

NAÑEKÜ NAË: *Buegü (crianças) Magütá leen los tũ (hilos) del espíritu de la selva.*

Figura 1. *Meata tá òrè; òrè gü oí gu na òrè.* Escucha bien, escucha el hablar de los abuelos



Fuente: *nachire* (semilla) del canasto/investigación, 2022.

[Nañeküchigà: canción de la selva](#)



El canto dice que por el primer tiempo de la vida del origen de nosotros, nuestra madre selva, madre tierra, fue que ellos nos dieron, nos dio la selva, la madre tierra es de nosotros, nos regalaron para nosotros crecer y vivir allí, hacer crecer nuestros hijos, formar la familia y trabajar la madre tierra, sembrar todo el alimento que uno tiene, crecerlo y nuestro territorio y nuestra selva no tiene costo, no cuesta.

Entonces por qué hoy en tiempo, los hombres ya nos venden, nos mezquinan y nos venden nuestra madre selva, nuestra madre tierra. Porque él nos regaló, nos dio, es de todos, hay muchas cosas allá que se miran, que se escuchan. ¿Por qué hoy en tiempo no nos dejan trabajar? Y en otro lugar le quitan, le mezquinan, y le quitan a la gente, siendo que nuestra madre selva, nuestra madre tierra fue regalada de nuestro primer tiempo de la vida; el hombre Yoí con sus hermanitos, la familia, nos entregaron, porque nos sacaron de allí, del agua, que ellos nos conformaron.

Y ahora, ¿por qué no nos dejan bien?, no nos dejan conocer bien. Pero no nos dejamos, tenemos que luchar por nuestros niños que vienen naciendo, que vienen creciendo, entonces lo tenemos que enseñar, tenemos que luchar por ellos, para que nuestra madre selva, nuestra madre tierra queda para nosotros, para seguir viviendo en ella, dice así el canto. Y vamos a luchar, vamos a sacar adelante, para que no se olviden, no nos olvidamos, y que nos respetan y seguimos continuando, y seguiremos trabajando con los niños, hacémosle conocer, así es que dice, no hay que dejar y seguiremos enseñando a los niños que van naciendo, que van creciendo. Eso dice.

Mecha Kuna Gnuá Tana (Flor morada cuando se caen las hojas). Abuela Alba Lucía Cuéllar del Águila, Árúkaa. Clan cascabel. Puerto Nariño, Amazonas, 2022.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS – UEA
ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO – ESAT
PROGRAMA DE PÓS – GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIENCIAS HUMANAS
– PPGICH

KAURE É, MAYRA RICARDO ZULUAGA
CHAÉ, SANDRA FERNÁNDEZ SEBASTIÁN

NAÏNEKÜ NAË:
Buegü (crianças) Magütá leen los tû (hilos) del espíritu de la selva

MANAUS/AM

2023

KAURE É, MAYRA RICARDO ZULUAGA
CHAÉ, SANDRA FERNÁNDEZ SEBASTIÁN

NAÏNEKŮ NAË

Buegü (crianças) Magütá leen los tũ (hilos) del espíritu de la selva

Disertación de maestría presentada al
programa de Pós-graduação Interdisciplinar
em Ciências Humanas de la Universidad do
Estado do Amazonas - UEA.

Orientador: Pedro Henrique Coelho Rapozo.

Coorientadores: Chaé, Sandra Fernández
Sebastián; Edson Tosta Matarezio Filho.

MANAUS/AM
2023

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)"

Ficha Catalográfica

Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas

Z94n Zuluaga, Mayra Yadiva Ricardo
Nainekü Nae: Buegü (crianças) Magütá leen los tū
(hilos) del espíritu de la selva / Mayra Yadiva Ricardo
Zuluaga. Manaus : [s.n], 2023.
323 f.: color.; 31 cm.

Dissertação - PPGICH - Mestrado Interdisciplinar
em Ciências Humanas (Mestrado) - Universidade do
Estado do Amazonas, Manaus, 2023.
Inclui bibliografia.

Orientador: Rapozo, Pedro Henrique Coelho
Coorientador: Matarezio Filho, Edson Tosta e
Sebastián, Sandra Fernández

1. Narrativas orales. 2. Primera infancia. 3. Formación
de lecturas. 4. Magütá. 5. Nuevos estudios de literacidad (nel).
I. Rapozo, Pedro Henrique Coelho (Orient.). II. Matarezio Filho,
Edson Tosta (Coorient.). III. Sebastián, Sandra Fernández
(Coorient.). IV. Universidade do Estado do Amazonas. V. Título

Bibliotecária responsável: Sâshala Maciel CRB11/673-AM

A *Nañekü*, la floresta que reforesta pensamiento y corazón.

A los *buegü*, semillas que brotan y esperan la vida.

A las ancestras, este canasto, porque es el tejido de todos los hilos que cada una de
ustedes ha sido.

Cualquier vida es mucha dentro de la floresta.

Si miramos desde encima, parece todo parado. Pero por dentro es diferentes. La floresta está siempre en movimiento. Hay una vida dentro de ella que se transforma sin parar. Viene el viento. Viene la lluvia. Caen las hojas. Y nacen nuevas hojas. De las flores salen los frutos. Y los frutos son alimento. Los pájaros dejan caer las semillas. De las semillas nacen nuevos árboles. Y viene la noche. Viene la luna. Y vienen las sombras que multiplican los árboles. Las luces de las luciérnagas son estrellas en la tierra. Y con el sol viene el día. Calienta la selva. Ilumina las hojas. Todo tiene color y movimiento.

O livro das árvores. Organização geral dos professores ticuna bilíngües, 1998.
Traducción personal.

MOEÍCHI - AGRADECIMIENTOS.

Este camino de descubrimiento se lo debo primero a las ancestras, las que fueron y las que están, a mamá, la mona Alba, mi tejido e hilo primigenio, el ombligo que me alimentó con poesías, cantos y palabras que hoy me siguen sosteniendo. A mi pececita, Lucerito, el ser que me enseñó a amar el agua y los pájaros, y a sentir que estamos en esta vida para servir. A mi familia amada, el Calvito, el Carlitos, la Titi, el padre, los seres que sostienen desde esa "luz de más adentro".

A Chaé Sandra, hermana, amiga, orientadora, coautora de esta investigación, gracias por sostener mi mano, mis lágrimas, por ayudarme a recorrer las huellas del reencuentro con mi niña Mayra, gracias *pa chawueya*. A su generosa y amada familia Fernández Sebastián que también es ahora la mía: a Maikururu, el perrito de agua y de monte por enseñarme a leer los hilos de las plantas, por la Dulzura de invitarme a conocer su casa en el monte y entregarme unas llaves para visitarla cuando quiera; a su mamá Vicky por las comidas deliciosas y generosas; a la Soli, por su paciente y refunfuñada templanza al hacerme las trencitas que tanto me gustan; a Juanito por enseñarme a abrir los brazos y a escuchar el silencio; a Yoici Dominga por su intrépida fuerza al subir palmas de bacaba que luego comeríamos todes juntas; y a su hermosa hija Britany por enseñarme a cantar y jugar la *Orawe ta taya*. Desde *maüne*, (corazón), *Moeíchi* (gracias), en el lugar del mundo donde esté siempre tendrán un terruño para que caminemos y tejamos juntas.

A la Abuela Ruth Lorenzo, la abuelita Maiku, por sus deliciosos calditos de pescado, por presentarme ante el monte y contarme que había mariposas azules que nos recibían como un augurio de buenas noticias; admiración por su templanza en cultivar, sostener y defender su territorio para las semillas de vida que están creciendo y que están por venir. Gracias también a su familia Chota Lorenzo, a Daniela y Anita por haberme enseñado a crecer en humildad. A todas las abuelas de San Sebastián: Hermelinda, Pascuala, Magdalena, qué sus manos sigan acariciando la entraña de la madre tierra para cultivar la semilla de vida.

A la profe Tejilda Fernández por haberme abierto el camino desde la voz de su corazón hasta el caracol de mi oído para llegar a hacer esta investigación, gracias por las conversaciones y la confianza tejida en las noches frente a la puerta de su casa.

A meu bem, Magno Augusto de Oliveira, Magnesio, "o cara que teve a generosidade de cavar um buraco para eu cagar lá na mata Acreana", y el Mago del sonido que enviaba por whatsapp las canciones de las postales sonoras tejidas de este canasto. Sin tu solidaridad y fuerza diaria soplada con el *praná* del amor a través del celular, incluso en las madrugadas cuando me llamabas mientras atravesaba una crisis de asma que casi me lleva al lado de los *ũüne* (seres en formación), las semillas de este canasto no hubieran sido cultivadas y cuidadas con el mismo amor. Gracias amado Magnánimo, Magnolete, Magnesio de mi camino.

A mi amigo Don Leito, El Carmelitano, el ser que un día ofreció generosamente llevarme en su tuc-tuc al verme caminando bajo un sol leticiano de medio día, mientras me negaba a su ofrecimiento por no tener un peso. Cumplimos un agendamiento cósmico. De usted he aprendido que la teoría es la práctica, que la amistad se cultiva, que nos servimos unos a otros, y que una cerveza Antártica sabe más sabrosa cuando se comparte conversando con un parcero como usted sentado al lado. Gracias por rescatarme de este barrial en el que se estaba hundiendo la máquina. A usted y la Negrita, sin más, los amo siempre.

Al Andresito Ortiz porque un viernes en la tarde después de haberle comentado sobre los ataques de pánico en la escritura de la tesis y la “falta de tiempo” me dijo: - *acá dicen los compañeros Pijaos que el movimiento Pijao es sin afanes. Es bien bonito porque dicen que la gente del Tolima grande es muy lenta y que hablan todo estiradito, entonces ellos dicen que la gente se burla porque no entiende, porque de todas maneras hablar y andar así lo que significa es que uno va por la vida sin afanes.* Gracias mano por ayudarme a deshierbar esta chagra que empieza a germinar.

Al Morenito por la paciencia incondicional para descargar, y eventualmente enviar, desde Bogotá, libros y artículos para poder tejer esta tesis, gracias por tu amistad sabia y honesta que me sigue nutriendo el corazón.

Al profesor Juan Álvaro Echeverri por saber escuchar, por haberme recibido generosamente en su casa cuando recién llegué a iniciar este trabajo de campo y por impulsarme, como solo saben hacer quienes han encarnado la responsabilidad amorosa de ser profesores, a seguir este camino de la palabra honesta, de la palabra que debe amanecerse cuando ha sido gestada para crear. Gracias por su consejo para terminar este tejido: “tu brújula en la escritura debe ser tu corazón”.

Al profesor *Wächiaũkü rü Goekü*, Abel Antonio Santos Angarita, por haber tenido la gentileza de invitarme a participar de su clase Interculturalidad del pensamiento Amazónico que dirigió en la maestría de Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia durante el primer semestre de 2023. Gracias por haber respondido y orientado las preguntas que le hacía a tempranas horas de la madrugada a través del whatsapp; también por enseñarme a configurar y escribir el alfabeto magütá en el computador, y por llevarme a pensar en cuál era el *naë* de este canasto que se sigue tejiendo. *Moeíchi*.

A mi amiga Lauriane, por acompañar con su paciencia, escucha y amor los huecos abiertos en este canasto. Gracias por recordarme que esperar es el camino del descubrimiento. Admiración por tu fuerza y valentía.

A Carlinha y su generosa familia que me acogió como parte de la suya en Manaus. Gracias por la calidez de tu escucha y la dulzura de tus manos.

A la *Paneliha do vento*: el bruxinho Jeffer y Lía, amigos que conspiraron y soplaron los fuegos ardientes de las brujas que siguen encendidos en este presente.

A la bruja montañera, Irene Pachón, gestora del proyecto educativo Amigo de Sito ubicado en las montañas del Cañón de la Lechuza en Suesca, Cundinamarca. Gracias por soplar el fogón y leer el canasto desde la entraña cálida de tu hogar.

A Jimena, por revelar y compartir con tanto amor los mensajes inscritos en el manto estelar, alumbrando confianza y coraje en el camino de regreso a casa de la niña Mayra.

A Erlândia Silva Pereira profesora y creadora de las Rodas de conversa dialógicas de la universidad federal de Uberlândia, gracias por el afecto y la generosidad al invitarme a participar de sus cursos de formación como animadora de ruedas, la apertura y escucha de estos espacios fueron fundamentales para la orientación de este canasto. A Sofia, la filósofa de jardín que me sopló un conjuro para seguir tejiendo: “la magia, es el foco”.

A Víctor Manuel Carillo por su generosidad al editar la fotografía del documental *É Torü maũ*. Les invito a conocer su trabajo fotográfico en Instagram: [@victorcarrillo.5](https://www.instagram.com/victorcarrillo.5)

A mi orientador, Pedro Rapozo, por ser un maestro más allá de la maestría, un maestro para el camino de vida.

A todes quienes han sembrado su *nachire* (semilla) en esta chagra que hoy se hace canasto para reverdecer pensamiento y corazón, ¡yúú! (¡viva!).

RESUMEN

Este canasto/investigación tiene como eje central el análisis de las narrativas orales de los indígenas Magütá en la formación de lecturas en la primera infancia. Con un enfoque etnográfico y narrativo se propone una navegación por el concepto de lectura y lector desde el pensamiento Magütá en el cual la lectura es cercana a escuchar: se lee el escuchar natural, lo que conlleva a reconocer el cuerpo y la experiencia como elementos esenciales de esta escucha. Para iniciar esta exploración se recorrerán los hilos del espíritu de la selva donde están las raíces que constituyen a los seres Magütá desde antes de la gestación, los cuales se ven fortalecidos por las mujeres-madre que soplan estos hilos. A partir de una artesanía de la escucha donde se conversó con cinco narradoras, profesoras, líderes y abuelas que caminan con *buegü* (niños/niñas) Magütá, y con una niña de ocho años de edad, se logra concluir que las prácticas de lectura en la primera infancia antes de empezar por el desciframiento del código escrito, inician por sentir los hilos y voces que cuentan la memoria ancestral de este pueblo, los cuales están sembrados en el territorio, siendo éste la condición esencial de existencia de las narrativas y de las semillas de vida, como también son llamadas las niñas y niños entre los Magütá.

Palabras clave: narrativas orales; primera infancia; formación de lecturas; lectura; Magütá; nuevos estudios de literacidad (nel).

RESUMO

Este trabalho/pesquisa tem como eixo central a análise das narrativas orais dos indígenas Magütá na formação de leituras na primeira infância. Com uma abordagem etnográfica e narrativa propõe-se uma navegação pelo conceito de leitura e leitor a partir do pensamento Magütá onde a leitura está próxima da escuta: lê-se a escuta natural, o que leva a reconhecer o corpo e a experiência como elementos essenciais dessa escuta. Para iniciar essa exploração, serão explorados os fios do espírito da selva, onde estão localizadas as raízes que constituem os seres Magütá desde antes da gestação, e que são fortalecidas pelas mulheres-mães que sopram esses fios. A partir do artesanato da escuta onde conversamos com cinco contadores de histórias, professores, líderes e avós que caminham com os *buegü* (crianças) Magütá e com uma criança de oito anos de idade, é possível concluir que as práticas de leitura na primeira infância antes de começar a decifrar o código escrito, começam por sentir os fios e as vozes que contam a memória ancestral deste povo, as quais se plantam no território que é a condição essencial de existência das narrativas e das sementes da vida, como também são chamadas as crianças entre os Magütá.

Palavras-chave: narrativas orais; primeira infância; formação de leituras; leitura Magütá; nosso estudos de letramento.

ÍNDICE

RESUMEN.....	11
RESUMO.....	12
LISTA DE FIGURAS.....	16
LISTA DE POSTALES SONORAS	18
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS	Erro! Marcador não definido.
É torü maũ: huito nuestro espíritu. Introducción.....	20
De Naũne a Naane: “narrar el territorio es al mismo tiempo narrarse a sí mismo”.....	32
Los tú de naĩnekũ naẽ: hacia una lectura de los hilos del espíritu de la selva.....	34
Nachigà: palabras para seguir siendo.....	40
Recorrido del canasto/investigación.....	42
Puntadas para recorrer el canasto.....	45
“Ngema ni’i nucũmaũ i ore, o’i, tama’nũ’ĩ i ugũ’ũ: esa es la enseñanza de nuestros ancestros. Nadie suelta la mano de nadie”.....	46
CAPÍTULO 1.....	50
1. Primera puntada. Recorre tus huellas.....	50
3.1.1. Magũtágũchigà: la historia de los Magũtá, la gente del agua, la gente del huito. 51	
3.1.2. Árboles/Participantes de la investigación.....	58
3.1.3. Lugares centrales de la investigación	60
3.1.4. De vasos a canastos: (des) encuentros con los métodos de investigación.	67
3.1.5. Artesanía de la escucha: tejiendo un canasto colaborativo de investigación...	74
3.1.6. Los dolores que callamos nos conectan. Sobre la escritura del canasto.....	83
CAPÍTULO 2.....	103
2. Segunda puntada. Hilos del canasto investigación.....	103
3.1.7. Chona me chiga: estoy sonriendo. Encontrando el primer hilo del canasto ..	104
3.1.8. Bejucos tejedores de canastos: el encuentro.....	121
2.2. Wone: maũne magũtá.....	125
2.3. Buetica: ¿De qué vientre vienes? ¿De qué vientre vengo? ¿Cuál es tu raíz?.....	135
3.1.9. Tú: de aires, soplos e hilos: tejidos del cuerpo constituido.....	137
3.1.10. Nachire, õõ, Õchana, buegũ: el tejido de la infancia Magũtá.....	141
3.1.11. “Estar siempre en la inocencia de la búsqueda”: apuntes sobre una metodología ritual de iniciación a la investigación con crianças	144
3.1.12. De la oscuridad viene la claridad: por los caminos de é, el huito.....	156
3.1.13. Yewae navega el Libro das árvores.....	166
CAPÍTULO 3.....	176

3. Tercera puntada. <i>Meata tá òrè; òrè gü oí gu na òrè</i> . Escucha bien, escucha el hablar de los abuelos. Narrativas de vida de los árboles participantes.....	176
3.1.14. Naamagü – püyāgü: caminos – capillejos. Al encuentro con las oralidades escritas del pueblo Magütá.	178
3.2. <i>Chorü pora, chorü mañ</i> : tu fuerza, tu espíritu. Narrativa de vida de <i>Chaé</i> , Sandra Fernández Sebastián, <i>arúkaa</i> , clan cascabel. Resguardo indígena San José, Kilómetro 6, Amazonas, Colombia.	213
3.2.1. Las narrativas vienen caminando con la gente	214
3.2.4. La vida no es cuadriculada, la vida es todo un hilo.	220
3.2.5. El niño cuando te entiende la lengua materna es una conexión directa	225
3.2.6. <i>Noéguma tá ingugü</i> : vamos a caminar con las abuelas	229
3.3. “ <i>Déà óré inti ungü</i> : estamos contando palabra que nos trajo, que nos hizo a conocer Yoí, esa es la palabra que estamos contando”. Narrativa de vida de <i>Mecha Kuna Gnu Tana</i> (Flor morada cuando se caen las hojas), Abuela Alba Lucía Cuéllar del Águila, <i>arúkaa</i> , clan cascabel. Resguardo indígena Ticoya, Puerto Nariño, Amazonas.	232
3.3.1. En tu oído va a quedar ese sonido de esta canción que te estoy entregando.	238
3.3.2. <i>Ñema nagua chi déà umta ñiá popera matü</i> : me van a escuchar porque voy a leer estas palabras que están aquí.	241
3.3.3. <i>Ñiá rü ta wiyaegü</i> : vamos a cantar.....	246
3.3.4. Nuestra madre tierra espiritual la <i>üunegü</i> me dejó eso que yo fui indígena, mi lenguaje.....	252
3.4. “Es como algo que toca que llevar, porque si yo no lo cuento pues nadie va a saber y todo se va a perder”. Narrativa de vida de <i>Oqukna yueina</i> (el que levanta la cabeza, va mirando y da un salto), profesora Tejilda Fernández, <i>aikaa</i> , clan tigre. Resguardo indígena San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas, Colombia.	257
3.4.1. Se le tiene aquí en la mente, uno se le conlleva a eso	258
3.4.2. Ese <i>òré</i> , “escucha”, más que todo era el <i>òré</i>	260
3.4.3. Cuando yo hablo ellos pareciera que me susurran en el oído.....	263
3.4.4. En las mingas, mingas es que cuando cuentan mucho, en la minga.	265
3.4.5. Yo le contaba los cuentos, pero lo que es real, es propio, lo que pasó dentro del territorio.	267
3.4.6. Y mejor es también mirarle que estuviera plasmado eso, eso es lo mejor porque yo sé que siempre va a estar ahí.	269
3.4.7. Si nosotros hablamos de un proyecto pedagógico tenemos que hablar sobre la diversidad cultural.....	271
3.4.8. Ya sabían esos niños, porque ya lo probaron y lo vieron	273
3.4.9. Del cuento viene el canto.....	275
3.5. “ <i>El territorio es como un corazón. Este corazón si no tuviera territorio, ¿qué será de nosotros?</i> ” Narrativa de vida de la Abuela Ruth Lorenzo, <i>arúkaa</i> , clan cascabel. Resguardo indígena San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas, Colombia.....	277

3.5.1. Ahora que tú ya has estudiado, usted tienes que defender la causa de nosotros, de los pueblos.	278
3.5.2. A mí me gustaba más es del origen, la historia del pueblo Magütá.....	279
3.5.3. Por eso es muy bueno ir a la pelazón, porque es consejo.	281
3.5.4. De esas cenizas es lo que salió la chambira.....	283
3.5.5. Por eso a nosotros nos denominan hombres del agua, porque cada etnia tiene su historia.	285
3.6. La canción de Maiküruru. <i>ñíá ta wiyaegü</i> , vamos a cantar, porque el canasto nunca cierra, siempre se sigue tejiendo.	287
Consideraciones finales. Leyendo los tú de <i>Nañekü naë</i>	Erro! Marcador não definido.
Referencias bibliográficas.....	302
Anexos.....	316
1. Tejiendo caminos de palabras: narraciones del pueblo Magütá para los <i>buegü</i> , semillas de vida.	316

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. *Meata tá òrè; òrè gū oí gu na òrè*. Escucha bien, escucha el hablar de los abuelos.

Figura 2. *É torü Mañ*: Huito nuestro espíritu.

