de un salto subir. Sin embargo en el cielo habitaba el dios del Rayo, Yamaxuene y a él se debía pedir permiso para habitar lo celeste. Cuando ascendieron, los hermanos le dijeron a Tsamani que fuera a la casa del rayo, pero que tuviera mucho cuidado porque éste era de muy mal genio y tenía una wakapa (conocida como makana o bastón de saber) con la cual acostumbraba a pegarle al cielo y al vibrar centelleaba, tronaba y caían rayos que mataban a la gente de la tierra.

“Tsamani entonces se convirtió en lagartija, se dio cuenta que el rayo había dejado la wakapa (el diseño que poseía la hacía brillar mucho) y disimuladamente copió los signos escritos en la wakapa de Yamaxuene. Al día siguiente Tsamani y sus hermanos volvieron a visitar al Rayo, con una wakapa igual, pero inofensiva. El rayo se había ido temprano a sembrar conuco y Tsamani aprovechó, mientras la hija del rayo hablaba con sus hermanos, para cambiar la wakapa original por la copia. Cuando llegó el viejo, éste les dijo ¿Qué fue? -No abuelito, que nosotros ya terminamos el compromiso, ya hicimos todo lo que queríamos hacer, la tierra, la gente toda; allá están todos. Entonces suegro ya nos venimos a vivir aquí.

A bueno -le dijo el abuelo rayo a Tsamani- pero entonces esperen, cuádrense aquí, pa, pa les pego con la wakapa¹⁹ y nada, ellos sólo se reían. Esperen, me falta otra vez -dijo el abuelo- les pegó de nuevo con la wakapa falsa y esta vez se cayeron al suelo y se pusieron a jugar, riéndose. Entonces Tsamani le dijo a Yamaxuene. -Ahora nos toca a nosotros. Yo le voy a enseñar también, yo tengo la mía y pa, pa, golpeo y lo mato. La hija de Yamaxuene le dijo a Tsamani -Usted mató al abuelito, a mi papá, y Tsamani le contestó. -No, eso no es nada espere, lo recogió, le pegó los huesitos con peraman y lo sopló, Sua. Se compuso inmediatamente. Desde ese día se le compuso un poquito el genio al Dios del rayo, Yamaxuene y la familia Tsamani pudieron poblar lo celeste convertidos en constelaciones²⁰.

¹⁹ Es gracias, a su diseño, que las wakapas del rayo y de los chamanes tiene fuerza. La historia cuenta la confrontación de saber chamánico que tienen la familia Tsamani con Yamaxuene. Esta historia es la que sustenta el encuentro entre médicos tradicionales para confrontar sus saberes.

²⁰Relato José Antonio Kasulua. Versión libre Edwin Agudelo. Enero de 2005.

Un diseño tradicional implica un alto nivel de conocimiento en el pensamiento ancestral o Yuweisi²¹ y en las historias tradicionales o Liweisi, pues la concreción de ese conocimiento depende de la actuación de los médicos tradicionales en el aprendizaje del chamanismo y se usa no sólo para servir de decorado, sino para mirar qué potencia ha gestado el médico frente a su saber. Un ejemplo de ello es cuando hay encuentro de médicos tradicionales, donde cada médico tradicional lleva su figura, dibujo o jutina²² pintada en la cara. Esta imagen es una identificación del conocimiento que transita el médico o chaman y el incorporarla a sí hace parte de una experiencia de lo sagrado y del estudio en la naturaleza y en los espirituales, su uso potencia este saber.

Cuando dos médicos tradicionales se prueban, se envían en la invisibilidad de la palabra hecha potencia e imagen -manifiesta como una neblina que ensombrece el pensamiento- un diseño o itane jutina que cuando llega al ensoñar del otro puede provocar la pérdida de cordura de alguno de los dos pensadores, ya que el diseño es una imagen-pensamiento que cumple la función de laberinto. Recorrer el camino de salida por este laberinto involucra la actuación en una forma de nomadismo del pensamiento mediante conjuros para descubrir el saber engendrado por la imagen laberinto y su forma de transitación. Este saber requiere del desarrollo del pensamiento a través de adivinanzas, acertijos,

²¹Yuweisi en este caso es el pensamiento ancestral que reúne y condensa una fuerza primordial vital que se pone en ejercicio en la medicina tradicional Sikuni mediante los Waji (Rezós) y mediante el consejo en la historia tradicional Sikuni (Liweisi). Yuweisi es una fuerza de pensamiento que implica recordar las historias, pero también es la memoria renovada por el corazón que hace que la historia de pensamiento se geste desde el origen.