Figura 3. “¿Qué construiremos tú y yo?” Manos uairuru, Kaure é y Chaé Yewae. Fotografía sobre el libro álbum *Lo que construiremos*, escrito por Oliver Jeffers.

Figura 4. Recorre tus huellas.

Figura 5. *É chiri gū*: la gente nacida del afrecho del huito

Figura 6. Mapa físico del Amazonas colombiano localizando a Leticia, lugar central de la investigación.

Figura 7. Árboles participantes de la investigación.

Figura 8. Ubicación del resguardo o parcialidad San José Km. 6.

Figura 9. El jardín de Luz duendes, maloquita de Sandra Fernández Sebastián, Km. 6.

Figura 10. Mapa de Leticia, Colombia y del sector de los Lagos de Yahuaracaca.

Figura 11. Abuela Ruth frente a la casa de pensamiento, maloca, resguardo San Sebastián de los Lagos.

Figura 12. Haciendo del árbol un juego

Figura 13. Flutchis el perro escribiente con la *peixixinha*.

Figura 14. La artesanía de la escucha

Figura 15. Somos bejucos de comunicación.

Figura 16. *Wone*: “árvore grande, alta, bonita”.

Figura 17. *Tú*: los hilos.

Figura 18. *Nòé* (abuela) *naikú* (ortiga).

Figura 19. Por los caminos de *naikü*: recolección y terapia.

Figura 20. La semilla de Maikü

Figura 21. *É*: memoria de corazón

Figura 22. Sintiendo la fuerza del huito

Figura 23. Viaje al livro das árvores.

Figura 24. Acuerpando las narrativas.

Figura 25. Preparar el cuerpo para despertar las narrativas.

Figura 26. Semillas del canasto de vida.

Figura 27. De la oscuridad viene la claridad

Figura 28. *É*, origen de la humanidad.

Figura 29. *Torü wiyaegü*: nuestro canto

Figura 30. Maikü aprende a tejer

Figura 31. Chague entre las plantas

Figura 32. Otros tonos, otros cantos.

Figura 33. Las manos que esculpen

Figura 34. *Naamagü – püyāgü*: caminos – capillejos.

Figura 35. El profe y Carmelita entre la cura de sus plantas.

Figura 36. *Cururugü tchiga*

Figura 37. Ilustración del Capillejo Tikuna

Figura 38. Algunos tejedores de Mágutà, la gente pescada por Yoi.

Figura 39. Mágutà y nuestras caras de fiesta.

Figura 40. Historia de Ĝutapa

Figura 41. Al principio. Historia de Ĝutapa.

Figura 42. “Ĝutapa está enfermo”

Figura 43. “El tigre se come a Ĝutapa”

Figura 44. La abuela cuenta.

Figura 45. “Los gemelos achicaron el mundo”

Figura 46. Los restos de Ĝutapa

Figura 47. ñíá ta iawęe: vamos a jugar

Figura 48. *Kaure bunékara*

Figura 49. Contar, tejer y cantar.

Figura 50. El territorio es como un corazón

Figura 51. Caminando con la abuela

Figura 52. Maikü es una mica.

Figura 53. Los abuelos de Moruapꞑ y las semillas de sus pasos

Figura 54. La solución de la risa

Figura 55. Juegan los animales

LISTA DE POSTALES SONORAS

Postal sonora 1. *Nainekuchigà*

Postal sonora 2. Documental *É torü maũ*: huito nuestro espíritu

Postal sonora 3. *É chiri gü*: la gente nacida del afrecho del huito

Sonora 4. Paneiro

Postal sonora 5. *Chona me chiga*.

Sonora 6. Árbol Wone

Sonora 7. Wotchine: "árvore grande, alta, bonita"

Postal sonora 8. Por los caminos de noé naiku: la abuela ortiga.

Sonora 9. Fragmento del programa radial "Al encuentro del pueblo Magütá"

Sonora 10. *Mea nua pe ngugü*: palabras de bienvenida

Sonora 11. Canción para dormir el bebé

Sonora 12. En tu oído va a quedar ese sonido de esta canción

Postal sonora 13. Juego de la chagra

Postal sonora 14. *Kaurechigà*: canción de kaure

Sonora 15. *Échigà*: canción del huito

Sonora 16. Del cuento viene el canto. Canción del Víctor día

Sonora 17. Canción de Maikururu

Sonora 18. *Orawe ta taya*. Ronda de la cucha

“Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim”

Ideias para adiar o fim do mundo – Ailton Krenak

É torü maũ: huitu nuestro espíritu. Introducción.

El territorio es como rallar huitu.

Magütá que ralla su huitu

es como rallar

todas las pequeñas células del vientre materno que conforman la tierra.

*La tierra que hace parte de este espíritu vivo
que es el huitu...*

Figura 2. É torü maũ: huitu nuestro espíritu.



Fuente: *nachire* del canasto/investigación, 2022. Edición de fotografía: Víctor Manuel Carrillo.



Postal sonora 1. Documental *É torü maũ: huitu nuestro espíritu*

*... Y cuando Magütá ralla su huito
es como rallar
la tierra.
¿sí?*

*Pero cuando se ralla
tiene que estar
bajo los hilos
del vientre materno de Magütá ¿no?*

*Entonces cuando uno ralla
se desborona.
Pero cuando tú la exprimes
vuelve y une
y sale esa esencia,
¿no?
el huito,
Ese huito que se baña el territorio.*

*Territorio es todo aquello que se respeta
con vida.
Y si no hay vida no hay territorio.*

*Y cuando el huito baña el territorio
ya hay un nañekü naë, ¿no?
hay un espíritu vivo
de fecundación pura,
que preña
todo lo que está puesto
en el pequeño vientre materno
reflejado en el huito.
Por eso es donde están Magütás*

*está el huito.
Donde es territorio Magütá
hay plantas de huito,
porque esa es la extensión
de la fuerza
del primer hilo
de la naturaleza de los
muchos hilos que se soplan, ¿no?*

*Y para hablar
qué es territorio,
para yo como mujer Magütá ¿no?*

*Territorio es todo aquello que me
identifica en mi cuerpo.
Territorio es todo aquello que me llena a
mí como mujer.
Territorio es toda aquella fibra que hace
tejer mi cuerpo.
Territorio es aquello que
llena mi cuerpo,
a través del agua,
del aire,
de todas esas esencias vivas
que hacen parte de nosotros como
cuerpo también ¿no?*

*Y si yo como Magütá
no hago la lectura viva de este ejemplo
real que nos entregaron a nuestros
ancestros, pues...,
al rallarlo mal
mi territorio también se va desboronando
mal.*

Porque estoy manejando uno de los primeros hilos mal.

¿En qué sentido?

En la intencionalidad que uno le da a este ser.

Porque últimamente así como están usando todos los elementos vivos de cada grupo, ya no se está usando con ese principio propio, sino que estamos sintiendo vergüenza de nuestro territorio, pero no nos da vergüenza venderlo y ofrecerlo a la manera que queramos, violando, ¿sí?

Y como estamos rallando mal mal están los papás, las mamás, los hijos, dentro de una familia, dentro de una comunidad y dentro de un globo terráqueo que es un nuestro territorio.

Entonces ¿qué es territorio ahorita si ya el territorio no está? Tierra hay, pero ¿dónde están esos seres vivos que ayudan a que ese ser siga subsistiendo?

Ya no hay porque lo estamos manejando mal. Cuando la diversidad no logra encajar en lo diverso natural de la vida.

Entonces ¿cómo vamos a hablar de territorio cuando lo diverso no lo tenemos?

Cuando no estamos entendiendo qué son estos significados de semillas. Cuando manejamos los rituales de una manera imprecisa, con palabras dulces que no traen a la realidad.

Territorio es todo aquello que le conforma a una con sus elementos, los espíritus, porque un territorio sin nañekü naë, sin espíritu y sin esencia, pues no va haber vida, no va a haber conocimiento, no va a haber continuidad de lucha ¿sí?, de vida.

Y el territorio como Magütá ha cambiado mucho por la influencia también de muchas etnias, y la colonización que ha venido transformando como todo ese mundo vivo que teníamos desde la infancia, ¿sí?, cuando la infancia sí me ofrecía territorio vivo a mí, donde se practicaba todo vivo,

*donde usted veía la unidad
con tu gente,
con tus vecinos,
con los animales,
el respeto del uno al otro ¿sí?*

*Ahorita ya
se ha perdido el respeto al territorio, y se
ha perdido el respeto al territorio humano
del cuerpo, ¿sí?
O sea,
cada quien
busca tejido a su manera
pero no busca ese tejido que une la
igualdad,
la equidad,
el equilibrio en cada uno de nosotros
según nuestras diferencias,
y respetando esas diferencias.*

*Y eso es lo que une nañekü naë a través
de esta fruta, ¿sí?,
de este espíritu: unidad, bondad,
tranquilidad, quizás honestidad también
con uno mismo, con su cuerpo y el
territorio, ¿sí?*

*O sea,
ya no estamos bañando de pureza el
territorio, sino lo estamos bañando de*

*contaminación a través de este líquido
que vamos a sacar.*

*Ya Magütá no tiene huito en su territorio,
quiere decir que el territorio de Magütá
se está perdiendo, ¿sí?
porque ya
se están olvidando de esa esencia
que hace vivo el...,
la trompeta digo yo
el iburi¹,
ese soplo ¿no?, del viento que une un
ecosistema planetario.*

*Ya nadie lo estamos escuchando.
Porque escuchamos reggaetón,
Shakira,
que el facturador,
que el no sé qué ¿sí?
y eso es lo que los niños están...,
ya el niño crece sin territorio,
simplemente anda en un vacío
así como andamos los padres.*

*Y aún más los animales,
el río,
el río navega porque tiene que navegar,
pero cuánta situación contaminante no
tiene por debajo,
¿Qué territorio estamos hablando?*

¹ Para conocer más sobre este instrumento puede asistir al cortometraje IBURI Trompete dos ticuna, Matarezio Filho, 2014. Link: vimeo.com/108367090

*Cuando hasta los huitos también saldrán
contaminados ¿sí?*

*Hablar,
desde la parte territorial
viva del hoy.
Cómo esa parte territorial viva
ha sido afectada
por toda esa trascendencia ¿sí?,
del pensamiento y de la escritura
también, como nos los han metido a
nosotros.*

*Porque si yo vengo a hablar realmente
de cómo fue,
no fue nada bonito, ¿sí?
Es mejor sanar eso que está ahí
sin olvidar.
Sino como eso también,
la bonanza cocalera
ha llegado a destruir los territorios.*

*La bonanza cocalera fue el momento,
el bum ¿sí?, a la contaminación,
al territorio y a las familias indígenas que
allí en ese momento, estaban.*

*Y otra bonanza también fue la religión,
que esa sí marcó ¿sí?
Las religiones han marcado porque han
fragmentado la lengua pura, viva.*

Y ¿por qué?

*¿cómo la religión es un veneno para los
pueblos indígenas?, ¿sí?*

Como los Magütás por ejemplo ahorita

*Es una lectura que está fragmentando
el territorio ¿sí?*

*Porque antes nos prohibían hablar la
lengua que porque era del demonio,
y ahorita, hoy en día, hoy,
están usando la lengua materna
para conquistar al indio.*

*Entonces uno dice: - “ah, les quitamos
para que no ejerzan su sabiduría, pa’
que no tengan esa conexión pura,
pero entonces la guardamos y
le hacemos hablar cuando necesitamos
de ellos, para conquistar, para seguir
conquistando, pa’ seguir enfermando,
pero ya ¿hora de qué?, ¿a cuenta de
qué?*

*¿De que puedan hablar
con las mismas indias y los mismos
indios y decir que no fueron violados por
ellos? ¿Para que usen su misma lengua
para confundir al indio?*

*Entonces no me enseñen otra lengua si
me la quitaron la mía, ¿sí? No me exijan
inglés, no me exijan francés.*

No. ¿Yo por qué?

Si me quitaron la mía ¿por qué me van a obligar a hablar otra lengua?

Y si uno no habla la lengua pues pierde territorio, porque la lengua materna es la conexión viva con esos espíritus que no se comunican con el español.

Y afortunadamente los abuelos, yo, por ejemplo, hay cosas que no se tocan, ¿sí?, que no se hablan, que no se dicen por demás urgente que sean, porque uno suelta y eso comienza a ser violado también.

Por eso dice: hay cosas que el territorio tiene que callar.

Es que realmente uno como magütá da hasta miedo hablar de territorio.

Porque es que hablar de territorio tiene tantas, magnitud ¿no?, como tantas raíces, de que si tú hablas, un vocero, allá más adelante te están esperando con diez fusiles para ¿sí?, para apagar esa voz ¿sí?

Porque es que el territorio ya está fragmentando a través de la delincuencia común, ¿sí? Ahorita la delincuencia común son los dueños de los territorios Magütás. Y los grandes terratenientes.

Desde cuando se mira el huitto ¿no?, Tú lo rallas, miras por dentro el fragmento que tiene, ¿cierto? Son pequeños como cerebros, semillitas, cápsulas.

Y el huitto, como magütá, es la identidad de un territorio magütá. Es la esencia que lleva el mundo de Ngutapa, Es el que hace vivir, es el que hace bailar, armoniza, ¿sí?

Ngutapa es todo.

Ngutapa es agua, es río, es todo ¿sí? Es esa tortuga, ese cascarón, ese mundo oculto allá, ese inframundo que llamamos.

Ngutapa es todo, por eso en el ritual del huitto de la pelazón, ese casco siempre está visible y es lo primero que se toca ¿sí?

Entonces Ngutapa, Ngutapa es el territorio pa' nosotros.

Por eso cuando se echa el huitto en tu ser, armoniza tu cuerpo, y eso es lo que hace el huitto con el territorio, armoniza todo, desde lo más mínimo hasta su igualdad sin pasar por encima de nadie.

*Entonces si todos dentro del territorio
magütá tuviéramos este principio natural
Permanente, el territorio no estuviera
fragmentado porque la esencia viva está
reflejada, está viva, ¿sí?, se vive, se
siente.*

*Como esencia de umbilical.
Del cómo el hoy en mi crecimiento,
cómo el territorio ha evolucionado,
en mi tejido y en mi caminar con mi
cuerpo.
Cómo también el territorio ha
evolucionado con mi cuerpo en vida,
y cómo mi territorio se ha ensuciado con
mi cuerpo en vida también,
y así sucesivamente de muchos
Magütás.*

*Porque es todo lo que mi ser ha
caminado y ha tejido con el territorio
también.*

*Por eso digo, el territorio se ve estático,
pero es un mundo andante.*

Porque hacemos parte de ella.

*Y cuando digo que el territorio magütá se
está terminando es por eso, porque los
Magütá nos estamos acabando,
muriendo, pero no estamos dando ese,
digo,
ngerí²,
daparina³,
esa luz,
esa candela del espíritu vivo para hacer
iluminar este color.*

*El que vive con huito vive iluminando la
gente, ¿sí? En todo lado.
A pesar de la mata estar sacudiéndose a
toda hora, pero está dando alegría,
A pesar del territorio de ese cuerpo estar
triste, otros miran, da alegría.
Porque eso es.*

*Abundancia.
Abundancia de vida”.*

*Chaé, Sandra Fernández Sebastián,
febrero, 2023.*

² Mochila pequeña tejida generalmente con hilo de chambira (*Astrocaryum chambira* o cumare, *nâi* en lengua magütá).

³ Especie de bolso donde las mamás cargan a sus bebés para llevarlos generalmente a las labores de agricultura.

É torũ maũ es una narrativa tejida desde la voz y experiencias de una profesora Magütá⁴, quien aprendió a conocer las historias de su territorio caminando y escuchando los tũ (hilos) que le fueron soplados por naĩnekũ naẽ, el espíritu de la selva. Este recorrido sonoro nos lleva al encuentro de é, el huito⁵, un fruto que dio origen a un pueblo nacido de su afrecho rallado y mezclado con un corazón. En el líquido exprimido de su esencia se revelan las raíces-vida de una mujer amazónica que nos acerca al sentir que ella tiene del vientre materno que la sostiene.

Las manos que rallan son de Chaé, Sandra Fernández Sebastián, nacida en el resguardo indígena⁶ o parcialidad territorial Ticuna-Huitoto, San José del Kilómetro 6, localizado sobre la carretera Leticia-Tarapacá, cerca de Leticia, capital del Amazonas colombiano. Para Sandra, que pertenece al clan o *nação árúkaa* (semilla de cascabel), *siempre las manos tienen que estar dando vida, porque son como los ojos: hablan*⁷.

É torũ maũ es una de las semillas del presente canasto/investigación⁸ que sembramos, cultivamos y cuidamos a lo largo de nueve meses, resultado del *waiyuri*⁹ que tejimos con las “puntas de nuestras manos” (DOLLIS, 2017), que se aferraron para caminar la vida conjunta; “nuestros pasos son frutos de una minga. Esos frutos son para compartir y volver a sembrar en minga” (MIREs, 2015, pág. 15).

Como un parto que viene de la oscuridad hacia la claridad, la escritura de este canasto nos encontró en una artesanía de la escucha, dialogando, preguntando y buscando comprender cómo las narrativas orales magütá forman lecturas en la primera infancia, siendo éste el objetivo central de esta investigación. Este recorrido nos llevó además a la exploración de una posible y cercana traducción de lo que podría significar el concepto de

⁴ A lo largo de este trabajo las palabras subrayadas serán profundizadas dentro de la trama narrativa que se busca desarrollar. Por lo tanto, querida y querido lector, le invito a ir caminando las líneas de este relato con atención y observación, acciones indispensables para cimentar el conocimiento entre este pueblo indígena que habita mayoritariamente en la triple frontera Amazónica entre Colombia, Perú y Brasil.

⁵ Genipa americana. Es un árbol del cual se obtiene un fruto comestible que cuando está verde sirve para pintarse el cuerpo de negro y “para proteger a los recién nacidos y en el curso de los rituales (...) Es un vegetal de enorme importancia cultural para el pueblo tikuna” (GOULARD et al., 2016, pág. 275). En este canasto/investigación el huito es esencial para tejer la comprensión de lo que buscamos reflexionar, por lo tanto, estaremos regresando durante varios puntos a su narración.

⁶ “Es un territorio con límites establecidos por la ley, ocupado por uno o más pueblos indígenas, con organización social propia y con títulos de propiedad colectiva, inembargable e intransferible (RODRÍGUEZ PALAU 2007 en CASSÚ-CAMPS, 2014, p. 22).

⁷ Las frases y textos en letra itálica son de la profesora Sandra, en la introducción me detendré sobre la marcación textual de los diálogos de los participantes.

⁸ De aquí en adelante cuando mencione “canasto”, haré referencia a la presente disertación de maestría.

⁹ *Ajuri* en lengua magütá de Brasil; *mutirão* en lengua portuguesa, es un término que se refiere a la minga, es decir, a una práctica ancestral de los pueblos originarios donde el trabajo colectivo y comunitario ayuda a beneficiar a los miembros de la comunidad a través del fortalecimiento de sus vínculos internos.

lectura y lector entre los Magütá, y a un acercamiento a los acervos literarios¹⁰ y textualidades que se soplan, cantan, cuentan, narran, danzan y juegan desde antes de la gestación y durante los primeros siete años de vida, identificando las relaciones de estos acervos con los territorios, elementos que buscamos describir a lo largo del texto.

Sobre la lectura en la primera infancia actualmente sabemos gracias a las investigaciones interdisciplinarias de las ciencias del lenguaje y la neurociencia, que los bebés empiezan a interactuar con los primeros estímulos de la voz de la mamá a partir del cuarto mes de gestación. Como señala Evelio Cabrejo (2020) “el primer libro del bebé es el rostro de su madre, la voz de sus padres [...] hay una lectura anterior a la lectura de los textos escritos, es la lectura del texto oral” (pág. 153). El bebé va inscribiendo en su psíquico la voz de su madre y finalizando el cuarto mes de gestación ya logra ir descifrando en su aparato auditivo esas informaciones sonoras que recibe (Ibidem).

De acuerdo a las investigaciones del lingüista colombiano Magütá, *Wāchiaũkü rü Goekü*, Abel Santos Angarita¹¹, sobre la Socialización de la lengua magütá (2022), antes de la gestación se inicia ese complejo proceso de adquisición de la lengua que los *buegü/crianças*¹² desarrollan sin ninguna dificultad durante sus primeros años de vida, mientras estén en un entorno donde se hable activamente la lengua. Para Santos “el ser en gestación entra en contacto con las producciones lingüísticas de sus congéneres desde el vientre, es decir, durante su vida uterina el ser humano está en contacto lingüísticamente con sus cuidadores” (2022, pág. 32).

Para los Magütá, “los consejos y narraciones de orígenes son infundidos con mayor fuerza durante los primeros años de vida” (SANTOS, 2022, pág. 87); estas palabras

¹⁰ Por acervo literario comprendemos “el conjunto de bienes culturales provenientes del patrimonio y sus tradiciones. El repertorio que llega a nosotros a través de la voz de nuestros ancestros es la base de este extenso inventario. Por otra parte, todo aquello que usted aprende día a día será, a su vez, el acervo que dejará en la memoria de los otros” (CERLALC, 2020, pág. 5). Por otro lado, los acervos también son las colecciones de libros (bibliográficas) de las bibliotecas públicas, escolares, salas de lectura, entre otras.

¹¹ Abel pertenece al clan tigre (*añ*). Nació en el asentamiento *Charatü* (Arara) que significa Quebradas de las guacamayas azules, ubicado sobre el río Amazonas cerca del Leticia. Este resguardo cuenta “con una extensión territorial de doce mil trescientas ocho hectáreas (12.308 ha), reconocido legalmente por el INCORA en la resolución N° 092 del 27 de julio de 1982” (SANTOS, 2022, pág. 111).

¹² Los Magütá de los lagos de Yahurcaca, uno de los lugares donde se desarrolló esta investigación, nombran como *buegü* a los niños y niñas. El *gü* hace referencia al plural de los sustantivos. La raíz “*bue*” significa niña/niño en singular; para Goulard (2009, pág. 104) “el radical *bu-* significa nacer”. En el presente canasto/investigación también se utiliza el término portugués “*crianças*” que hace referencia tanto a niños y niñas, recuperando la reflexión de la investigadora Alanis Bello Ramírez quien toma en cuenta “que se trata de una categoría vernácula que se refiere a la infancia sin hacer distinciones de sexo/género” (BELLO-RAMÍREZ, 2020, pág. 3).

fortalecerán lo que ya trae desde el vientre, develándose desde la observación directa y específica del desarrollo de cada criança, como menciona la profesora Sandra.

Por ejemplo, tener el don de narrar, así como el de cantar, es una constitución que las crianças Magütá reciben en la construcción corporal (*Üüne*), desde antes de la gestación, momento en el que empieza la socialización del lenguaje, y que les es soplado a través de los *yuukügü*¹³, quienes realizan “ritos para que le broten fácilmente sus palabras” (SANTOS, 2022, pág. 159). Estas prácticas de cuidado se deben seguir fortaleciendo desde el nacimiento y a lo largo de la vida a través de rituales de iniciación, dietas, baños, recibir un nombre y pertenencia a un grupo clánico, los cantos, juegos, narraciones que seguirán cuidando su *naüne* (cuerpo).

Para muchos pueblos originarios del Amazonas la producción de un ser saludable, el cuidado del cuerpo físico es esencial para la formación de la persona porque los saberes aprendidos y recorridos desde la infancia, como resalta Tassinari (2007, pág. 18) “toman asiento en el cuerpo, y por eso, este debe ser adecuadamente producido para recibir los conocimientos” (PIMENTEL DA SILVA, 2021, pág. 31, t.p¹⁴.) Para los Magütá el *naüne* está formado por humo o *tú* (hilos) que están interconectados con el ambiente (SANTOS, 2013); este *naüne* es visto como un envoltorio, una cáscara que guarda el *naë*, principio vital esencial a todas las formas de existencia que habitan sobre el *naane* (territorio-vida).

En este sentido la primera infancia es un terreno fértil para sembrar palabras, canciones, arrullos, nanas que varían de lengua en lengua, dado que cada una tiene una literatura propia de acuerdo al lugar donde brotó cada grupo. Esta literatura, como destaca Cabrejo (2022), es una urdimbre de acervos y una propiedad “antropológica del lenguaje humano que existe en todas las lenguas” (pág. 33).

El vínculo que mamá teje con el bebé en el vientre, es una filigrana mediada por el agua, el principio vital que conecta la memoria ancestral de lo que ha sido cantado y contado para dar la bienvenida a los recién llegados. Estos acervos son naturales en la relación madre-bebé desde el vínculo de la gestación y es una narrativa única, dado que lo que

¹³ Son los sabedores, sanadores, curanderos o “chamanes”. “Actualmente los tikuna usan el término *Üüne* para referirse a los *yuukügü*, quienes son considerados *Üüne*, *yuukü rü na Üüne*, significa que estas personas han logrado modificar sus cuerpos para adquirir capacidades de contener energías y elementos curativos de los males humanos y del ambiente. Sus cuerpos se convierten en instrumentos para interactuar en distintos mundos” (SANTOS, 2013, pág. 14).

¹⁴ Seguiré usando la abreviatura “t.p.” cuando haga traducciones personales de textos de otros idiomas al español.

brota en ese vínculo afectivo, como veremos, es una comunicación secreta e interior que solo conoce quien sopla los hilos y quien los recibe.

Proponer entonces la pregunta por la lectura de la oralidad, una lectura de lo que se escucha en la primera infancia magütá, implicará adentrarnos en el verbo leer, que para las participantes¹⁵ de este canasto es cercano a òré, palabra magütá que podríamos traducir inicialmente como escuchar, escuchar las narrativas del espíritu de la selva: “leer es escuchar”, “lector es quien cuenta lo que ya escuchó”, “se lee el escuchar natural”.

Esto nos sitúa en una base fundamental que atraviesa la existencia en este territorio: “cualquier vida es mucha dentro de la floresta”; aquí todo tiene vida, todo tiene madre, todo tiene voz, todo tiene una historia, todo tiene naë, entonces todo es susceptible de ser leído, interpretado, escuchado, todo “compromete nuestra capacidad de escucha, algo a lo que tenemos que prestar atención [...] todo lo que nos pasa puede ser un texto” (LARROSA, 2003, pág. 17).

Si leer es “establecer una relación personal con el texto, interpretar y dialogar con lo leído a partir de la experiencia personal” (PLAN NACIONAL DE LECTURA, ESCRITURA Y ORALIDAD (PNLEO), 2021, pág. 62), esto nos propone una idea de lectura que no se limita al desciframiento del texto alfabético, al grafocentrismo, que ha desplazado históricamente la oralidad a una fase primitiva del desarrollo del lenguaje, sino que permite tomarla como puntada para ampliar nuestra comprensión de las textualidades, que en el Amazonas, trazan líneas, dejan huellas y son prácticas diversas y sinuosas que se mueven en diferentes expresiones: “narración de cuentos, danza, canto/música, ritual, producción y una multitud de otras actividades humanas que implican experiencia (UZENDOSKI, 2012, pág. 2).

La experiencia de escuchar narraciones desde la primera infancia empieza por reconocer, por un lado, la importancia de los referentes que los *buegü* tienen desde sus primeros años, y que encarnan en la figura de sus abuelas, cuidadoras, profesoras, líderes quienes les cuentan, cantan, narran y soplan estas narrativas de origen para que puedan caminar los pasos por la vida; por lo tanto, proponemos que estas mujeres son textos leídos por estas criancas. Con esto en mente, apuntamos a una lectura amplia y crítica de las voces y prácticas, mayoritariamente de mujeres y sus biografías.

¹⁵ Al mencionar a “las” participantes o “las” sabedoras, hago referencia a “las” personas que participaron en este canasto, sin hacer una distinción de género.

Por otro lado, centramos la reflexión en los territorios como textos que nutren, sedimentan y siembran las experiencias de las personas que se relacionan en ellos y que se aprenden a descifrar e interpretar, como veremos, caminándolos. *É torü maũ* es una muestra de un texto-referente que partió de la oralidad para luego hacerse audiovisual, tejiendo en su urdimbre las conversaciones, pensamientos y principios medulares que orientaron este canasto y que dan cuenta de la realidad actual que viven los *buegü* en muchos de los territorios magütá, realidad que podemos conocer desde sus voces reveladas a través de la observación etnográfica, así como de las voces de las sabedoras de las narrativas orales de su pueblo presentes en este canasto, lo que permite contextualizar las condiciones actuales de la narración y de los territorios donde ésta nace y se sostiene.

Lo que aquí se da a luz, en palabras de Sandra, *más que un proyecto es un hablar del territorio. Más que un proyecto debe ser así, que la voz sea el que comience a abrir los oídos de los otros territorios, porque los otros territorios en Colombia están peores que nosotros. Que desde estas narrativas que nos unen, grupo Magütá, desde esta voz, también se integre a ellos para poder comenzar a sanar; que sea ese hilo que comience a tejer los hilos que bordean el vientre materno, que van uniendo voces y más que son de mujeres, porque son voces que no se escuchan, y esas voces que no se escuchan son las voces que hablan con la naturaleza, con ese nañekü naẽ, porque en todos esos lugares los niños están sufriendo y hasta peor. Hay que decir muy claro: esta investigación no es para grandes, es para los niños que están dentro de cada hilo de vida.*

Lo que se va hilando a lo largo de la narración permite concluir que las mujeres son quienes sustentan con mayor fuerza los hilos que le son sopladados a los *buegü* desde su gestación, y también son quienes más defienden la lucha por la preservación de sus lenguas. La filigrana vital que conecta a las mujeres-madre con la tierra, es fundamental para la preservación de la vida, la cultura, la etnia y los conocimientos sobre el cuidado del territorio (LUCIANO, 2019a).

Sin embargo, como veremos, las mujeres, así como *nañekü naẽ*, el espíritu de la selva, vienen sufriendo violencias históricas resultado de dinámicas de opresión que actualmente viven también sus hijas y nietas, y que se manifiestan en las violaciones reiterativas de las cuales mayoritariamente las niñas siguen siendo víctimas. Esta relación indisoluble entre la selva/territorio y el cuerpo, como todo en el Amazonas tiene un origen y un principio el

cual es consustancial a cualquier forma de existencia, y es lo que buscaremos presentar a lo largo de este tejido narrativo.

De Naũne a Naane: “narrar el territorio es al mismo tiempo narrarse a sí mismo”¹⁶

Entrar al canasto de las narrativas orales del pueblo Magütá, empieza por sentar las palmas de los pies en la tierra y saber que de lo que se está hablando está siendo caminado. Lo que se camina también se cuenta, el territorio “es algo que se habla”, y lo que se habla a través de la lengua, “tiene su núcleo en el cuerpo”. Estas dos reflexiones se las escuché decir a Gabriel, un estudiante del doctorado de estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia en Leticia, una noche cuando reflexionábamos con el profesor Abel Santos sobre qué era el territorio para el pueblo Magütá.

En esa misma clase fuimos sorprendidos con una pregunta que el profesor Abel nos lanzó y que al retomarla en este escrito me sigue cuestionando y motivando a seguirla pensando: “¿será que las tesis de ustedes tienen buen *naẽ*?” Respondimos al unísono con risas sabiendo que esta pregunta sería esencial en el camino de escritura que cada uno estaba recorriendo.

Naẽ es un concepto que abre un principio que pervive y sustenta el pensamiento amazónico: “*todo lo que existe, lo que vemos, lo que no vemos, lo invisible, tiene vida*”, *las palabras tienen naẽ, el sonido tiene naẽ, porque son seres, existen, entonces tienen origen. Yo traduzco naẽ como la energía que está en todos los seres. Esta energía siempre está, nunca se acaba, siempre se está moviendo*” (Abel Santos, comunicación personal, 2023).

Esta energía presente en todas las formas de existencia interactúa y ayuda a formar el *naẽ* de los *buegũ* desde antes de la gestación y durante todo su desarrollo de vida. El cuerpo de los *buegũ* así como el de todas las formas de existencia, tiene cuatro principios vitales a saber: *Pora* (fuerza vital y física), *Maũ* (función vital), *Naẽ* (conocimiento) y *Kua* (saber y conocer sus principios); éstos se encuentran en mayor o menor medida en todo lo que existe y en el caso de los humanos, se deben fortalecer, cuidar, proteger a través de los soplos de tabaco (*porie*) para garantizar una buena salud; si el *naẽ* está bien, el cuerpo físico no se enferma. El *naũne* (cuerpo) es visto como un envoltorio, una cáscara que guarda el *naẽ*, principio vital esencial a todas las formas de existencia. Este *naũne* está formado por humo o *tũ* (hilos) que están interconectados con el ambiente (SANTOS, 2013).

¹⁶ MORÁN *et al.*, 2014.

Cuando el *buegü* nace, su *naë* es bajito, débil y su cuerpo expide olores y sabores, por lo tanto, se deben realizar una serie de cuidados para proteger su *naë* y que este no sea arrebatado por todos los otros seres con los que se comparte un territorio común. Esta protección se realiza por ejemplo al *einè* (pintar su cuerpo con el zumo de huito) para que su *naë* no se salga de su cuerpo. El *naë* del huito es recibido por el *naë* del *bue* y en ese vínculo se teje una protección, defensa, se cierra el cuerpo del *bue*. Conocer y manejar los cuidados para que el *naë* esté saludable, empieza por un conocimiento sustancial y espiritual del territorio, del *naane*, y particularmente de *nañekü naë*, dado que de allí es donde brotan las curas para mantener este bienestar.

Para los Magütá “lo que contiene *Naane* contiene mi cuerpo, *Naane* hace parte de mi ser, soy parte indisoluble de *Naane*” (SANTOS, 2013, pág. 13). *Naane* tiene complejos significados de traducción que pueden ir desde cosmos – mundo – tierra – chagra¹⁷- cuerpo – territorio, hasta tener una relación con el cuerpo del padre de los gemelos míticos: *Ngutapa*¹⁸ (VALENZUELA, 2010 en MATAREZIO FILHO, 2017, pág. 6); en este mismo trabajo Valenzuela comenta que “el acto de comer no es simplemente eso, nos apoderamos de la esencia de *Ngutapa* (los cuatro principios)” (Ibidem). *Naane* también tiene los cuatro principios, por lo tanto, *Naane* es tanto el territorio como los seres que lo habitan dado que ambos fueron creados de la misma materia, no hay separación de la naturaleza.

El *naüne* es producto del *naane* dado que se nutre y sustenta de todo lo que nace y se cultiva allí. El *naüne* es sol, es aire, agua, gravilla, es humor y calor, estamos compuestos de todo lo que está vivo. Esta perspectiva también la comparten los Yepamahsã (pueblo Tukano) del Alto Río Negro en el Amazonas brasileño. Como nos cuenta João Paulo Barreto, el cuerpo, en la filosofía rionegrina está constituido de “agua, tierra, luz/calor, animal, aire, floresta y cualidad de persona [...] el cuerpo humano es dinámico, algo que está siempre en transformación” (BARRETO, 2021, pág. 103, t.p.). En conclusión y como afirma la escritora Terry Tempest Williams “no hay separación entre nuestro cuerpo y el cuerpo de la tierra. Somos agua, somos minerales, somos sal” (ZAPATA, 2020).

Para los Magütá, el *naüne* que es el cascarón *del naë*, y el *naë* que es la energía vital, están siempre en movimiento y en transformación, por lo tanto, se desgastan; por eso

¹⁷ Es un sistema de manejo agroforestal que sustenta el cultivo y las prácticas culturales ancestrales del pueblo magütá. “Generalmente se practican en las zonas de várzea, donde se cultivan especies transitorias adecuadas a los pulsos de inundación (ARIAS & CAMACHO, 2005 en ACOSTA & ZORIA, 2012, pág. 2).

¹⁸ La narración del origen de *Ngutapa* puede leerla en el capítulo 2 de este canasto, subtópico 2.2. *Naamagü* – *püyāgü*: caminos – capillejos en el título “Yo inmunizo es el lenguaje, la historia que le doy a su corazón”.

hay que cuidarlos a través de los rituales, del huito, del achiote, de los bailes, con comida, con el tabaco, con las plumas, algunas grasas de animal, hojas, huesos y partes de algunos animales. Cuando ese *naë* se fortalece a través del cultivo de esas prácticas se aprende la lengua, la cultura, la siembra, se maneja el conocimiento porque se está amarrando el *naë* de los seres al *naë* del *bue*.

Pensar que “narrar el territorio es al mismo tiempo narrarse a sí mismo”, como se lee en la introducción del libro *Bamachigà, historias del Bámà*, escrito por docentes de la comunidad tikuna y que hace parte de la colección *Territorios narrados*¹⁹ del Plan Nacional de Lectura y Escritura “Leer es mi cuento” (PNLE) del Ministerio de educación nacional de Colombia, es caminar hacia una comprensión de la narración la cual se niega a ser clasificada de mito, de leyenda, de historia pasada, para situarse en una naturaleza viva de lo que se cuenta en presente. Cuando el cuerpo de Ngutapa, el padre de los gemelos se hizo tierra, todo lo que vino de ahí se hace relación vital con el cuerpo humano, dado que es una misma sustancia de alimenta y sostiene. “Esta red de energía que fluye a través de los seres vivientes”²⁰, encuentra su camino de comunicación a través de los hilos que nacen de un espíritu esencial para los Magütá, la selva.

Los *tü* de *naïnekü naë*: hacia una lectura de los hilos del espíritu de la selva

Naïnekü naë, para los Magütá es el espíritu de la selva, es la floresta completa, donde habitan todos los árboles, cada uno de ellos “tiene su lugar para nacer, dar flores y frutos” (GRUBER, 1998, pág 24, t.p.). El *naë* de *naïnekü* es quien provee el alimento, a través de los cuerpos que sustenta: los árboles; en esos cuerpos árboles están las curas y saberes que son transformados por las manos y soplos de los *yuukü*. Se cuenta que *naïnekü* tiene una madre que la cuida, la Curupira, a ella le gusta el silencio y se dice, vive en las cuevas bajas de la ceiba, la *samaumeira*, el árbol que oscurecía el mundo y que al caer dio origen a *Tatü*, el río Amazonas y al lago Eware, donde serían pescados los Magütá, como veremos en su *nakümachigà* (narrativa de origen).

¹⁹ Para conocer esta colección visite: <https://www.colombiaaprende.edu.co/contenidos/coleccion/territorios-narrados>. Acceso: 22 de mayo de 2023.

²⁰ Esta frase la tomé de la película *Avatar*, el camino del agua, donde se explora con una descripción muy sensible esta red de vida.

De *nañekü* vienen los hilos que se le entregan a los niños en la primera infancia, son las raíces de sus pies, de ese árbol andante. Y si esos hilos de esos pies se rompen pues ya no va a ser hilos con el soplo completo. Los hilos del niño van perfectamente, ¿qué cambio hacen en eso cuando ya, con esos árboles que son sus padres, ya no dominan esos hilos? Porque muchas veces no son los padres los que entregan esos hilos. Pero si esos padres no conocen esos hilos, ¿cómo va a hacer que esos hilos sean tejidos con ese niño? Los hilos están vacíos.

Entrar a la urdimbre de los *tú* de *nañekü naë* y conocer cómo estos hilos se han debilitado con el pasar del tiempo, fue un aprendizaje que se me fue sedimentando al caminar por el monte²¹ durante muchas tardes al lado de Maikürá, la nieta de la profesora Sandra que tiene ocho años y quien ha recibido desde su gestación los aires y narrativas que su abuela le ha soplado. Una noche mientras leíamos juntas el relato La muerte de Batú del libro Historias de los abuelos de Moruapú compilado por Hugo Camacho, Sergio Ramos del Águila y Federico José Huaines, le dije que tenía muchas ganas de volver a caminar por el monte con ella: - *ya no hay monte* – me dijo - ¿cómo así que no hay monte? – *ya lo tumbaron todo lo que estaba por acá, tumbaron todo*. En su mirada se veía la tristeza porque ella había crecido caminando ese monte con su abuela y ahora ya no estaba, así como no estaban muchos otros caminos por los que habíamos caminado.

La infancia de Maikü había sido nutrida desde la voz de su abuela que le fue narrando mientras caminaban conociendo los árboles, saboreando las frutas, reconociendo y leyendo muchas de las curas que se gestaban en la selva. Sin embargo, este alimento con el que ella fue nutrida cuando sale a caminarlo en su territorio lo encuentra mutilado, quemado y arrasado. Maikü aprendió a leer los hilos de la selva porque los ha escuchado y los ha caminado al lado de su abuela.

Como revelaron algunas de las participantes de este canasto, en *nañekü* existe un árbol de los peces, el *ngewane*: “*ngewane* existe para que la naturaleza nunca se acabe, para que nunca falte alimento. Para que los peces y otros animales se multipliquen y pueblen la tierra” (GRUBER, 1998, pág. 40, t.p). Se dice que este árbol existe desde el principio del mundo y que en tiempos de lluvia y tormenta sus hojas caían subiendo luego por el tronco para convertirse así en pececitos (Ibidem pág. 36). Sin embargo, este árbol de los peces en muchos de los territorios magütá ya no existe, o donde todavía se encuentra

²¹ “Lugar de los troncos (*na-ñnekü*), es decir, el monte” (GOULARD, 2009, pág. 206).

hay que caminar muchos días y noches por el monte para poder llegar a él. Se cuenta que como la gente no conoce su narración, su origen, lo destruyen.

En este sentido, la narración también da cuenta de las transformaciones de un territorio que ha sido de abundancia, y este uno de los hilos comunes de las conversaciones con las participantes que narran desde su memoria ambiental lo que han conocido y que ha desaparecido.

¿Cómo leen entonces los *buegü* los *tú* de *nañekü* cuando ésta se encuentra cada vez más cercada y privatizada? ¿Cómo las criancas se apropián de las narrativas que escuchan para poder caminar y leer sus pasos por la vida? ¿Qué significa la narración para los Magütá?

Estas preguntas que reorientaron los principios iniciales de la investigación, y que se fueron dando forma a partir de las conversaciones con Sandra y con otras narradoras, abuelas, profesoras, profesores y líderes que acompañan a los *buegü* de la primera infancia, sitúa esta investigación en un cruce de caminos entre las problemáticas ambientales, la antropología de la infancia, la educación indígena y los estudios de la oralidad y la literacidad desde los conocimientos indígenas (PIMENTEL DA SILVA, 2021). Por literacidad hacemos referencia a las prácticas de lectura y escritura contextualizadas, centrando el foco en las narrativas orales como principios vitales para el “activismo ambiental, donde “la visión, valor, cultura e imaginación” son tan relevantes para enfrentar la crisis ambiental como la investigación científica, el desarrollo tecnológico y la regulación gubernamental” (BUELL, 2005 en ORDÓÑEZ, 2021, pág. 8).

En ese aspecto la comprensión de las narrativas de las sociedades de la oralidad busca revelar cuáles son sus formas de inscripción que se manifiestan por ejemplo en la lectura de mensajes que cantan los pájaros, en el tejido de canastos, la elaboración de *bunékara* (muñecos), el uso de pinturas y grafismos corporales y en la lengua que tiene una relación indisociable con el territorio (CLEMENTE, 2016, pág. 5), dado que a partir de la escucha y la observación práctica se han revelado y cimentado mensajes que vienen caminando con la gente y que han encontrado en la memoria, la palabra y la narración una ancestralidad que no es mítica sino presente, narrativas que son lecturas vivas y que configuran la explicación del mundo y las formas de habitarlo.

Estas lecturas vivas, como veremos, han encontrado en la escritura otra forma de inscripción que podremos conocer a través de la voz y experiencia de un profesor magütá

que se preguntó por el origen de la risa, de los alimentos, de las canciones que se cantan en la primera infancia, lo cual lo llevó a recorrer la mayoría de resguardos mágutá del Amazonas colombiano, iniciando junto a las abuelas y abuelos conocedores de las narrativas de origen una metodología de investigación participativa en la que se desarrollaron procesos de grabación, transcripción, traducción, producción y publicación de libros orientados a maestros y *buegü* de preescolares, así como la creación de “Talleres de recuperación oral” que tuvieron como resultado la divulgación de documentos bilingües que apoyaron los procesos educativos orientados a la primera infancia en las comunidades (CAMACHO, 1995). A esto se sumó además la creación del programa radial “Al encuentro del pueblo Mágutá” emitido desde el año 1995 a través de la Radio Difusora Nacional de Colombia (Ibidem).