²²Diseños Particulares de los médicos tradicionales que surgen a partir del estudio en la ingestión del juipa (banisteriopsiscaapi) y de inhalar Dopabeno, Yopo (anadenatera peregrina) que permite que el dopatubino o médico tradicional visiones y pueda realizar estudio en el sueño y perciba la sombra primordial de las cosas; un ejemplo de estos diseños se pueden encontrar en el Tsitsitoo maraca tradicional o en la jutina que se hace el médico en la cara en donde plasma figuras invocadas desde el pensamiento de lo ancestral y que le dan a éste una potencia o puakali impregnada de los Espirituales en su estudio, y le permite tener más fuerza y protegerse de personas o enfermedades.

conocimientos ecosistemáticos y espirituales así como el fundamento ético de transitar mundos espirituales que los obligan a conjugar lo múltiple deviniendo animal, mineral, vegetal o una intensidad que pasa por lo imperceptible, entrando y saliendo o transitando entre mundos.

Estas historias, con el paso de los días me permitieron visualizar algunas reflexiones sobre el destino que cumplen los diseños tradicionales para encriptar e inscribir la memoria cultural asegurando la reproducción de los comportamientos y logrando constituir unas epistemologías propias (otras) enmarcadas y desarrolladas en las historias tradicionales o Liweisi. Estas formas de inscripción, en el marco de una comunidad indígena, hacen visible el mito como modelo de pensamiento noseológico e ideográfico autónomo, al que corresponde su propio modo y esfera de verdad y de conocimiento, es decir sus propias perspectivas hermenéuticas desde referentes epistémicos plurales. En esta perspectiva, se opone a los metarrelatos de la escritura alfabética como único mecanismo de constitución cultural, a la cultura letrada como nemotecnia histórica e increpa a la escuela como dispositivo para imponer formas de poder monoculturales.

Así y para finalizar, tenemos que entender como texto literario la cultura material que construye signos inscritos en el territorio o en objetos de uso cotidiano, su lectura e interpretación dependen necesariamente de los significados y sentidos de la lengua materna y de la performatividad de la oralidad inscrita en rituales, ceremonias y en acontecimientos cotidianos ligados a la consciencia mítica. De la misma manera, su hermenéutica dependerá del mundo del sueño y de la comunicación de los espirituales mediante estados de percepción acrecentada con el uso de plantas sagradas (en este caso yopo y caapi), que permiten ingresar de forma vivencial en la experiencia de lo otro.

En esta medida, el discurso oral como memoria de otra matriz cultural, es activado en prácticas determinadas que materializan la memoria colectiva resultante del encuentro de las voces y los comportamientos de los sujetos mediados por un intercambio simbólico que se rige bajo un pensamiento mitológico y mágico. Es por esto que la oralidad, los sistemas de inscripción y la literatura en los pueblos indígenas se deben entender

como una relación signica en donde los trazos y las huellas hechas intencionalmente despiertan una estética de lo oral que ponen de manifiesto la tradición y los saberes de un pueblo.

Bibliografía

- Castaneda, C. (1994). Una Realidad Aparte. Tercera edición. Bogotá. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Chaumeil, J., Pineda, R. & Bouchard, J. (2005). Chamanismo Sacrificio. Perspectivas Arqueológicas y Etnologías En Sociedades Indígenas de América del Sur. Primera edición. Bogotá. D.C. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Chaparro A, y Schumacher C (2003). La racionalidad y discurso mítico. Primera edición. Bogotá. Centro editorial Universidad el Rosario, ICANH.
- Gutiérrez, Y. & Pinilla, R. (2012). La oralidad en contextos diversos. Aportes investigativos para su discusión y comprensión. Ed. Kimpres. Primera edición. Bogotá. Universidad Distrital Francisco José De Caldas.
- León–Portilla, M. (2003). México. Literaturas indígenas de México. Segunda edición. Fondo de Cultura Económico Colecciones MAPFRE.
- Lepe, L (2005). Primera edición. Bogotá. Cantos de mujeres en el Amazonas. Edición del convenio Andrés Bello.
- Mignolo, W. D. (1995). Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations. Poetics Today.
- <http://www.javeriana.edu.co/pensar/> Rev34.html p. 171-214.
- Ong, Walter. (1996). México D.F. Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra. Editorial Fondo de Cultura Económica,
- Queixalos, F. (1988.) Primera edición. Bogotá. Diccionario sikuani-español. Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes. Universidad de los Andes.

-
- _____, “Neologismo metalingüístico en Sikuni”, (1986)
Revista MAGÜARE, Vol. 4 Universidad Nacional de Colombia.
Bogotá. 23 - 32.
- Short, Kathy G., Kauffman, G. y Kahn, L. “Responding to literature across multiple sign systems” (2000). In review: The reading teacher, Vol 54 No 2. October. P.p. 160-171.
- Torres, W. (1994). “Waji: «rezo» chamanístico Sikuni”. Revista Museo del oro. Boletín No 37. Banco de la República. P.p. 34-51.
- Viveiro de Castro, E. (2010). Metafísicas Caníbales. Primera edición. Buenos Aires. Líneas de Antropología Estructural. Katz Editores.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época. Primera edición. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya Yala.