Este encuentro con la riqueza de acervos orales inscritos en los libros pone de manifiesto, como las mismas participantes argumentan, la necesidad de creación y publicación de materiales bibliográficos bilingües donde estén presentes los referentes y saberes contextuales que constituyen el paisaje de las crianças, su lugar de pertenencia, dado que como ya señaló Vilma Amparo Gómez (2013): “la imagen de los ancestros y sabedores no hará parte de los libros de texto. Los enunciados de un texto traerán voces y referentes ajenos como avenida, semáforo, fábrica, hotel, uva, calle, carro, etc. (GÓMEZ, 2013 en LÓPEZ, 2016, pág. 31).

Con esto en mente, apuntar a una lectura viva implica volver a leer “la piel de las palabras”²², leer los textos vivos que son las narradoras, profesores, líderes que son la memoria viva de sus territorios y acervos nacidos de la esencia de *nañekü* naë: el espíritu de la selva. Esto ayudará a desarrollar procesos de literacidad a partir de los conocimientos indígenas “en un diálogo con los múltiples letramentos de la convivencia intercultural” (PIMENTEL DA SILVA, 2021, pág. 72, t.p.), privilegiando la lengua familiar de cada criança y las narrativas que les son contadas.

Estas narrativas caminan de regreso por la trocha²³ de lo que Ailton Krenak, activista del movimiento socioambiental y de defensa de los derechos indígenas en Brasil nombró como “futuro ancestral” (2022), un camino de vuelta a los orígenes que no teme ni ignora

²² Este poético y potente título lo tomé prestado del I seminario de actualización para mediadores culturales, educativos y sociales ofrecido por la Fundación Letra Viva Colombia en cabeza de su generosa y brillante directora, referente de la promoción de lectura en Colombia, Liliana Moreno Martínez.

²³ Es un camino estrecho que generalmente se abre como atajo a otro camino que suele ser largo. También pueden ser caminos de tierra o en medio de monte que se abren con machete para llegar más rápido.

recorrer las huellas, sino que a su paso reconoce que las diversas constelaciones de voces y pueblos que han explicado el surgimiento de la existencia son el compost que nutre a las *nachire* (semillas) de vida, como también son llamados los *buegü* de la primera infancia entre este pueblo.

Esto nos recuerda que la palabra ancestral no viene del individuo sino del colectivo, y que es justamente la fuerza de la colectividad la que permite que cada hilo suelto al unirse y juntarse uno sobre otro den forma al canasto.

Esta riqueza de subjetividades que habitan, palpitan, crecen y brotan de las narrativas orales es la sustancia que constituye a los *buegü* Magütá quienes aprenden a leerlas gracias al cuidado, atención y escucha que reciben generalmente de sus *óígü* y *nòégü* (abuelos y abuelas). Los *óígü* y *nòégü*, como veremos no solo son personas humanas, sino que en el Amazonas *óígü* y *nòégü* son también los *üüne* (seres en formación), que han sido “originados de la energía cósmica natural del *tú* y no mediante actos de gestación y parto” como sí fueron creados los Magütá sacados del lago Eware (SANTOS, 2022, pág. 92).

Con estos seres que no mueren, sino que existen como seres informes, se establece comunicación para recibir protección, alimento y *ukuë* (consejo) para mantener las relaciones que permitan habitar un territorio donde todo ya estaba ordenado desde el principio y que solo fue dejado para que los *yanatügü* (seres con capacidad de morir) lo cuidaran y vivieran en él con respeto. Los *tú* son los hilos conductores que llevan los *naë* que serán sopladados a los *buegü* para que reciban esa energía que los nutrirá y constituirá. Estos *ukuëgü*²⁴ tienen *naë*, son palabras sopladadas a través de los *tú* que siembran en los *yanatügü* un saber para caminar un buen vivir/vivir bien, o en palabras de Abel Santos “un saber vivir y existir bien”, que es sinónimo, entre otros, de seguridad alimentaria, salud, educación propia, valores y prácticas que ha recibido este pueblo a través de la palabra ancestral.

En su raíz más esencial este buen vivir que en lengua kichwa traduce *Sumak Kawsay*, y el vivir bien que en lengua aymara es *Suma Qamaña* pueden comprenderse como una concepción de la vida en la cual hay un equilibrio con todos los seres habitantes de la madre tierra, no se distingue una división categórica de naturaleza/cultura, sino que

²⁴ Para recordar, cuando se pone la raíz “*gü*” al final de una palabra se hace referencia al plural. En ese sentido *ukuëgü* es el plural de *ukuë* (consejo).

se propone reconocer la constelación de visiones, miradas y formas de existencia que habitan la vida.

Lo colectivo se propone en contrapartida de lo individual y la tierra no es vista como un centro de acopio del extractivismo utilitario, sino como un sujeto, como una madre que sustenta y provee en relaciones de reciprocidad siendo reconocida como sujeto de derechos. Esta visión a la luz de la sexta extinción de mundo²⁵ que para los Magütá estamos viviendo actualmente debido a que el *naane* es “viejo” y se desgastó debido a la falta de respeto a las prohibiciones” (GOULARD, 2009, pág. 50), nos lleva a la urgente y vital pregunta por “¿cómo seguir existiendo para seguir siendo?”

Esto podría lograrse con el cumplimiento de los *ukuëgü* entre los cuales las dietas, los rituales, el respeto clánico, el conocer y hablar la lengua, el cumplimiento de consejos, son bases y principios para que los *tú* sigan viviendo e interconectando a través de la voz de las narradoras que han sido sopladadas con ellos, aprendiendo desde ese soplo a leerlos, caminarlos y sembrarlos, a través de sus cuerpos, en las nuevas *nachiregü* que nacen y brotan, continuando así el tejido de la memoria ancestral.

En palabras de Sandra: *la narrativa es la unión de muchos hilos en el vientre materno que son los seres humanos. Nosotros los Magütá hablamos de la narrativa de vida de lo que ya estuvo antes que nosotros: las plantas, el agua, el río, todo. Ese todo hace a los seres. La narrativa es la unión para vivir bien.*

En ese sentido las narrativas orales van tejiendo en los *buegü* estos principios y valores esenciales para seguir existiendo, ayudándolos a caminar y comprender sus pasos por la vida; esta comprensión, sin embargo, la mayoría de veces no se interpreta en el mismo instante en que las narrativas son recibidas y escuchadas, sino que cobran sentido cuando tienen una correspondencia con sus experiencias e historias de vida, con lo que se ha encarnado en el cuerpo que se relaciona materialmente en un ambiente, lo que permite sustentar que las narrativas no son transmisiones de creencias y valores que están dadas cuando se descifran, sino que son la “continuidad de la vida en un ambiente” (INGOLD, 2018, pág. 22).

Esta continuidad mantiene su fuego encendido “cuando una narrativa se sobrepone a la otra con cada contar de historias” (INGOLD, 2018, pág. 30) encontrando y tocando las

²⁵ Para profundizar con más detalle en la construcción de *Naane* y sus fases puede consultar la tesis de maestría de Abel Santos Angarita Percepción tikuna de *Naane* y *Naüne*: territorio y cuerpo, 2013, pág. 27.

vidas y voces de quienes son tejidos y tejen con el don recibido de la narración creando así un campo de experiencias compartidas.

***Nachigà*: palabras para seguir siendo.**

La perspectiva de las narraciones como fundamentos para vivir bien también es compartida entre los *Diné*²⁶ (la gente/pueblo Navajo). En la investigación desarrollada por Donna Eder (2007 en INGOLD, 2018) la autora examina las prácticas de narración de cuentos navajo como un ejemplo de educación no occidental, enfocando el análisis en ocho narradores que ofrecen su mirada sobre el pasado y el futuro de la narración. En este estudio se revela que para los *Diné*, el concepto “*sa’a nághaí bik’e hózhó*” (SNBH) es una filosofía esencial que se refiere a:

“una vida que se caracteriza por las interrelaciones equilibradas y armoniosas del Camino de Protección masculino (Sa’ah Naaghái [SN]) y femenino (Bik’eh Hózhóón [BH]). Aspectos del Camino de la Bendición... Además, todas las cosas en este mundo natural (elementos, personas, animales, plantas, cuerpos celestes, fenómenos cotidianos) son SN. Todos ellos viven de forma equilibrada, interconectada y ordenada dentro de un sistema BH (HOUSE, 2002, pág. 93., en EDER, 2007, pág. 2., t.p.).

El equilibrio entre todas las formas de existencia que habitan el sistema vida de los Navajo es un principio y una búsqueda que también está presente entre los Magütá y que se refleja en sus prácticas de manejo y cuidado de mundo; estas prácticas las conocen, sienten y viven quienes han aprendido a escuchar el hilo entretejido de energías que los interconectan con todos los otros seres y mundos existentes que independiente de su forma son, existen, tienen vida, tienen *naë*, y este *naë* tiene un origen, cuenta una historia, trae una voz.

Cuando las voces de los espíritus que han habitado el *naane* cuentan su historia de origen, esto se conoce como *nachigà*, estas *nachigà* cuentan el origen o el suceso de algo. Como me contó el profesor Abel en una entrevista que me ofreció en 2022, “la raíz *na* significa ser, *chi* es su proceso, su caminar, y *ga* es su voz, su sonido. Entonces estamos es contando la historia de su voz, de su sonido, de su acontecimiento, ese es *ga*” (Abel Santos, conversación personal, 2022).

²⁶ La palabra Diné significa pueblo y es como se denominan los Navajo, uno de los pueblos originarios más numerosos de Estados Unidos que habitan mayoritariamente en el suroeste del país entre los estados de Arizona, Nuevo México, Utah y Colorado.

Cuando se habla por ejemplo de Yoí, uno de los gemelos creadores de los Magüta, estamos contando y hablando su historia, *Yoichigà*, “estamos contando su voz, cómo vino, cómo llegó esa voz, esa historia, ese conocimiento de Yoí” (Ibidem). Es interesante ver como entre los Magütá, las canciones tienen la terminación “*tchiga*” (MATAREZIO FILHO, 2015, pág. 103), sobre todo porque las narrativas que se cuentan también se cantan, se juegan y se danzan, las canciones están contando la historia.

Como mencionamos anteriormente todo tiene *naë*, también las palabras, entonces cuando se narra el *nachigà* de Yoí, por ejemplo, se está llamando la energía de esa voz que guarda en si misma *ukuë* (consejo), y este consejo que también tiene *naë* es un soplo, una palabra viva que sale de mi energía y entra en tu oído, en tu cuerpo, “estoy soplando es mi pensamiento, o sea, mi corporalidad, mi energía, y eso es consejo (Abel Santos, conversación personal, 2022).

Esta palabra viva que es manejo de mundo a través de su *naë*, en esencia es una organizadora de mundo y además es alquímica, hay una “verdadera manipulación “metaquímica” y “metafísica” de las cosas por las palabras. Palabras que construyen, destruyen, transforman, organizan o desorganizan” (BARRETO, 2021, pág. 60, t.p.). Es sobre este principio de manejo que reside la vitalidad y fuerza que tiene la llamada oralidad entre los pueblos originarios.

En este sentido las *nachigà* son palabras que ayudan a seguir siendo porque ellas traen las voces de los *üünetagü*, seres que existen desde los orígenes del *naane* y que han dejado su *ukuë* para seguir cuidando y habitando un mundo donde ya todo estaba, pero que es necesario seguir manteniendo a través del equilibrio de todos los *naë* que coexisten allí. Este equilibrio debe verse reflejado en una comunicación permanente entre todo lo que existe y para eso se deben conocer los orígenes, se debe saber escuchar estas *nachigàs*. Los *naë* de estas *nachigàs* caminan a través de los *tú* para que los *buegü* puedan recorrer sus pasos en la vida mediante ese camino. Este pensamiento también es compartido por los Navajo, como nos cuenta una vez más Eder (2007):

La narración de cuentos a los niños refleja la naturaleza cíclica del pensamiento navajo. Las historias se cuentan para enseñar a los niños cómo vivir bien, lo que significa comprender la cosmovisión navajo, lo que a su vez significa comprender el propósito de uno en la vida, lo que conduce, como parte de ese propósito, a continuar contándoles historias a los niños (pág. 4).

Sobre estas voces, sus orígenes y cómo ayudan a caminar los pasos por la vida es que se propone el recorrido narrativo de este canasto.

Recorrido del canasto/investigación.

Partiendo de esta breve introducción al complejo, profundo y deslumbrante pensamiento Magütá e intentando un breve y siempre aproximado acercamiento, propusimos como primer objetivo específico de investigación, describir la relación entre las narrativas orales y el territorio. Esto nos llevó al encuentro con las historias de vida de las participantes, logrando a través de la escucha y la conversación, conocer cómo habían aprendido las narrativas en su primera infancia, identificando cuáles fueron esas prácticas, cuidados, rituales e iniciaciones que recibieron en su constitución de persona, y cómo estas prácticas determinaban o no una disposición a la lectura. En este camino se revelaron las transformaciones que el territorio ha sufrido, lo que nos llevó a concluir que la narración no germina sin un lugar donde puedan sembrarse las palabras que luego brotarán para ser narradas.

Conocer cómo se ha cimentado la narración en los maestros que narran para las crianças, procurando conocer las metodologías, las artes verbales y lenguajes artísticos que utilizan en su praxis educativa, permitió reconocer el amplio tejido de pedagogías que este pueblo ha cultivado para compartir sus saberes, lo que convirtió la experiencia de conversación en un espacio para recordar y volver a pensar el camino y las prácticas, reconociendo sus trayectorias, conocimientos y fortaleciendo así su saber pedagógico (SANDOVAL; DELGADILLO; PÉREZ, 2015, pág. 2).

A partir de estos hallazgos planteamos el segundo objetivo de investigación que buscó describir los lugares de las narrativas orales y las estrategias de narración en los contextos de educación infantil. Esto se torna fundamental en el presente educativo de los Magütá, dado que como afirma Sandra: *la palabra educación es muy amplia. Pero ¿qué educación queremos, realmente? La educación que hay ahorita hay que matarla de raíz.*

Las narrativas de las participantes revelan cómo la presencia del Estado a través de programas institucionales liderados, entre otros, por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar – ICBF, ha tenido matices de intervención que por un lado han beneficiado a este pueblo desde el impulso a programas de formación de agentes educativos indígenas y recopilación de la oralidades para la primera infancia en los años noventa, hasta la imposición de proyectos pedagógicos para las familias y los *buegü* que son ajenos al

diálogo en territorio y que no llevan en cuenta las necesidades concretas que se viven actualmente en estos lugares. En ese sentido se hace necesario volver a caminar las huellas en la búsqueda de aquellas experiencias que contribuyeron en la formación de maestros y que fortalecieron el conocimiento y divulgación de la cultura magütá.

El tercer objetivo específico analiza los procesos de aprendizaje en la formación de lecturas de la primera infancia desde la comprensión que las crianças tienen sobre las narrativas que escuchan, llevando en cuenta los estudios de la antropología de la infancia (COHN, 2005, 2019; DÍAZ & VASQUES, 2010; GÓMEZ, 2013; TASSINARI 2009) los cuales se proponen reconocer a las crianças como “actores sociales que merecen ser oídas y serán consideradas informantes legítimos” (BUSS-SIMÃO, 2014, p.5, t.p.).

A partir de la exploración del Livro das arvores escrito por profesores de la Organização geral dos professores ticuna bilíngües y organizado por Jussara Gruber en 1998, describimos las experiencias compartidas con Maikürá, la nieta de la profesora Sandra, estableciendo un paralelo entre la narrativa escrita y la narrativa vivida, donde se hace evidente cómo Maikü ha aprendido a leer los hilos de la selva desde lo que ha escuchado, leído y caminado con su abuela.

Cuando se camina con las abuelas el cuerpo es el instrumento de aprendizaje y esto es fundamental cuando se busca plantear procesos de formación de lectura y en general de educación en la infancia, dado que el cuerpo de las crianças es anulado en la escuela, limitando el aprendizaje a la permanencia en un pupitre donde la emoción no se conecta con el movimiento.

El aprender caminando devela prácticas educativas que comulgan en un conocimiento que crece en cada persona través de caminar los pasos de sus antecesores o sobre la dirección de ellos (INGOLD, 2018, p. 60). En este sentido, comulgar, verbo que Ingold decide substituir por comunicar, comprende la educación como una experiencia que va al encuentro de otras experiencias y que al juntarse y caminar los mismos caminos pueden crear sentidos conjuntos, cuestionando la arraigada comprensión de educación como transmisión de conocimientos para comprenderlo como una artesanía de la presencia (Ibidem).

Con este camino propuesto, este canasto se divide en tres puntadas²⁷/capítulos. Por puntada hago referencia a la metáfora del tejido, donde punto a punto se va hilando el canasto.

En la primera puntada: recorre tus huellas, vamos al encuentro de la historia y voz del pueblo Magütá, conociendo sus orígenes y movimientos. Se presenta a los participantes de la investigación y los lugares donde fue realizada y finalmente se aborda el método de la investigación y las elecciones de escritura del canasto.

En la **segunda puntada: hilos del canasto investigación**, narro el encuentro con el tema de investigación, explorando el concepto de oralidad y de lectura para situar a los lectores en las preguntas que motivaron este canasto aproximándonos a las realidades de educación en algunos contextos de los resguardos. Se presentan los principios medulares del canasto desde una narración etnográfica, explorando la narrativa de origen de los Magütá, los *tú*, las concepciones de infancia y finalmente el encuentro con la lectura de los hilos de las plantas desde un análisis a los métodos de investigación con crianças.

En la **tercera puntada: Meata tá òrè; òrè gü oí gu na òrè. Escucha bien, escucha el hablar de los abuelos. Narrativas de vida de los árboles participantes**, presento las narrativas de vida de los participantes describiendo en algunos casos los contextos y encuentros con sus experiencias dado que allí se revelan indicios esenciales del aprendizaje de las narrativas orales. El objetivo de este capítulo final apunta a una reconstrucción de las historias de vida desde grabaciones y notas etnográficas que revelan cómo los elementos presentados en el capítulo uno y dos se hacen evidentes en la constitución de ser de las participantes los cuales inciden en su práctica pedagógica.

La relación de estas narrativas de vida con el objetivo de la investigación revela cuáles son los contextos y factores que influyen en la formación de lecturas en la primera infancia indígena conociendo en este camino muchas de las prácticas y performances con las cuáles se comparten generacionalmente estas narrativas y cómo son contadas a las crianças de la primera infancia.

²⁷ Cuando se teje generalmente con hilo y agujas, cada punto es una puntada, y las puntadas pueden tener diferentes formas y diseños de acuerdo al tejido que se está haciendo. En este sentido, este canasto/investigación también está hecho de puntadas, cada una, cada capítulo, va tejiendo el canasto, punto a punto, hilo a hilo, voz a voz. Esta idea será explorada con mayor profundidad en el sub tópico "Tejer nos conecta al origen".

Puntadas para recorrer el canasto.

Los textos que se presentan dentro del texto en fuente *itálica* son diálogos y fragmentos de las conversaciones con Chaé Sandra. Para las otras participantes, los textos también están en *itálica* pero están con espaciamiento a la izquierda y en una fuente menor, esto también ocurre con algunas conversaciones de Sandra que según el hilo narrativo del subcapítulo ameritan este tratamiento.

Otro elemento a destacar como se presentó desde el inicio del canasto, es la presencia de lo que he llamado **Postales sonoras** y también **Sonoras**, estas son piezas audiovisuales y sonoras nacidas del trabajo de campo que fueron editadas para acompañar el hilo narrativo del canasto, esto con el fin de acercar las voces y rostros de las participantes a las lectoras.

Las **Postales sonoras** son *nachires* (semillas/vídeos) resultantes del canasto, y están disponibles en la lista de reproducción ***Nañeküãë 'naë: buegü (crianças) magütá leen los tũ (hilos) del espíritu de la selva***, que se pueden visualizar en el canal de youtube de la Botica de palabras para seguir siendo. La Botica es un canasto colectivo caminante donde se tejen, crea, dedican y cultivan poemas, lecturas y fragmentos sonoro literarios por teléfono y vídeo. Desde la exploración de las narrativas orales, la Botica aprende y comparte experiencias y reflexiones de mediación de lectura, especialmente en la primera infancia, buscando sembrar palabras para reforestar el pensamiento y corazón a través de las voces ancestrales de los pueblos originarios. Dentro del texto serán identificadas con códigos QR que pueden ser escaneados por celulares que cuenten con la aplicación de lector de código. Además, la mano cursora que indica el acceso y los títulos de cada postal, también tienen el enlace para que al dar clic sean dirigidos a ellas.

Lista de reproducción: ***Nañeküãë 'naë***



Sonora son audios disponibles en la plataforma de souncloud también de la Botica de palabras. Estas se pueden identificar por el logo en forma de nube que tendrá diferentes

colores y que es señalada por la mano cursor. Igual que las postales sonoras, tanto el logo, como el título y la mano, tendrán el enlace para que al dar clic pueda accederse.

[Sonoras en Soundcloud.](#)



Teniendo en cuenta las condiciones de conexión a internet en Leticia y en general en la triple frontera amazónica, algunos de los archivos multimedia indicados tendrán la transcripción del texto generalmente al lado del enlace. Las canciones y fragmentos en lengua magütá no están transcritos, este proceso que reconocemos es fundamental, será realizado en futuros estudios. Una vez se haya realizado estarán disponibles en los mismos enlaces que se relacionan en este canasto.

Finalmente, para concluir esta introducción, hilamos una de las puntadas esenciales para recorrer este canasto que parte de un principio que muchos pueblos originarios acuerpan en sus luchas colectivas por la defensa del territorio, de la vida, de la salud, de la educación propia, en general, en las luchas por su memoria y permanencia.

“Ngema ni’i nücümaū i ore, o’i, tama’nū ī i ugū’ū: esa es la enseñanza de nuestros ancestros. Nadie suelta la mano de nadie”²⁸.

*“Nagu tawiyaegū ngema cagū’ū i porürū ū
Rū ngegumata nū ī tauguma aücumaū tū’ū i ngupetūgū
Rū yigumeegū i yauātchiū
Rū taugutama yigū i ngemegū’ū
Ngema ni’i nücümaū i ore, o’i,
Tama’nū ī i ugū’ū”²⁹*

²⁸ Traducción personal de un fragmento de la canción *Rū yigumeegū i yaātchigū: canto de resistencia*, de la cantante Magütá Djuena Tikuna (*Yue’na*), de su álbum *Wiyaegū*. La ortografía de esta frase es del alfabeto magütá brasileiro. Para profundizar en las ortografías del pueblo Magütá puede consultar: NABAROA, N., 2011.

²⁹ “Vamos cantar o canto de resistência, e assim nenhum mal vai nos atingir. Vamos segurar a mão um do outro, hoje e sempre. Somos a revoada dos pássaros coloridos cantando canções de resistência e liberdade. Esse é o ensinamento dos nossos ancestrais. Ninguém solta mão de ninguém”. Canto de resistência. Djuena Tikuna, 2019).

Figura 3: “¿Qué construiremos tú y yo?” Manos *uairuru*, *Kaure é* y *Chaé Yewae*. Fotografía sobre el libro álbum *Lo que construiremos*, escrito por Oliver Jeffers.



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

En el libro *La vida de las líneas*, el antropólogo Tim Ingold (2018a), hace una deslumbrante reflexión sobre nuestra condición de ser “criaturas a la deriva”. En esta marisma de movimiento e incerteza, buscamos como especie la necesidad de aferrarnos, de buscar contacto para que las olas del tiempo y el olvido no nos arrasen sin dejar huella. Aferrarnos, para el autor, empieza desde que los bebés buscan el soporte de la mano de su madre, aferrándose con fuerza para encontrar equilibrio hasta que van creciendo y se siguen aferrando a objetos que les ayuden a moverse y empezar a caminar (pág. 22). Cuando somos adultos esta situación no varía, seguimos buscando de dónde aferrarnos, cómo encontrar seguridad en un mundo vertiginoso e incierto y así vamos, entre objeto y objeto, persona a persona, encontrando contornos para sostenernos. Como dice Ingold:

De hecho, se puede deducir que en ese aferrarnos o agarrarnos los unos a los otros, se basa la esencia de la socialidad. Una socialidad que no se limita al humano, pero que se extiende a toda la gama de “aferradores” y a lo que y a quienes se aferran. Pero, ¿qué pasa cuando la gente o las cosas se aferran entre ellas? Se entrelazan líneas. Se unen de forma que la tensión que tiende a separarlas en realidad las une más firmemente (2018a, pág. 22).

Esta reflexión sigue indagando por las conexiones que esa línea va haciendo con otra línea, creando en esa andanza, un tejido que el autor propone llamar como “malla”, (*meshwork*) o interconexión (Ibidem). Estas interconexiones son posibles al proponer que cada persona es una línea que se va encontrando en su camino con otra línea, creando en este contacto un nuevo camino y tejiendo así una red para nuevas conexiones. Conexiones que nos invitan a pensar el estar juntas³⁰.

Las políticas de la cooperación, el apoyo mutuo, y el estar juntas, para el sociólogo Richard Sennet (2012), están por un lado cimentadas en nuestros principios evolutivos, “en los genes de todos los animales sociales” (pág. 18) y por otro lado fundamentadas en un intercambio que trae beneficios mutuos para sus participantes. Si bien el autor destaca que los rituales de cooperación que sustentan nuestra colectividad están cada vez más en riesgo por la combinación entre capitalismo e individualización, subraya que, al ser una habilidad, la cooperación se convierte en una “experiencia adquirida”, en un desarrollo elástico.

Esta experiencia puede constituirse desde la escucha y la conversación que parte de reconocer que no debe haber un fundamento común entre dos partes para que la comprensión pueda acontecer; la escucha atenta implica un cuidado con lo que las otras personas intentan comunicar y es en la diferencia y en los desacuerdos donde reside su riqueza, en la posibilidad de haber aumentado a lo largo de la experiencia dialógica la comprensión mutua (SENNET, 2018, pág. 37).

Una vez más nos recuerda Ingold (2015a): “las manos son los medios para la unión. Vale decir, son instrumentos de socialidad, que pueden funcionar como lo hacen precisamente por su capacidad de, literalmente, interdigitar” (pág. 26). Esta interdigitación que significa entrecruzar los dedos de ambas manos, cobra sentido en esta investigación porque fue a través del entrecruzamiento de palabras, reflexiones, caminos conjuntos que se fueron formando a los argumentos que queremos explorar.

Con las puntadas marcadas hasta este punto, de la mano de *la chawella*, término que en lengua magütá significa hermana y con el cual seguiré refiriéndome eventualmente a Sandra, iniciamos entonces la navegación por este canasto en el cual muchas de las

³⁰ En este trabajo utilizaré de forma recurrente la expresión *juntas*, *todes*, con la letra “e”, pensando en el lenguaje inclusivo que, aunque me causa extrañeza, me lleva a seguir y sentir la provocación de la maravillosa Eliane Brum en su libro *Banzeiro* cuando dice: “Estranhar é preciso. O que não nos provoca estranhamento não nos transforma” (BRUM, 2021).

reflexiones y pulsiones hechas letra, son resultado, como diría Isabel Stengers, de una fuerza alimentada a través de los rituales que compartimos e inventamos durante largas noches de conversación (DIAS *et al.*, 2016, pág. 28).

Si bien la estructura final fue pensada y construida por las dos, este canasto también está tejido con las voces de otras narradoras, abuelas, profesores y líderes que son referentes educativos en sus resguardos y son reconocidos como conocedores de los acervos de la oralidad de su pueblo, y quienes también son hilos centrales de este canasto, como presentaremos a lo largo de los capítulos.

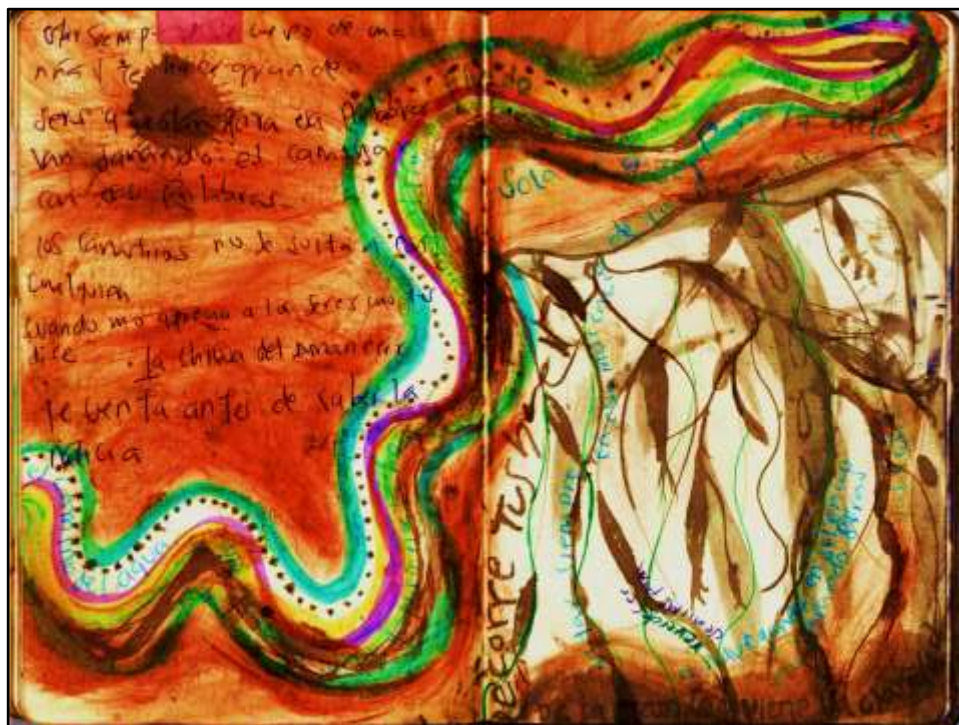
Llegar al corazón de este trabajo ha sido y es, en la escritura misma, como ir cerniendo el almidón de la yuca en el *tipiti*,³¹ se va poniendo hasta que la masa quede seca y pueda obtenerse el líquido que se necesita. Esta imagen del *tipití* así como el canasto, el *pechi*, el *püyā*, el *wotura*, no son solo objetos que se utilizan para los diferentes usos en el trabajo de la chagra o de la cacería, como cernir masas, cargar leña o yuca, también son ideas, son conceptos-cosa en la vida, como propone el profesor Vasco Uribe (2010) en su trabajo con los guambianos en el Cauca. Como veremos a lo largo de este canasto/investigación, estos objetos hacen parte del pensamiento y de las ideas con las cuales se vive, en ese sentido también nosotros somos canastos tejidos de historias.

³¹ Es una pieza tejida a partir de fibra natural para preparar la fariña, que es una harina a base de yuca.

CAPÍTULO 1.

1. Primera puntada. Recorre tus huellas.

Figura 4. Recorre tus huellas.



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

El objetivo de la primera puntata es ir al encuentro de la *Magütágüchigà*, historia del pueblo Magütá presentando su localización y principios esenciales como pueblo originario. Este camino nos llevará a conocer a las participantes del canasto y el porqué de su elección para el tejido propuesto. Posteriormente vamos a conocer los lugares en donde se tejó el canasto continuando con una reflexión sobre las metodologías de investigación con pueblos originarios a partir de un recorrido por los presupuestos con los cuales muchas veces se inicia el camino del conocimiento científico. Con esta primicia entraremos en una artesanía de la escucha que desde un enfoque narrativo describirá el método final con el cual se tejó el canasto para finalizar con una sensible y aguda crítica a la escritura académica buscando poner en primer plano la voz de las mujeres indígenas y de las investigadoras en territorio.

3.1.1. *Magütágüchigà*: la historia de los Magütá, la gente del agua, la gente del huito.

Yo soy como este tigre, pero soy un perro, un perro de agua – ¿por qué un perro, Maikü? – porque ellos corren por el monte³² cuando quieren, son libres. Al retomar la lectura en voz alta, Maikürá, nombre que en lengua magütá significa Dulce, se detuvo en silencio ante la página del libro donde estaba la ilustración de Airumaküchi, el tigre de agua. Estos seres que antiguamente habían sido personas tienen su casa debajo de lagos y subsuelos; andan en manadas y se cuenta que mataban espiritualmente a los seres humanos, a los magütá.

A sus ocho años Maikü, que vive en el resguardo indígena o parcialidad territorial, San José del kilómetro 6, cerca de Leticia capital del Amazonas colombiano, y cuyo territorio está alimentado por las aguas del río Tacana³³, recuerda cuando le dieron de comer un pececito vivo: - *era chiquitico* – y agrega – *por eso me gusta tanto nadar* - ¿Cuántos años tenías Maikü? – con sus dedos muestra el número tres, y con complicidad sonrío a su abuela, quien desde que Maikü estaba en el vientre de su hija, la pintaba con huito para hacerla “*sentir, para caminar los pasos de la vida*”.

Esta voz tejida de agua navega y se hila a las raíces de los Lagos de Yahuaracaca, en el resguardo de San Sebastián, cerca de Leticia. Allí cuentan los *buegü* que cuando son pequeños, a sus dos o tres años, les dan de comer un pececito vivo para que puedan aprender a zambullirse y nadar, en las quebradas³⁴ donde se encuentran en las tardes a jugar a ser boa o jaguar. Algunos de ellos también recuerdan cuando fueron *einè* (tinturados), con el zumo de él: el huito o *genipa americana*, extraído del afrecho de una fruta verde que es rallada y exprimida hasta obtener una tinta oscura como el color del vientre de la tierra.

En una de las versiones del relato de origen, *nakümachiga*, del pueblo magütá, se cuenta que uno de sus creadores, Ípi, fue castigado por haber enamorado y tenido relaciones sexuales con la señorita de Umarí, *Tetchi arü Ngu'i*, la mujer de su hermano Yoí; lo enviaron entonces a bajar y rallar esta fruta para pintar a su hijo recién nacido, *Uiyakü*,

³² Se conoce como el lugar de los troncos, la selva. “Conjunto de árboles de varias especies. É a floresta toda” (GRUBER, 1998, pág. 24).

³³ Es uno de los afluentes del río Amazonas.

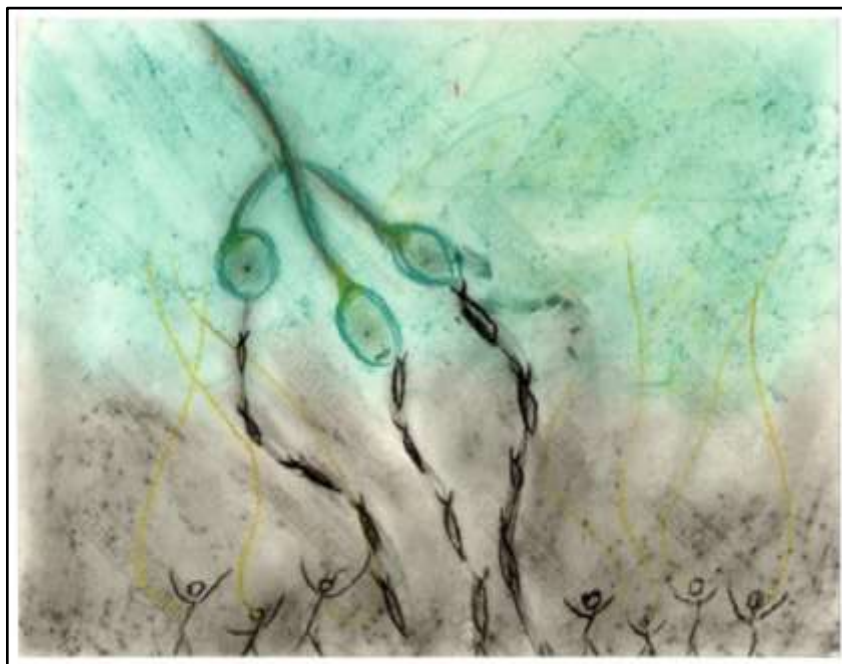
³⁴ Se comprenden como un afluente del río, un paso estrecho donde confluye el agua que viene de un afluente mayor.

en señal de protección y limpieza. Sin embargo, Ípi se ralló a sí mismo, “se ralló el corazón”, y al ser arrojado el afrecho de la fruta, *é chiri gü*, al lago *Éware*³⁵ por *Tetchi*, su cuerpo se convirtió en una subienda de peces sardina, *perü*, y el cedazo donde había recogido el afrecho de la fruta se convirtió en pez escalar.

Más tarde, cuando su hermano regresó al lago a buscarlo, empezó a sacar del agua al pueblo magütá con ayuda de una carnada de yuca dulce amarrada a las tenazas de una hormiga ciega, que colgaba de un hilo de chambira³⁶ que se sostenía a una vara. Luego, le entregó la vara a la señorita de Umarí quien sacó del agua a Ípi, y juntos empezaron a sacar a muchas otras gentes, entre ellos algunos seres en formación, *üünetágü*, quienes enseñarían palabras para seguir viviendo hasta nuestros días:

Las narrativas son vivas porque tienen el arte de dar una continuidad pura. Entonces, uno dice: el niño a través de esa narrativa o canto, ese canto no es sólo para el paso, sino es el paso de la vida, para su vida. Esto cuenta Sandra, abuela de Maikürá: - esa narrativa él lo va a llevar para la vida. Y cuando esa narrativa tiene continuidad es que tú dices: - pues siempre va a estar viva.

Figura 5: *É chiri gü*: la gente nacida del afrecho del huito



³⁵ Éware está formada por tres morfemas: *é* (huito), *wa* (negro), *re* (no tan oscuro).

³⁶ *Astrocaryum chambira* o cumare, *nâi* en lengua magütá. Es una palma de espinas que crece en el Amazonas. Los Magütá generalmente usan su fibra para hacer hilo y tejer mochilas, hamacas, aretes y otros accesorios.

Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Postal sonora 3. *É chiri gū: la gente nacida del afrecho del huito*



Airumaküchi, así como la historia del pez que comen las crianças, hacen parte del palimpsesto de la memoria del pueblo Magütá, habitantes de la triple frontera amazónica: Brasil, Colombia y Perú. Se denominan Magütá³⁷ (gente sacada); esta palabra hace referencia a un verbo que describe el movimiento que se hace con el brazo para sacar del agua a los descendientes de este pueblo, como se narra en su *nachigà*, historia de origen.

El profesor Sergio Ramos del Águila, (*Dawegukü nuegukü*) del clan tigre (*ai*) habitante del resguardo de Nazareth³⁸, ubicado a 15 kilómetros del nordeste de Leticia, menciona que *“Magütá quiere decir es sacado de la quebrada con barandilla a tierra, eso quiere decir; Magu es sacado con anzuelo, de agua a tierra; o sea, la madre de nosotros los pueblos Magüta es los ríos, es la mamá de nosotros, y padre de nosotros es la tierra”* (Sergio Ramos, conversación personal, 2022).

Otras autodenominaciones de este pueblo son *“yunatügü*, gente que se muere o gente mortal” (SANTOS, 2022, pág. 6) y *“dùügü* que significa “los (de) sangre”, “gente” (GOULARD, 1992 en GÓMEZ-PULGARÍN, 2012, pág. 16); esta palabra para los Magütá de Brasil significa “pueblo”³⁹. Estudios recientes realizados por Abel Santos demuestran que los sabios y líderes que actualmente luchan por permanecer en su territorio afirman ser Magütá: “gente pescada de la quebrada Eware, [...] somos descendientes de las primeras personas pescadas por los héroes míticos” (SANTOS, 2022, pág. 7).

³⁷ “El vocablo ticuna-tikuna nada significa para los sabios y la gente Yunatügü Magütagü, porque no está presente en la narración de origen, ni está presente en el léxico de los antepasados, ni está en los ritos de paso, ni está en los quehaceres diarios propios comunitarios, solamente está en los actuales hablantes Magütá colonizados que reconocen la denominación tikuna como la suya” (SANTOS, 2020, pág. 90). Según el profesor Abel, “*ma*” significa acción o movimiento del brazo para lanzar el sacar (del agua), “*gü*”, varios, y “*tá*”, gente.

³⁸ Este resguardo cuenta con una extensión de mil trescientas sesenta y siete hectáreas (1.367 ha) y creado el 12 de abril de 1982.

³⁹ Para más detalles sobre esta denominación ver Santos Angarita (2022).

Es importante destacar como resalta Abel, que la denominación del etnónimo tikuna ha sido utilizada por este pueblo para identificarse hacia afuera, para acceder a los servicios que el Estado debe garantizar; sin embargo, se debe tener en cuenta que la misma exigencia de un etnónimo, en el caso de “Magüta”, puede responder también a una exigencia Estatal/colonial que muchos pueblos indígenas no poseían y que no significaba una preocupación radical para ellos en sus encuentros con otros pueblos o con el mismo Estado.

Los *duŋgü yunatügü Magütá* son aproximadamente 60 mil personas entre los tres países. Su organización social está basada en una característica de parentesco dual en el cual se definen clanes o *nações (cũã)* divididos en mitades exogámicas: con plumas (*apachi*) y sin plumas (*ngechi-i*) (GOULARD *et al.*, 2016), los cuales fueron recibidos desde su narrativa de origen. Este sistema clánico puede comprenderse, a grandes rasgos, como un principio que permite superar el “tabú universal do incesto (LÉVI-STRAUSS, 1976 en GÓMEZ-PULGARÍN, 2020, pág. 60), pero también como un principio de identidad que comparten las personas de un mismo grupo étnico y que están ubicadas en determinadas partes del territorio (GOULARD *et al.*, 2016).

Su constitución del cuerpo, que es fundamental en la existencia de cualquier ser del cosmos independientemente de su naturaleza, comprende cuatro principios vitales a saber: *Pora* (fuerza vital y física), *Maũ* (función vital), *Naẽ* (conocimiento) y *Kua* (saber y conocer sus principios), los cuáles deben ser entregados desde que se llega al mundo. El profesor Sergio Ramos del Águila define estos principios de la siguiente forma:

Por eso es el kuã, primero tiene que conocer. Son conocimientos y saberes, historias lo mío, historia de la tierra, del cielo. Eso lo recibo cuando se relaciona la pareja, mi papá, mi mamá, distanciados. Ese es el kuã, clanes. Ahí sigue quiénes son los parientes. Para no enredar. Porque yo iba a enamorar a mi prima, tampoco. Y saber escoger los clanes. Porque hay clanes que son malos, de malo comportamiento. Eso eran los abuelos, sabían. O sea, la política de ellos era, que no se cambiara del clan: el tigre con la guacamaya, el guacamayo con el tigre, eso era. Porque el clan, cascabel es con los paucara, paucara, cascabel, cascabel, paucara, eso es. De esa forma era la dominación de ellos, porque del clan guacamaya a cascabel, paucara, si encontraba un clan era guerra. Se mataban. Y acababa la familia. Eso era jodido. Ahora es que abusan ya. Esa fue la primera regla para la unión.

El pora. Cuando yo tengo mayores conocimientos ya tengo la potencialidad de hablar, de entender, de hacer las cosas, porque yo sé ya cómo tumbar, cómo hacer, me da la fuerza. Primero es el kuã, porque si no tengo kuã puedo tener pora pero no va a estar muy estable, se me flaquece porá, se va la potencialidad. Yo puedo tener fuerza, fuerza natural no más, eso es otra cosa. Puedo hacer cosas, puedo levantar, ahora para

vocalizar, o para dar una política de palestra, como dice el brasileiro, una asamblea discutida, porque los políticos hablan es de plata, de billones y mientras nosotros hablamos sobre la tierra, la abundancia, la naturaleza. Esa es la parte de la cultura ¿sí?

Ahora mañ. Es la tercera, mañ. Porque ya en la primera me dice que ya tengo que vivir bien, manejar la familia, manejar la comunidad, puede ser un líder, un líder social, político, no torcido, de orientar, de guiar, de dar charlas, ¿sí? Y fuera de eso entra lo que es la parte de la alimentación, mañ, de mantener mi familia, de tener ya la chagra suficiente, de tener mis materiales de pesca, para vivir yo, manejar con la familia y otros. Ese es el mañ. Esa es la vida. Mañ es que usted ya no va a ser loco, ni tonto, ni bruto ni nada, sino que ya eres preparado, como tu llegar a ser, tu recibes tu último estudio de la universidad. (Sergio Ramos, conversación personal, 2022).

Este pueblo se distribuye mayoritariamente en los márgenes del Alto río Amazonas/Solimões. Otras poblaciones habitan el Medio Amazonas cerca de la ciudad de Tefé en la Tierra Indígena Porto Praia de Baixo así como en el contexto urbano de innumerables ciudades amazónicas, en el caso de la ciudad de Manaus donde familias Magütá también habitan en el Parque de las Tribus⁴⁰. Este grupo indígena hace de la historia fundacional del complejo social del Noroeste Amazónico⁴¹ (GÓMEZ-PULGARÍN, 2020).

La lengua Magütá, conocida como “tikuna”, pertenece a la familia Yurí/jurí/tikuna del complejo del noroeste amazónico (CARVALHO 2009; GOULARD & MONTES 2013). Los Yurí son un grupo indígena ya desaparecido. Durante mucho tiempo fue considerada como una lengua aislada; sin embargo, en investigaciones recientes realizadas por Goulard & Montes (2013) a partir de un estudio comparativo se encontraron más semejanzas que diferencias entre la lengua y los rituales de los yurí y los magütá.

Se consideran semi-nómada, en una hipótesis argumentada por Goulard (2009) a partir de la etnohistoria de este pueblo. De acuerdo a investigaciones de Ahué *et al.*, (2002) y Zárate (1988), desde perspectivas etnográficas e históricas analizan la formación de la triple frontera amazónica, un territorio construido culturalmente (SANTOS, 2013),

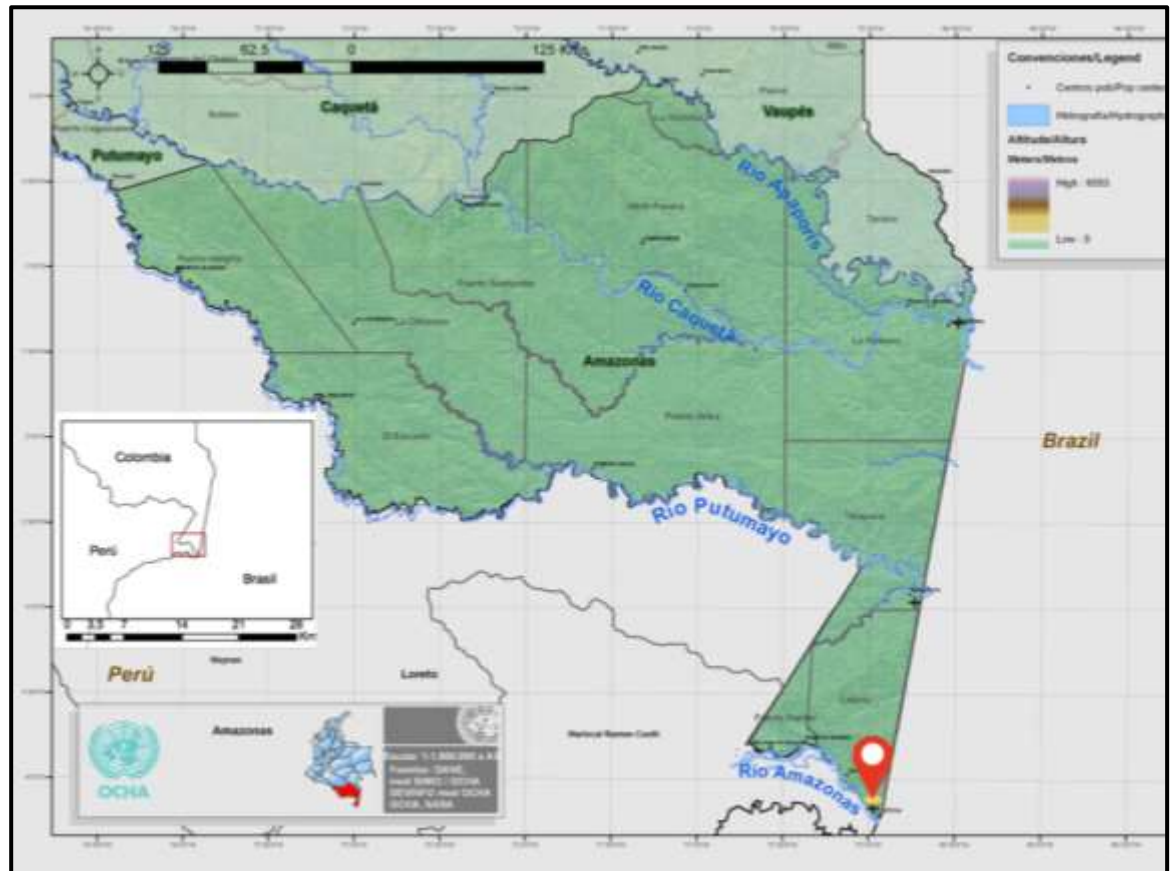
⁴⁰ Este parque está localizado en la calle Rio Purús, 702, del barrio Tarumã, Zona Oeste de Manaus. Allí viven aproximadamente 468 familias en contexto interétnico la mayoría pertenecientes a 24 etnias indígenas entre kokamas; Murui, Tikuna, Sateré Mawé, entre otras. Fue fundado oficialmente el 18 de abril de 2014 (Ramos, 2018, pág. 19) a partir de las retomadas colectivas que las familias organizaron para hacer una reivindicación étnica para la regularización de la posesión de la tierra (Pereira, 2020, pág. 10). De acuerdo a las investigaciones se afirma que los Magütá llegaron a Manaus en el año de 1990 y que para el año 2020 ya eran aproximadamente 480 indígenas distribuidos en 22 barrios (Ibidem, pág.11). En el año 2002 fue fundada la comunidad indígena Wotchimaücü (ACW), localizada en el barrio Cidade de Deus en la periferia de Manaus formada por Magütas llegado de los municipios de Tabatinga, Benjamín Constant y de las aldeas de Umariázú II, Filadélfia, Porto Cordeirinho e Feijoa.

⁴¹ “Entendemos por Noroeste Amazónico el territorio que se extiende del río Negro hasta el pie de los Andes, limitado al sur por el río Amazonas” (GOULARD & MONTES, 2013, pág. 8).

concluyendo que los Magütá han habitado el Medio Amazonas, su territorio original, desde hace aproximadamente dos mil años con presencia continua, haciendo frente, entre otras, a las presiones y luchas que han tenido lugar por el dominio territorial entre España y Portugal que se intensificó a lo largo del siglo XVIII (ZÁRATE, 1988, pág. 3), además del comercio de esclavos, bonanza cauchera, epidemias por el contagio de enfermedades, creación de nuevas aldeas, lo que hace que la presencia actual de este pueblo y su número poblacional, que se estima en 60.000 personas entre los tres países, llame la atención frente a sus estrategias de supervivencia.

El que puedan considerarse actualmente como uno de los pueblos con mayor estabilidad cultural y demográfica, se debe a que lograron aprovechar espacios que ocupaban otras etnias que no lograron mantenerse como los Omagua, Mayorunas, Aparia y Yaguas (ZÁRATE, 1988), debido al impacto que generaron las exploraciones de los españoles y portugueses, así como guerras interétnicas, trayendo consecuencias en el cambio de paisaje geográfico de los Magütá. Esto generó que pasaran de vivir en tierras altas en el interfluvio (zona de tierra firme ubicada entre dos corrientes de agua) a pasar a vivir en tierras bajas rivereñas (RIAÑO, 2003).

Figura 6. Mapa físico del Amazonas colombiano localizando a Leticia, lugar central de la investigación.



Fuente: OCHA - United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 2005.
Modificado por las autoras.

3.1.2. Árboles/Participantes de la investigación

“Cada árbol tiene su importancia. Los árboles forman la floresta.
Y la floresta es la mayor riqueza que dejaremos para nuestros hijos”
O livro das árvores⁴².

Durante la experiencia de tejido de este canasto, un libro que trazó un nuevo camino de búsqueda en la investigación y que nos acompañó a lo largo de las reflexiones, fue *O livro das arvores* de la *Organização geral dos professores ticuna bilíngües*. A partir de esta lectura, Sandra concluyó que al igual que *nañekü* tiene árboles que ocupan un lugar para nacer y dar frutos, también los seres humanos somos árboles, cada uno con un conocimiento, cura, saber, origen e historia diversa, que se revela a través de nuestra textura (voz y rostro), al igual que los árboles con sus cortezas.

Para conocer estos relatos es necesario detenernos y escuchar, aprender a leer lo que está inscrito en la memoria/piel. Para aprender los saberes de *nañekü naë* debemos atender y escuchar las voces de estos árboles vivos. En este sentido ratificamos la proposición de lectura que defendemos en este canasto, en la cual no solo leemos libros, sino que leemos la historia de vida de las personas, quienes también son “libros vivos”, un término que ya viene siendo recurrente entre los pueblos originarios cuando se refieren a las sabedoras y sabedores que conocen los acervos ancestrales de su pueblo.

Si bien los participantes y sus narrativas de vida serán presentados en la segunda parte de este canasto, a lo largo del texto mencionaremos conversaciones, reflexiones y fragmentos compartidos, por lo tanto, presentamos sus fotografías y una breve descripción de quienes son para que la lectora y lector pueda situar sus rostros.

Estos árboles fueron elegidos teniendo en cuenta primero su trayectoria como profesores y cuidadores de *buegü*, así como su conocimiento de las narrativas orales de su pueblo. Muchos de los encuentros se dieron de forma casual, cuando visitaba algún resguardo, o cuando coincidíamos en espacios como la biblioteca pública y nos terminábamos conectando por una canción, palabra o persona en común que nos presentaba. Los detalles de los encuentros serán descritos a lo largo de la etnografía. A partir de la sugerencia, escucha y recomendaciones que los participantes hacían sobre otros narradores que conocían y que sugerían entrevistar, se fue realizando un

⁴² GRUBER, 1998, pág. 92. t.p.

mapeamiento de los maestros y narradores que viven y narran las historias de su pueblo buscando explorar sus biografías y aprendizaje de estas narrativas.

Figura 7: árboles narradores del canasto



Arbolito Maikürá, Dulce María.



Árbol Chaé Sandra Fernández.



Árbol Abuelo Sergio Ramos del Águila.



Árbol Abuela Alba Lucía Cuellar.



Árbol profesora Tejilda Fernández



Árbol Ruth Lorenzo, "la abuelita Maiku"

3.1.3. Lugares centrales de la investigación

Los territorios indígenas, desde la mirada estatal, son reconocidos y legalizados desde la figura de resguardos indígenas (instituciones legales y sociopolíticas) desde la época de la colonia, ratificándose en la Constitución Política de Colombia (CPC) de 1991, donde se empiezan a hacer avances frente a la garantía de derechos territoriales, a la identidad cultural y a la autonomía desde el llamado “ordenamiento territorial” (ECHEVERRY, 2016; HERRERA *et al.*, 2016). En la Constitución se reconoce a los resguardos, conformados por uno o más grupos indígenas, como propiedad colectiva que se maneja como una institución político-administrativa “para el ejercicio del Gobierno Propio, con el fin de materializar el ejercicio de los derechos de la autonomía y la autodeterminación que se configuran como fundamentales de estas poblaciones (CPC, Art. 246; Decreto 2164 de 1995, Art. 21 en CORTES, 2018, pág. 25).

Otro elemento fundamental de los resguardos responde a su autonomía en manejo de recursos naturales, dado que la Constitución reconoce que el concepto cultural de territorio que tienen los pueblos originarios difiere del carácter de espacio geográfico con límites jurídicos que va desde la imposición de parcelas y líneas que definen hasta dónde se puede hacer uso de la tierra autenticada en notarías (ECHEVERRY, 2016). La Constitución menciona que la relación de los pueblos originarios con el territorio garantiza su supervivencia, dado que de él se obtiene básicamente el sustento vital, sin embargo, este concepto de territorio y sentido no solo semántico sino espiritual se me iría revelando cuando lo empezara a caminar, porque solo así, caminando, se puede sentir la materialidad esencial de lo que significa el territorio para los Magütá. Estas reflexiones las retomaré en la segunda parte de este trabajo.

Los resguardos, coincidiendo con la reflexión de Echeverry (2016), la gente los conoce como “comunidad”, la comunidad de San Sebastián, la comunidad de San Pedro, la comunidad del Kilómetro 6; este carácter de comunidad, permite que estas poblaciones accedan a derechos políticos estatales que les permiten tener autoridades propias definidas como cabildos⁴³, los cuales están conformados por un curaca gobernador, vicegobernador, secretario, tesorero, vocal, fiscal, asamblea (miembros de la comunidad) y un consejo de

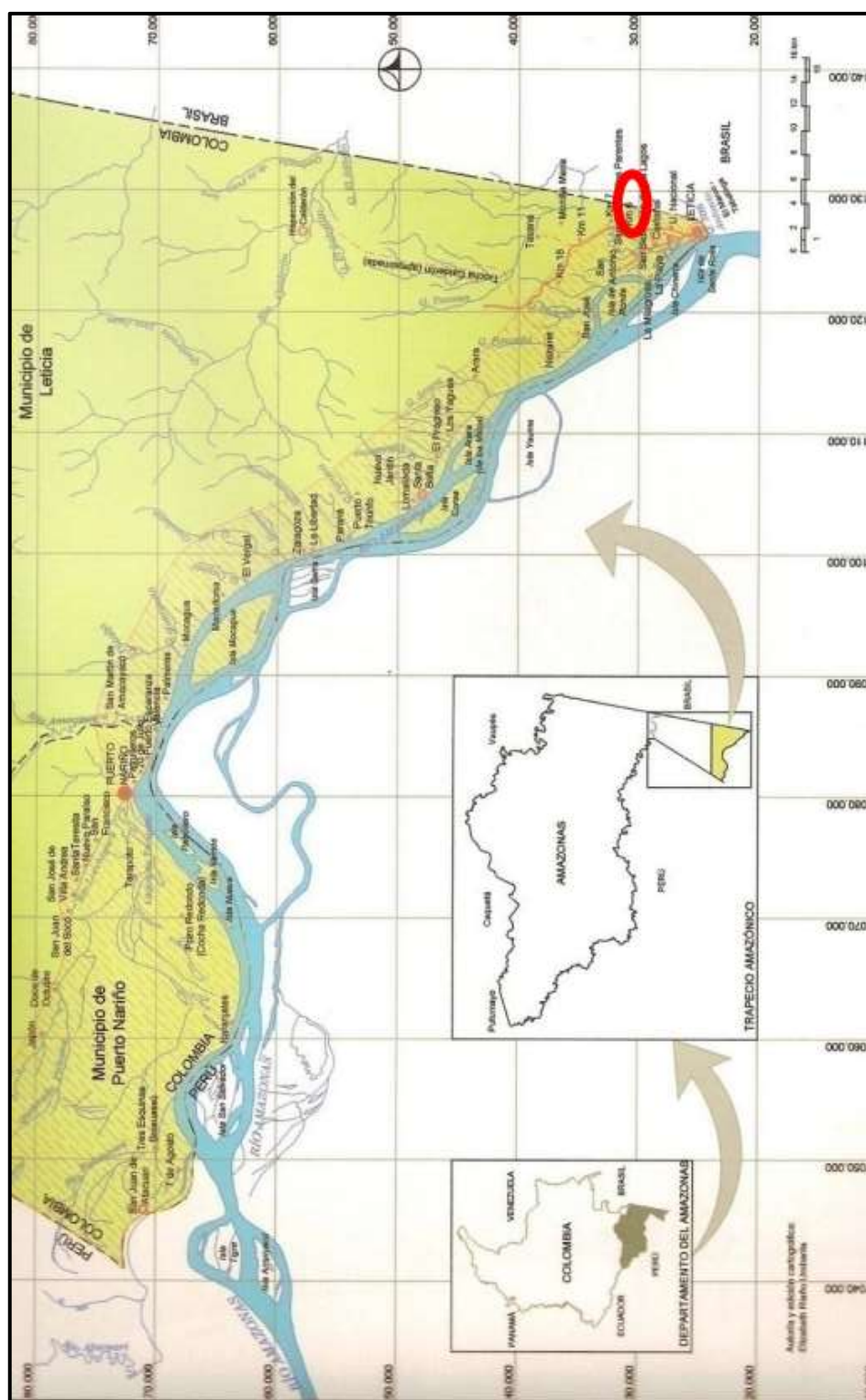
⁴³ “Son una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena elegidos y reconocidos por ésta, con una organización socio política tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad” (COLOMBIA. DECRETO n° 1071 de mayo 26 de 2015, pág. 343).

ancianos quienes son los que toman las decisiones finales de las asambleas. Esta figura de comunidad también les permite recibir recursos económicos y servicios públicos especiales y “las hace objeto de obras de infraestructura y servicios públicos: escuela, puesto de salud, salón comunal, instalaciones deportivas, caminos, puentes, etc.” (Ibidem, pág. 8).

1.1.1. Resguardo San José kilómetro 6.

Este resguardo es uno de los asentamientos más poblados cerca del casco urbano de Leticia. Fue fundado en 1956 por algunas familias que venían de Brasil entre ellas la familia Fernández con la abuela Dominga, mamá de la profesora Sandra (HUÉRFANO, 2010). En el año 1986 se constituye oficialmente como resguardo indígena Ticuna-Huitoto del kilómetro 6 y del kilómetro 11. En este resguardo viven personas de diferentes etnias entre ellas Cocamas, Bora, Ocaína, Miraña, Muinane, Marapi, Andoques, por lo que se considera un resguardo multiétnico; esto tiene una implicación en la distribución del territorio dado que internamente en el resguardo se han creado cinco sectores: Las Palmas, La Unión, Falcones, Coello, Huaniri y Fernández y Nuevo Milenio, un barrio que no hacer parte del resguardo (PLAN DE VIDA INDÍGENA SAN JOSÉ DEL KILÓMETRO 6, 2019).

Figura 8. Ubicación del resguardo o parcialidad San José Km.6.



Fuente: Huérfano, 2010 en Riaño, 2003.

El jardín de Luz Duendes

El Jardín de Luz Duendes es el nombre de la casa de la profesora Sandra. Como ella cuenta: *dentro de mi nañekü naë, hay muchas plantas que como Magütás manejamos. Luz duendes, duende es por el léxico que se utiliza normalmente para el entendimiento, pero en tikuna es nachigü, el espíritu de la noche dentro de nañekü naë, esos seres que te hacen ver cosas imposibles, que cada planta tiene dentro de ella como savia viva del vientre materno, ella es la que le da esa libertad de generar la medicina con la comunicación de nachigü mayor, la curupira más grande, y los nachigü ira son los duendes pequeños de plantas pequeñas que están por fuera de la base de nañekü naë, más de lado de la virtud humana.*

Figura 9: El jardín de Luz duendes, maloquita de Sandra Fernández Sebastián, Km. 6.



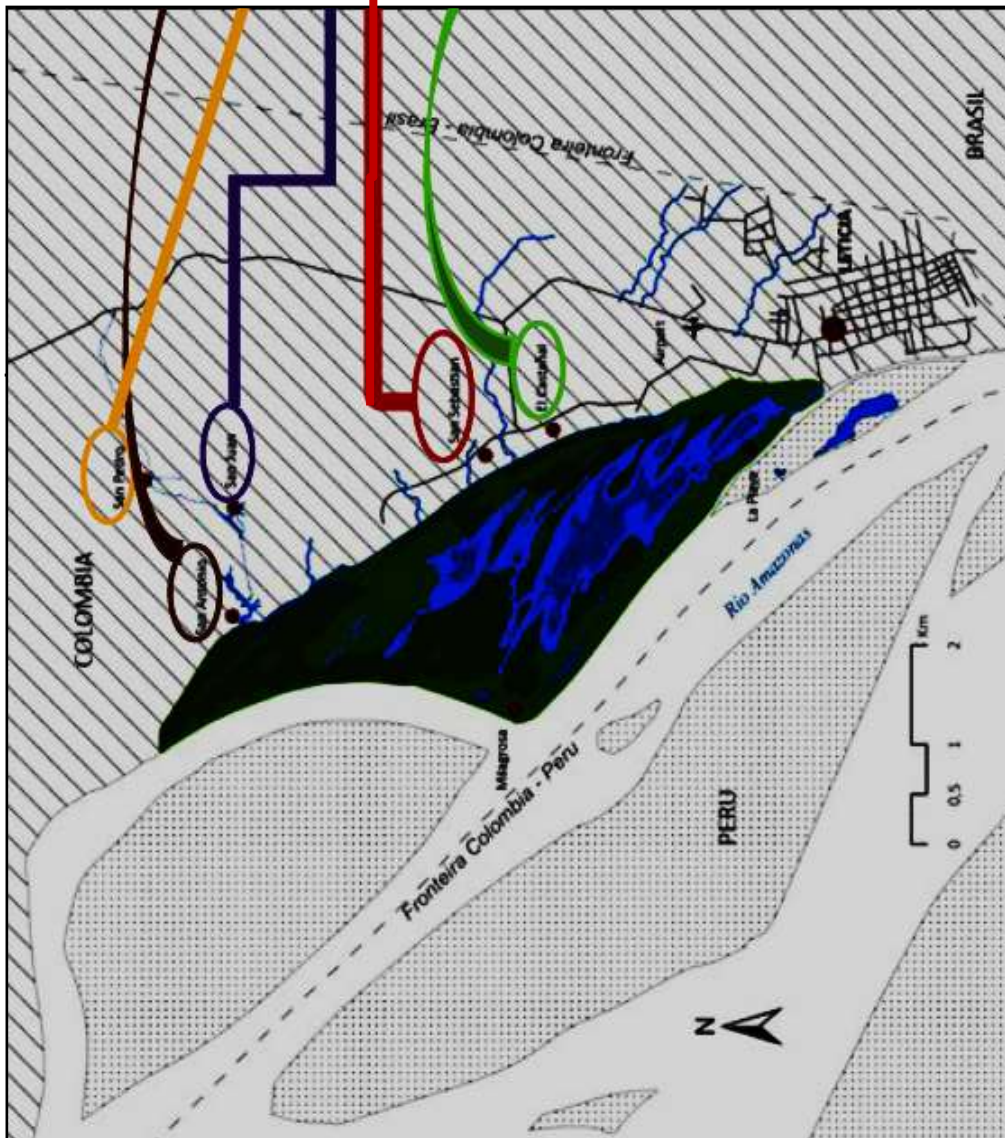
Fuente: *nachire* del canasto, 2022

1.1.2. San Sebastián de los Lagos.

Este resguardo está ubicado en el kilómetro 4.5 en la vía Los Lagos del municipio de Leticia. Fue constituido como resguardo el 27 de julio de 1982 bajo la resolución N°087 del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, con una extensión de 58 hectáreas correspondientes a 9.500 metros. Está ubicado a orillas del lago Yahuaracaca; este sistema - territorio lagunar recibió este nombre porque antiguamente vivían allí los indígenas Yaguas. Esta etnia, que tiene sus territorios en las cabeceras de los afluentes amazónicos al occidente del Trapecio Amazónico ha migrado y comparten territorio actualmente con los Magütá ribereños (AHUÉ *et al.*, 2002, pág. 10). Este sistema lagunar es formado por uno de los brazos principales del río Amazonas, además de otros 21 lagos y se conecta a Leticia por vías terrestre y acuática. Allí habitan siete comunidades que son mayoritariamente Magütá: La Playa, La Milagrosa, Castañal, San Sebastián de los Lagos, San Antonio, San Pedro y San Juan de los Parente (CASSÚ-CAMPS, 2014, pág. 11). “Los Lagos”, como es conocido a nivel local en Leticia, está ubicado en la capital del Amazonas colombiano en el Trapecio Amazónico que comprende un corredor geográfico localizado en el sur del país que se ubica entre el río Putumayo y el río Amazonas siendo fronterizo con Brasil. Además de Leticia también lo constituyen Puerto Nariño y Tarapacá.

Figura 10. Mapa de Leticia, Colombia y del sector de los Lagos de Yahuaracaca.

Los Lagos de Yahuaracaca y alrededores donde se señala el resguardo de San Sebastián



Fuente: Cassú, 2014, pág. 2 en Perdomo, 2019, pág. 23. Modificado por la autora.

Figura 11. “Afuera hay sol. No es más que un sol, pero los seres lo miran y después cantan”
Adaptación de un poema de Alejandra Pizarnik. Abuela Ruth frente a la casa de pensamiento,
maloca, resguardo San Sebastián de los Lagos.



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

3.1.4. De vasos a canastos: (des) encuentros con los métodos de investigación.

Con este apartado busco describir cuáles fueron las elecciones metodológicas que se fueron presentando desde las encrucijadas que el campo reveló, analizando en este camino nuevos paradigmas de investigación con pueblos indígenas desde los testimonios y observación de las participantes y maestros.

Presento los objetivos de la investigación desde las elecciones metodológicas buscando dar un acercamiento inicial a los temas medulares que serán recorridos. Narrar el transcurso de la investigación da cuenta de la importancia de “dejar hablar al campo”, conocer cuáles son esas premisas con las que se piensa la investigación académica y sobre eso analizar nuevas rutas y elecciones para investigaciones que nazcan desde el interés de los pueblos con quienes se camina y se trabaja, dado que muchas veces las preguntas de investigación que planteamos, como fue mi caso, nacen de lo que consideramos es importante para las personas con quienes queremos investigar, y así vamos creando hipótesis y problemas de investigación que muchas veces están alejados de las realidades concretas y materiales en las que viven los habitantes de los territorios indígenas.

En un inicio me había propuesto como objetivo general comprender la relación de las narrativas orales y los saberes ambientales en la formación de lecturas de la primera infancia magütá. Esta elección inicial partía de la observación previa que había tenido durante la experiencia de 2019 cuando trabajé en el resguardo de San Sebastián de los Lagos y que describiré más adelante⁴⁴; allí pude compartir con las maestras que caminaban con las criancas mientras narraban historias, tejían, cantaban o visitaban las casas de las abuelas y abuelos. En este sentido comprendía el saber ambiental como un entramado de conocimiento racional y de conocimiento sensible, como una apuesta para conocer los saberes que las ciencias modernas han ignorado a través de la subyugación de epistemologías formadas desde cosmogonías que piensan la vida y la tela de relaciones entre los seres y el mundo, fuera de esquemas occidentales (LEFF, 2009).

Por otro lado, la relación entre lectura y territorio ya había sido abordada por profesores Magütá en la Amazonía colombiana. En el libro *Bamachigà: historias del Bama* enfatizan que: “narrar el territorio es al mismo tiempo narrarse así mismo (MORÁN *et al.*, 2014, pág. 9). Para ellos la narración asume un significado educacional que no se limita a

⁴⁴ Ver subtópico 2.1. *Chona me chiga*: estoy sonriendo. Encontrando el primer hilo del canasto.

espacios formales, sino que es aprendido por medio de la exploración del ambiente caminando con las abuelas y abuelos.

A partir de estas primeras observaciones y conceptos elaboré un proyecto de investigación con una serie de preguntas que darían cuenta de las búsquedas para lograr el objetivo final. Al regresar a hacer el trabajo de campo presenté el proyecto a los dos resguardos donde inicialmente pensaba hacer la investigación y ellos se mostraron interesados; sin embargo, no fue hasta que me encontré haciendo las entrevistas que percibí que esa linealidad no dejaba muchas veces apertura para lo que la gente realmente quería contar, o mejor, para lo que realmente se necesitaba investigar.

Durante estas reflexiones siempre volvía a leer y pensar en un interesante y necesario artículo publicado por la columnista Xilena Pinedo en la revista peruana Ojo Público titulado “Cambiar el paradigma: el conocimiento científico indígena en la investigación científica” (2021). Allí se presentan diferentes argumentos que resaltan la importancia de apuntar a un nuevo paradigma que inicie por realizar un trabajo colaborativo con los pueblos indígenas, reconociendo a los participantes como coautores, dado que son ellos quienes nos enseñan sobre sus conocimientos además de ser los conocedores ancestrales de los mismos; este nuevo enfoque se conoce como “la descolonización de las estrategias de investigación” (PINEDO, 2021).

En el artículo publicado por esta revista se plantea que esta descolonización implica restaurar los conocimientos y prácticas que fueron arrebatados por la colonización, los cuales deben reconocer que los pueblos indígenas tienen relaciones espirituales con sus territorios, por eso es fundamental para quien investiga conocer con detalle la cosmovisión de cada pueblo y las relaciones comunicativas que establecen con todas las entidades y seres vivos que cohabitan con ellos. La idea central de este enfoque conocido como “investigación basada en la comunidad” es plantear desde el inicio el tema con las comunidades buscando que sea de beneficio para ellos desde los conocimientos que la investigadora tiene y que puede poner el servicio de las necesidades colectivas.

Este enfoque requiere de tiempo, muchas veces de largo tiempo, dado que es preciso ir estableciendo lazos de confianza con la gente: “que permitan comprender cómo las habilidades ofrecidas por ellos [los investigadores científicos] beneficiarán y complementarán las habilidades y la experiencia de los poseedores de conocimientos tradicionales” (PINEDO, 2021); estas relaciones de confianza solo se generan desde el

compartir diario, en las prácticas cotidianas, que en el caso de las abuelas Magütá con quienes compartí en San Sebastián, son ir a la chagra, cultivar la tierra, colaborar con la tostada de fariña⁴⁵, preparar las bebidas como masato, payauarú⁴⁶, ayudar a torcer chambira, entre otras.

Figura 12. Haciendo del árbol un juego



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Este compartir diario, caminando muchas veces con las criancas que acompañan a sus familias a la chagra donde crean juegos con todos los elementos que los rodean, como sube y baja, un juego donde un palo de árbol se atraviesa sobre otro palo para luego subirse a ambos lados y luego subir y bajar (*gangorra* en lengua portuguesa), o el juego de hacer arcos con la fibra de la palma de canangucho (aguajal), me permitieron ir entendiendo cómo los conocimientos se van encontrando en una relación con el ambiente.

Estos acercamientos iniciales son fundamentales para poder pensar juntas proyectos que nacen de necesidades concretas dado que ahora puedo comprender los reclamos que recibí de forma reiterativa en el trabajo de campo, y que vinieron, algunos de ellos de forma muy agresiva, por miembros de los resguardos donde trabajé. Me preguntaban con evidente reproche: - *¿qué ha hecho la universidad por los pueblos indígenas?, ¿qué han hecho los académicos que vienen acá a recoger información y luego se van? Nosotros seguimos en la misma situación y ustedes van y se ganan premios o tienen súper salarios con nuestro conocimiento.*

Fue muy difícil sentir en mis costillas una queja que respondía a un histórico de prácticas de investigación que se han realizado con pueblos indígenas, y que hasta hace pocos años han empezado a replantear un urgente cambiando de paradigma, sabiendo y celebrando que cada día hay más indígenas que están escribiendo e investigando sobre su

⁴⁵ Es una harina obtenida de la yuca amarga, “brava”. Es el alimento base muchos pueblos amazónicos. Su preparación lleva un largo proceso y es un trabajo esencial de las mujeres Magütá en sus chagras.

⁴⁶ “Bebida fermentada con bajo contenido de alcohol, preparada con harina de yuca. Algunos lo llaman masato de yuca (MORÁN et al., 2014, pág. 135).

propio conocimiento y saberes⁴⁷, para que no sean otros los que hablen por ellos, reafirmando que “Nada para nosotros, sin nosotros”, como resalta el título de la Década internacional de las lenguas indígenas, que tiene como coordinadora de uno de los grupos de trabajo a la profesora doctora Altaci Rubim Kokama de Brasil.

Ahora que regreso a pensar en las elecciones que se fueron dando en el trabajo de campo, despertó la necesidad de pensar en la médula de la investigación y en las formulaciones del problema que de alguna forma elaboré inicialmente sola, lejos del resguardo donde habían surgido las preguntas y posibles fundamentaciones teóricas nacidas desde mi perspectiva, pero nunca llevadas a diálogo con los habitantes del resguardo:

Los estudios científicos publicados en revistas indexadas parten de las interrogantes que se plantea el o la investigadora y que, luego, comprueba a través del uso de una metodología [...] “Siempre vamos y hacemos todos los planteamientos desde nuestra perspectiva, desde nuestro contexto y desde nuestra necesidad” (PINEDO, 2021).

Abordo esta reflexión por dos motivos. Primero, porque recuerdo una conversación que tuve alguna vez con un profesor sobre el objetivo de la investigación. Le decía que me parecía que había decidido trabajar con muchas categorías y que eso me estaba generando una confusión muy grande porque eran muchas combinaciones de análisis que debía aplicar sobre los Magütá de quienes hasta ahora estaba empezando a conocer a partir de las lecturas etnográficas, pero sobre todo en la participación diaria.

Él me respondió que los Magütá no eran una categoría, es decir, que ya estaba implícito, lo cual me daba a entender que debía leer todo el arsenal teórico de las categorías y aplicarlo sobre los Magütá aunque esto no hiciera ningún sentido para ellos, pero ¿estaba implícito?, ¿cómo iba a estarlo si yo no soy Magütá, ni crecí nutrida por su cosmovisión y prácticas de formación y constitución corporal?, hasta ahora estaba empezando a aproximarme, a comprender la complejidad de sus relaciones sociales en contextos cercanos al casco urbano de Leticia. Esta fue una de las observaciones permanentes de Sandra: - *estás hasta ahora aprendiendo a encontrarte con tu infancia, con ese primer despertar de ser una niña Magütá*. En conclusión, no tenía cómo aplicar las tres categorías

⁴⁷ Para profundizar en estas perspectivas de investigación recomiendo la lectura de: ALMENDRA, 2012; BARRETO, 2021; CAYÓN, 2013; DOLLIS, 2017; RUBIM, 2016; MAIA, 2018; SANTOS, 2010; 2013; 2014; 2022; COLEÇÃO NIRN, NARRADORES INDÍGENAS DO RIO NEGRO.

que habían sido definidas desde un escritorio lejos del monte, el río y la conversación diaria con las paisanas.

Segundo, porque esto me lleva a una breve reflexión sobre el conocimiento tradicional y el conocimiento científico, esos dos saberes que también han sido divididos por el pensamiento occidental, el mismo que ha dividido la cultura de la naturaleza y los saberes y conocimientos en cajas y compartimientos, como si la vida no fuera un entramado donde todo está tejido a partir de un mismo hilo y donde no podemos pensar sin respirar, por lo tanto, filosofía y ciencias naturales son parte del mismo latido biológico.

En su libro *Antropología e/como educação*, Tim Ingold (2018) trae una reflexión frente a los llamados conocimientos tradicionales: “las propias personas, aunque se reconozca que ellas saben, no se espera que ellas sepan que saben” (pág. 33, t.p.). El autor menciona que los científicos han empezado a reconocer las formas de vida y subsistencia de pueblos que durante generaciones han vivido de la tierra y no han precisado masivamente de la educación escolar, sino que reconocen, leen, recorren con precisión sus lugares de vida y ambiente desde el caminar generacional.

Por lo tanto, Ingold (2018) apunta que el conocimiento tradicional ha sido un artefacto de la razón científica dado que esta última se vio trascendida por la primera, entonces trae estos conocimientos “tradicionales” para que sean explicados desde la ciencia moderna, “para reeducarlos en su propio conocimiento, para explicarlos de vuelta en términos formales” (pág. 33, t.p.), desde las categorías y razón empírica y demostrar así que estos conocimientos pueden ser instrumentos de la razón y así “liberarlos de los grilletes del pasado”. (Ibidem, t.p.).

Este punto me parece clave porque reeducarnos sobre conocimientos es los que debemos hacer quienes llegamos a investigar con las paisanas y paisanos. En los primeros contactos con los Magütá la necesidad de pensar desde los términos, conceptos y objetos con los que la gente describe y realiza sus actividades cotidianas se volvió una necesidad urgente. Por ejemplo, antes de iniciar el trabajo de campo, una noche estuve conversando con el hijo de una de las líderes del resguardo de San Sebastián de los Lagos. Las preguntas de investigación estaban incipientes y no había todavía una ruta de cómo preguntar ni por dónde empezar a pensar. En algún momento le dije: - siento que tengo el vaso vacío - confesando de alguna manera que mis ideas sobre la lectura no lograban ampliarse más allá de mi experiencia con los libros. Él guardó silencio y después me dijo: -

aquí tienes que hablar con las palabras de los paisanos, con las palabras de los abuelos para que te entiendan, aquí tienes que pensar es que tu canasto está vacío, porque aquí las cosas se llevan en canasto, no en un vaso, ahora todo esto que cuentas está en fermentación.

Sin embargo, mi insistencia en seguir pensando en vasos y no en canastos, en preguntas estructuradas y no en conversaciones siguiendo la espalda y los pasos de otros, me llevaron a diseñar una entrevista semiestructurada que reunía más de treinta preguntas agrupadas en seis grandes temáticas que, confiaba, me darían una respuesta a los objetivos que buscaba: 1) biografía lectora de los profesores y líderes; 2) relatos orales y lengua materna 3) concepciones sobre el término lector 4) prácticas de lectura y narración de historias 5) relatos orales y saberes ambientales 6) conocimiento sobre el sentido de ser criança y su proceso educativo.

Estas preguntas estaban orientadas con mayor énfasis al primer objetivo de la investigación que sería caracterizar los saberes ambientales inscritos en las narrativas orales. Para poder lograr esta caracterización me propuse en un inicio escuchar a las maestras, narradores, cuidadores que compartían con las crianças buscando conocer su historia de vida, y el encuentro que ellos habían tenido con las narrativas, orientando preguntas al conocimiento de su territorio.

El segundo objetivo de la investigación buscaba describir los lugares de las narrativas orales en los contextos de educación infantil, a partir de la observación de los maestros y cuidadores en su interacción con las crianças, en dos espacios que consideraba serían claves para saber si había o no una circulación activa de esas narrativas. El primer lugar sería en el Centro de Desarrollo Infantil – CDI – Eware ubicado en el resguardo de San Sebastián de los Lagos.

La segunda observación se haría en algunos hogares del resguardo de San Pedro de los Lagos, otro resguardo ubicado cerca al kilómetro 7.5 de la carretera Leticia – Tarapacá, donde habitaran crianças de primera infancia buscando analizar los lugares de las narrativas orales en el contexto familiar y la relación con su territorio. Para lograrlo me propuse usar la observación participante, una de las técnicas de la etnografía, dado que a partir de allí la fuente de los datos son las situaciones naturales. Esa observación “se lleva a cabo en los contextos donde tienen lugar y sigue de forma detallada los acontecimientos de la vida diaria” (GALEANO, 2018, p. 52). Esto me permitiría identificar, a través del diario

de campo y de una ficha de observación participante, las narrativas y las estrategias pedagógicas que las maestras utilizaban para contar. De la misma forma, la convivencia permanente con las familias me permitiría identificar la relación existente o no de la narrativa en la cultura familiar.

Este sentido educativo de la etnografía motivó la propuesta teórico-metodológica en cuanto reconoce que podemos conocer el mundo porque hacemos parte de él (INGOLD, 2018, pág. 86). Poder conocer el mundo es posible gracias a la materialidad del cuerpo y a la construcción de persona que se ha recibido desde la cuna de palabras en la que se fue nutrido. Como será presentado más adelante, entre los Magütá, así como para muchos otros pueblos originarios, especialmente del Amazonas, la constitución del ser es fundamental para la socialización de la lengua, para comprender las representaciones sociales sobre la persona, sus etapas de vida y, en consecuencia, poder entender los significados de sus prácticas de crianza (COHN, 2019; PIMENTEL DA SILVA, 2021; REMORINI, 2013).

La etnografía, como bien destacan Vich & Zavala (2014) propone un camino valioso para las investigaciones sobre la oralidad, dado que a partir de ella que se puede producir un conocimiento desde la experiencia directa que el investigador vivencia (pág. 11). Así mismo, la etnografía, al estudiar los modos de vida de diferentes culturas en el mundo, permite acercarse a aspectos de la vida de las crianças, de su desarrollo y de las prácticas de crianza, que no serían fácilmente alcanzados desde otros abordajes (REMORINI, 2013). Este tipo de estudio permite comprender que los sentidos que les son asignados a la infancia, así como sus experiencias en consecuencia con las trayectorias que éstas siguen, son resultado de un entramado de relaciones que varían desde el contexto cultural en que cada uno se desarrolla (Ibidem).

El tercer objetivo que se mantuvo en el canasto final y que buscó analizar los procesos de aprendizaje en la formación de lecturas en la primera infancia, se lograría a través de un procedimiento conocido como Ruedas de Conversación Dialógicas – RDC- desarrollado por la investigadora social Erlandia Pereira (2021) de la UFU, *Universidade Federal de Uberlândia* de Brasil. Las ruedas se basan en la experiencia de los círculos de cultura de Paulo Freire (1984a), en los cuales el diálogo y el contexto son elementos que interactúan para la reflexión de lo que él llama “la lectura de mundo”.

Las ruedas serían creadas en forma conjunta con las crianças, desde sus motivaciones en diálogo con las observaciones de la investigadora, buscando generar espacios de encuentro para analizar la experiencia de lectura a partir de la perspectiva de los participantes, en este sentido: “em vez de pesquisar a criança, com o intuito de melhor conhecê-la, o objetivo passa a ser pesquisar com a criança as experiências sociais e culturais que ela compartilha com as outras pessoas de seu ambiente” (SOUZA E CASTRO, 2008, p. 53 en BUSS-SIMÃO, 2014, p. 6). Las ruedas serían mediadas junto a las narradoras, profesoras y miembros de las familias que hablaran la lengua materna y que conocieran las narraciones caminadas con las crianças.

Las ruedas tendrían como recursos generadores, es decir, recursos para buscar conversación, ilustraciones bibliográficas y materiales de su entorno que referenciaran las observaciones prácticas caminadas junto a las crianças, teniendo en cuenta las investigaciones que Jussara Gruber (2003) desarrolló junto al pueblo Magütá en el Alto Solimões, donde concluyó que el arte de este pueblo, en todas sus manifestaciones, ha representado un instrumento de resistencia étnica y de expresión de su identidad (pág. 8).

Con este diseño metodológico inicié el trabajo de campo desarrollado en el segundo semestre de 2022, que tuvo una duración de nueve meses. Si bien tenía todo planificado para realizarlo en semanas y número de encuentros específicos, fue aquí cuando hubo un cambio radical frente a la elección del lugar para desarrollar la investigación, así como al enfoque que entraría en fermentación.

3.1.5. Artesanía de la escucha: tejiendo un canasto colaborativo de investigación.

*Voy cerniendo.
Se mastica
Se cierce en el pechì⁴⁸*

Tienes que llegar a preguntar a la gente como se habla aquí.

Chaé, Sandra Fernández.

El giro en el tejido del canasto de investigación se dio en el reencuentro que tuve con Sandra a finales de julio de 2022. Sin bien más adelante detallaré cómo nos

⁴⁸ Es un paneiro (canasto) para “cargar productos de abastecimiento en el hogar” (AHUÉ *et al.*, 2002, pág. 51).

conocimos⁴⁹ y los caminos que se fueron abriendo a partir de ese agendamiento cósmico, poder conocer cuál fue el método final con el cual se tejió el canasto empieza una vez más por las agudas y reflexivas reflexiones que Sandra ha traído desde el primer día que nos conocimos y que han llevado a replantear mis incipientes certezas académicas, que en este punto están cada vez más en cuestión.

El día que llegué a su casa inició una conversación que duraría aproximadamente una semana, con intervalos para dormir y cocinar, pero donde esencialmente me abriría los sentidos para empezar un proceso de aprendizaje sobre la escucha. En ningún momento toqué las más de cuarenta preguntas que llevaba, aunque el papel eventualmente me llamaba porque no quería se me escapara nada. Le expliqué a Sandra detalladamente la investigación que venía a hacer y las implicaciones éticas del mismo, preguntándole si podía grabar, a lo que respondió que no tenía ningún problema.

Desde ese día, la *peixixinha* (sobrenombre creado a partir del diminutivo de la palabra *peixinho* que traduce pecesito en lengua portuguesa), nombre que acabo de darle a la grabadora que nos acompañó durante los siguientes nueve meses en que empezamos a tejer nuestra amistad, nunca faltó en nuestras conversaciones. Recibió el nombre de *peixixinha*, porque siempre viajó en la entraña de una cartuchera de tela en forma de pez jaraquí.

Nombrar los objetos que me acompañaron en el trabajo de campo: el morral, las agendas, la maravillosa bicicleta que me transportó durante estos meses, “todos esos instrumentos que vuelven visibles, que vinculan, que construyen intimidad con el conocimiento, que hacen emerger semejanzas y diferencias, trayectorias y hábitos” (DESPRET, 2022, pág. 39), fue una sugerencia de Sandra; me dijo que lo hiciera jugando, así como hacen algunas crianças, que van creando nuevos objetos desde lo que han escuchado de forma natural.

⁴⁹ En el subtópico 2.2. Bejucos tejedores de canastos: las narrativas vienen del mismo árbol, describo el encuentro con Sandra.

Figura 13: Flutchis el perro escribiente con la peixixinha. Como le escuché decir a Jorge, un estudiante de la maestría en estudios amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, en una noche de conversación en la casa hija, la maloca de la universidad: “estas libretas son mis chagras y en ellas voy sembrando semillas, y lo que ustedes dicen también está siendo sembrado aquí”.



Fuente: *nachire del canasto*, 2022.

Mientras conversábamos yo empecé a preguntarle sobre las canciones que ella conocía para la primera infancia y que había aprendido en su trabajo como profesora:

— *Para llegar a esa verdad y eso es lo que estamos haciendo, refrescar la mente, para después oxigenarla después con cosas que van quedando en el cernidor del día. Por eso dice nada es bueno planificar cuando estamos así entre indios; y las cosas dan en el momento que es, o sea, van dando, van reconstruyendo así, si usted está en la cocina, si estamos en la cocina allá también salen charlas. Entonces también, pero tejidamente en ese mismo pensamiento, cada espacio está hecho para todo. O sea, todo es así. Porque si tú llegas y cuadriculada y vas: tin, tin, tin, con esa señora, la grabadora, que no sé qué, tu atemorizas a esa persona también, la intimidas también, ¿sí?, porque no está acostumbrado a que, y que ahí esa cosa así, son detalles [risas]. Sí, entonces también bloquea, eso. Si entonces por eso uno llega así pura, desarmada, así llega. Todos los espacios están desarmados. Ninguno te dice si tu vienes aquí te va a pasar eso. Ningún espacio. Nada. Sí es eso.*

—Profe, ¿se sintió intimidada con la grabadora?

—No, te digo, son mensajes que me llegan sí, para tu bienestar, sí, recíbelo con amor, es para eso, para tu bienestar, te estoy previniendo. O sea, yo no te digo: - te voy a decir eso - no, va saliendo así, ya, porque puedes ir donde una abuelita o algo si es, una abuelita, no. Uno llega y tranquila, va buscando conversa hasta que uno teje, ¿sí? Comienza ya la charla. No es llegar con un cuadro que deja más chino al abuelo. Cuando la abuela hable escúchala hasta el final, no la interrumpas ni le preguntes nada.

Esa escucha que Sandra mencionó fue una de las primeras enseñanzas que me hizo frenar el afán con el que llegué a campo. En los siguientes nueve meses, al negarme a aprender a ir con calma y paciencia, el mismo camino se fue enredando y trayendo una serie de accidentes, enfermedades y cansancio que me seguía intentando enseñar, ahora no por las buenas, que debía ir lento, sin afanes, como ya me había contado Sandra sobre sus experiencias acompañando a otras estudiantes que habían llegado a hacer trabajos de investigación con ella: *aquí llegan afanadas y yo las freno. Yo les digo: – aquí toca con tranquilidad, sentarse, bañarse, secarse bien, ahí sí siéntate, piensa, puede pasar un día, dos días, tres días, y cuando usted menos piensa ¡fiu! Y echarse un súper baño de plantas como que te abran ese campo astral.*

Conmigo no fue la excepción⁵⁰.

1.1.3. De Popera a Òrè.

Como busco relatar más adelante, el cuerpo es el principio para el aprendizaje de las narrativas orales, éste debe estar preparado para recibir las fuerzas de las *nachigàs* que le serán sopladadas para que se unan a los *tú* de cada ser. Estos hilos se aprenden a escuchar, a interpretar, por lo tanto, el sentido de la escucha, que es justamente un sentir donde no solo se requiere el oído sino la atención, es fundamental para que las narrativas puedan sedimentarse en el cuerpo.

Durante las conversaciones con Sandra ella siempre repetía la palabra òrè cuando entrábamos en conversaciones sobre la narración. Cuando pronunciaba el òrè, llevaba la mano izquierda a su oído derecho y hacía la forma de un *iburi*, la trompeta o bocina que

⁵⁰ Ver subtópico 2.5. “Estar siempre en la inocencia de la búsqueda”: apuntes sobre una metodología ritual de iniciación a la investigación con criancas.

está presente en la fiesta de la *Worekü*⁵¹, y con la mano derecha hacía el movimiento de ir sacando hilos del *iburi*, como si la oreja hablara desde lo que había escuchado.

Entre las artes verbales de los Magütá había leído sobre esta palabra que tenía sentidos polisémicos que iban desde narrativa mítica, historias antiguas, y, según Goulard, también servía para clasificar las historias bíblicas (GOULARD, 2012 en MATAREZIO FILHO, 2021). Otras definiciones mencionan que es lo emitido oralmente y hace referencia a “anécdotas y cuentos cortos [...] relatos que no tienen el valor simbólico de los mitos (GOULARD *et al.*, 2016, pág. 29). Luego supe por Gómez-Pulgarín (2020) que los Magütá de Macedonia en la ribera Amazónica colombiana la asociaban a la oralidad y a los relatos mitológicos, pero también servía para distinguir actos comunicativos de la vida cotidiana y del espacio ritual (pág. 36).

Seguí preguntando a otros narradores por el significado de esta palabra. El profesor Sergio Ramos del Águila me dijo:

Òrè es palabras, vamos a escuchar las palabras de lo sucedido “òréchiga”, lo pasado. Por lo menos ahora, por allá llaman por altavoz y habla el curaca, entonces la gente dice: - vamos a escuchar “òrè”, o vamos a escuchar palabra de qué van a hablar, qué palabra van, sobre qué van a hablar, ese es el òrè.

“Tchiga” es el exacto. Òrechiga. U otra interpretación òréchiga es chisme; ahí tiene dos sentidos. “Òrè” también puede ser noticia, y ahora cuando señalativo, “orewiichi”, muy hablador, muy chismoso [risas], cosas señalativas. (Sergio Ramos del Águila, conversación personal, 2022).

Esta definición del profesor Sergio también la conecté con la conversación que tuve con Abel Santos a finales del 2022:

Claro que, òrè, es así rápidamente, uno diría òrè, cualquier conversación, cualquier palabra, o cualquier noticia: - ah, es una òrè. Pero ahora con algunos los profundizan un poquito más podría ser un mensaje problemático, o un mensaje de consejo. Entonces òrè, nada tiene que ver con déa; òrè entonces es como, cómo diría, noticia, esa es òrè, puede ser un chisme, puede ser mentira o puede ser verdad.

Entonces òrè como que encerraría cierto tipo conversaciones o de conversa o de noticia, pero si yo quiero utilizar la palabra òrè para más

⁵¹ La fiesta de ~~Yuu~~*uechiga* en lengua Magütá de Colombia, *Worekü* (lengua Magutá de Brasil), *Festa da moça nova* en portugués o más conocida, y mal llamada, fiesta de la pelazón, es el ritual que se realiza a las niñas que están en la pubertad cuando han recibido su primera menstruación, *mautaya*. Ahí son guardadas durante un tiempo que puede variar de seis meses a un año, para recibir, entre otros, palabra de consejo *ukuẽ*, aprender a tejer mochilas, recitar cantos *wiyae* (SANTOS, 2013).

grande también funciona. Por ejemplo, esto actualmente se utiliza más para evangelizar, por ejemplo “òrè de chuchi”, es chucho, dicen para decir palabra de Jesús. Yo he escuchado, personalmente en mi experiencia, de ese òrè, es como descarte que voy donde esté y hablo de usted puede ser bien o puede ser mal de usted. Òré gué, te estoy regañando. Tendría ese tin de significado, pero se puede utilizar para cosas como consejo. (Abel Santos, conversación personal, 2022).

La palabra òrè me seguía creciendo cada vez en más preguntas; en este momento al escribir sobre ella sé que todavía no he llegado a su profundidad, porque las palabras, así como las lenguas son dinámicas, están vivas y no estáticas, y el recorrido que muestran las conversaciones del profesor Sergio y de Abel permiten entrever eso. El uso que se ha empezado a dar al òrè en los contextos religiosos haciendo referencia a la palabra de dios, responde a lo que Goulard (2009) llamó la “influencia de los movimientos proféticos” que tienen una presencia reinante actualmente en los resguardos y que ha silenciado, desde la invasión hasta ahora, las palabras con las que se nombran otras múltiples formas de ver el mundo.

Como nos cuenta Matarezio Filho (2015) citando a Goulard (2012), òrè podría traducirse como “una palabra” que para este autor es la palabra propia de la oralidad “la de los relatos mitológicos, y al mismo tiempo la del papel popera, de lo escrito en relación a lo contenido en la Biblia y en su traducción a la lengua tikuna” (pág. 26-27).

Aunque òrè apunta desde estas miradas a la “palabra propia de la oralidad”, la palabra de los ancestros, Sandra la relaciona con el escuchar. Pero ¿qué es lo que se escucha? ¿Cuál es la relación entre oralidad y escucha?

La oralidad pura tú lo sientes las palabras en tu cuerpo, en tu todo. Por eso te decía uno es letra, es oralidad, es todo. Popera: papel. El papel es como la lengua, este es el papel que escribe todo para afuera, la lengua es como ese va y ven que va y viene, que hace fluir las letras en el cuerpo de uno, como eso. Y te lo estoy brindando porque estás estudiando literatura. Toda esa amalgama de la palabra. Y todas las letras son igualitas, perfectas. Las palabras vienen en desorden, ordénalas, pero a una manera que de gusto leerla, no ver letras todas así, sin colores, sin nada, qué es esa locura. Qué si alguien lo va a leer viaje a ese espacio, lo sienta en su cuerpo, que el lector sea el protagonista, que sienta que hace parte de ese canasto.

Como detallaré más adelante, la búsqueda inicial de este canasto inició por la pregunta sobre los textos y narraciones que les eran contando a los *buegü*. Por un lado,

tenía una inclinación a conocer cuáles eran los libros y materiales bibliográficos con los que trabajaban las agentes educativas y por el otro lado deseaba conocer cuáles eran los acervos que contaban y narraban. Sin embargo, este presupuesto de ir tras las huellas de los acervos como textos individuales, desconectados y descontextualizados de sus realidades materiales y prácticas de narración, fue lo que permitió cambiar el enfoque para centrarse sobre todo en quienes narran y cómo narran.

Esta observación ya había sido detallada por Hugo Camacho cuando se realizó la compilación de narraciones del libro *Mágutà la gente pescada por Ýoi*; en la introducción menciona que entre las dificultades y consecuencias de escribir las narrativas orales *magütà* recopiladas mayoritariamente en encuentros colectivos es que transformar un sistema de pensamiento oral en el cual las narraciones son contadas en contextos rituales, despojan de su ciclicidad y contexto el valor cultural de estas narraciones (CAMACHO, 1995, pág. 8).

Con el mismo desafío se encontró Eder (2007) en su investigación entre los Navajo, cuando inició su búsqueda del conocimiento basado en los textos escritos de las narrativas Navajo, dado que había varias publicaciones y compilaciones, por lo tanto, asumió que estas serían accesibles a cualquier persona que quisiera usarlas, como es frecuente en las narraciones que se cuentan en occidente donde no hay restricciones a tiempos, horas y fechas para contarlas (pág. 4). Sin embargo, como ella misma relata:

Es probable que a los anglosajones que han perdido el contacto con una tradición oral les resulte difícil comprender que las versiones escritas de un texto dificultan el seguimiento de las normas rituales, que son una parte importante de muchas tradiciones orales (EDER, 2007, pág. 4).

Esta misma realidad se encuentra entre los *Magütà* y solo se me fue revelando a partir del encuentro con las narradoras que siempre tenían una disposición a narrar sobre cuándo, por qué se cuenta y cómo se cuenta, cómo soplan esos hilos, porque en la forma de soplarlos, de contarlos es que el *nachigà* viaja a través de los muñecos, los cantos, los bailes, el tejido, los grafismos, desde los rituales. Por lo tanto, inicié una escucha atenta de sus historias de vida que generaba un tejido de voces: cuando empezaban a contar había un hilo que salía de su voz y se tejía en mí (quien escuchaba); esto implicaba dejar que el hilo de quien habla entre y teja en quien escucha, creando así una nueva puntada que se da en el devenir de la conversación.

Sobre la escucha en las historias de vida, ya Alfredo Molano (1998) había tejido una reflexión bellísima y cada vez más necesaria sobre el olvidado arte de escuchar, tan necesario en tiempos de imposición de ideologías y narrativas hegemónicas:

La historia de vida le permite a uno oír. No le permite, le debería permitir o lo debería a uno obligar a oír; es por lo tanto un momento de gran creatividad porque está entrando algo nuevo en uno. Si uno lo permite, hay algo nuevo que está entrando y que después debe dársele salida en el momento de elaboración de la historia (pág. 2).

Sobre esta primicia se fue tejiendo la urdimbre de la artesanía de la escucha, el *òré* que terminó siendo el método central de este canasto.

Figura 14. La artesanía de la escucha



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Esta fotografía tomada durante la conversación con el *nueteru* (profesor) Sergio Ramos resume el sentido de la artesanía de la escucha. En la esquina derecha está Carmelita, la esposa del profesor Sergio, torciendo el hilo de la chambira, una de las

prácticas de producción cultural⁵² centrales de las mujeres Magütá. Si bien etimológicamente la palabra artesanía remite a la técnica que elabora objetos con la mano, propongo que la escucha puede ser una artesanía porque implica atención y una relación entre cabeza y mano que es aprendida, en el caso de los Magütá, a través de la observación práctica. Aprender a tejer, por ejemplo, es algo que muchas de las participantes aprendieron observando y escuchando lo que les era contando sobre la historia del tejido, por lo tanto, esta atención propone una forma de aprendizaje que no desconecta al cuerpo del aprendizaje y el conocimiento.

Muchas de las conversaciones con cada participante de este canasto duraron entre tres a cuatro días, algunas con más de ocho horas de grabación donde algunas participantes permanentemente me preguntaban sobre fragmentos, hechos y pasajes de la narración que me habían contado: - “¿me estás entendiendo?”, era la frase recurrente que Chaé me dirigía y la cual buscaba probar mi escucha: “òrè mea ma déa gũ”, “escucha muy bien cuando se habla. Para que después no digas palabra que no se dijo”.

Si bien seguí manteniendo la grabadora presente después de haber informado sobre el término de consentimiento libre y esclarecido (TCLE), las participantes llevaban la conversación hacia sus experiencias de narración con los *buegü*. Hubo preguntas iniciales que se mantuvieron del esquema inicial con el que llegué a campo, por ejemplo: ¿cómo habían aprendido las narraciones en su infancia?, ¿quién se las contaba?, ¿cuál era el concepto de infancia, lectura y lector?, ¿por qué narrar en la primera infancia?, ¿qué significaba el territorio?, entre otras. Estas preguntas, como se podrá ver en el tercer capítulo de este canasto, orientan una parte de la elaboración de las narrativas de vida de las participantes.

La elección de una escritura narrativa que caminó hacia la escucha legítima e íntegra de las voces de los participantes, una vez más tuvo un giro a partir del camino compartido con Sandra, dado que nuestra relación inició y se mantiene desde “una preocupación mutua por mejorar las prácticas educativas” (EDER, 2007, pág. 7), para los *buegü* de la primera infancia Magütá. Sin embargo, como veremos, la educación empieza por *naane* y por *nañhekü naë*, y cuando estos dos principios de vida están en riesgo, tanto la educación

⁵² Esta definición la tomo del profesor Vasco Uribe (2016) en su charla Desechar los conceptos en la vida, donde menciona que él desechó el concepto de artesanía cuando se habla de los objetos que fabrican y emplean los indígenas para llamarlos “valores de uso”, término que luego llamaría de “producción cultural indígena, producción que es al mismo tiempo material e ideal” (pág. 9).

como el sustento de los cuerpos que se educan también tambalean, y hacen impensable cualquier discusión, investigación o disertación sobre la narración.

3.1.6. Los dolores que callamos nos conectan. Sobre la escritura del canasto.

Metza⁵³

*Tzambatzi' toya'ixajpabä nkiaes'ñoyikäsi'ram
te' jiamyajpabäis' myätzik
pitzä'run'omo
Tekoroya'ram winabä' mayo'poyas'tyuj
te' wejkä' paruwisñye'
Tekoroya'ram yom'gakis' wyejkä
jäyäs'yomaram
Yajk' mytiaä te' kumunu taserike te' tajpi'ram
minä' yajk' masanäjya'yaä' nkiaes' tyoya'ram
tobyabä tzotzusen'omo nasakobajk
Yajk' mytiaä Piogbachuwe taserike Kopajktzoka'
minä' yajk' isansajyaä kotzäjkis xasa'ajku'y*

Mikeas Sánchez⁵⁴

Si tú no haces escuchar los sentires de la narrativa de la voz de la mujer Magütá, no estás en nada. La voz de la mujer se tiene que hacer sentir. Es que esa voz siempre no la han dejado fluir. Ya es hora de ese sentir de cada niña que investiga se haga sentir, el cambio, desde el cuerpo y el pensamiento para la sociedad. Mi ser dice: - esa narrativa lo tengo que hacer sentir.

Mientras nos encontrábamos en las conversaciones y reflexiones sobre el trabajo de investigación, Sandra volvió a esta afirmación preguntando para quién se escribía en las

⁵³ “Dos. Me nombro y hablo por todas las niñas maltratadas que juegan su inocencia desde un callejón sin farolas. Para ellas la primera lluvia de mayo y el rugido del lobo. Para ellas el gemido de la tigresa y el olor a madre selva de la ternura. Que vengan la codorniz y el gavilán a ungir el alma de todas estas niñas heridas desde la memoria primigenia del hombre. Que vengan *Piogbachuwe** y *Kopajktzoka*** a mostrar la belleza del inframundo”. *La señora del volcán. **Personaje mitológico femenino, cuyo cuerpo se presenta sin cabeza” (CÍRCULO DE POESÍA, 2020). Poema encontrado en la sensible y deslumbrante columna Versos en peligro de extinción: ¿puede la poesía ayudar a salvar un idioma?, publicado por el diario El País, el 21 de febrero de 2023, en conmemoración del día internacional de las lenguas maternas. Para leerla completa ingrese a: <https://elpais.com/america-futura/2023-02-21/versos-en-peligro-de-extincion-puede-la-poesia-ayudar-a-salvar-un-idioma.html>.

⁵⁴ Es una poeta nacida en Chiapas, México. Su lengua originaria es Zoque. Ha publicado cinco libros de poesía entre ellos *Mojk'jäyä*. “Sus versos no solamente reflejan el idioma y la tradición oral y colectiva de su comunidad, también denuncian la explotación de la naturaleza, y la violencia patriarcal que ha silenciado a las mujeres “por un muy, muy, muy largo tiempo”. Su arte busca retratar las experiencias, el dolor y las alegrías “de ser mujer” (FLORES, 2023). Para conocer más de su obra puede visitar: <https://circulodepoesia.com/2017/05/xochitlajtoli-mikeas-sanchez/>

tesis, cómo eso que se escribía regresaba a los territorios para movilizar, para ponerlo al servicio del presente. Esta pregunta empezó a acuerparse cuando sentí en mi entraña la voz de una mujer que ha encarnado en la raíz de su corporalidad la violencia que sentencia nuestra llegada al mundo, con la que venimos marcadas por el solo hecho de ser mujeres.

Una noche empecé a mencionarle una lista de autores que consideraba servirían para sustentar las preguntas y objetivos de la investigación; en la formación académica que había recibido sabía que era necesario tener una bibliografía sólida para argumentar cada idea. En ese momento Sandra me preguntó: - *¿cuántas mujeres has traído a nuestras conversaciones?, ¿cuántas hemos leído?, siempre has traído hombres*. Ese regaño me causó una vergüenza que se derramó silenciosamente en varias lágrimas.

En ese momento recordé que había hecho la misma observación a uno de mis profesores de la maestría, porque en una disciplina sobre Tópicos de la cultura Amazónica toda la bibliografía que leímos, aproximadamente treinta libros, eran todos escritos por hombres, y solo al final, cuando estaba escribiendo el artículo de evaluación de la disciplina, descubrí que existía una indigenista llamada Berta Ribeiro autora del libro *El indio en la cultura brasileira* publicado en el año 2013.

Berta era la esposa del reconocido Darcy Ribeiro, y junto a ella había otras muchas mujeres como Eleonora de Paula y Abigail Lopes que habían vivido entre diferentes pueblos indígenas de Brasil que eran aislados o de reciente contacto, y sin embargo no habían dejado materiales y escritos de sus registros. Muchas de ellas habían sido pasadas a un segundo plano como ayudantes o esposas de reconocidos indigenistas y hasta ahí había quedado su historia⁵⁵, como sombras de sus brillantes compañeros.

En el artículo, Michele Perrot, especialista en historia de las mujeres, se detiene a observar que muchas indigenistas que ha investigado han destruido lo que escriben, lo han borrado porque consideran y juzgan que sus escritos y memoria no son interesantes, porque son solo mujeres, así que ellas mismas se desvalorizan, hay “un silencio consustancial a la noción de honra” (SANTANA, 2017). Como destaca la autora del artículo, Carolina Santana, no se trata de pensar que la historia y trabajo de las mujeres es superior al trabajo de los hombres, sino que es fundamental establecer relaciones de simetría en las

⁵⁵ Para conocer esta entrevista visite: <https://povosisolados.com/2017/07/08/a-invisibilidade-das-mulheres-indigenistas-entrevista-com-ananda-conde/>

que ambos tengan la misma importancia, dado que nuestra voz, experiencias y memorias han sido, y siguen siendo, apagadas sistemáticamente de la historia.

“Ser mujer es ser palabra ausente, letra borrada con un clic en el teclado”. Esta frase contundente de Eliane Brum en su libro *Banzeiro òkòtó*, fue una sacudida mientras escribía la disertación e implicó al instante un cambio en la mirada. No solo por todas las preguntas y realidades de silenciamiento que me reveló, sino porque el argumento de este libro conectó muchas de las conclusiones que ya veníamos reflexionando meses atrás, pero que, en esos párrafos y poéticas de la floresta, en esa médula que se manifiesta como una “vida feroz”, me permitía concluir, como me había dicho Sandra desde nuestro primer encuentro, que *la narrativa de vida es la misma, el hilo de la vida es uno solo, el del vientre. Solo tenemos un vientre en el que habitamos todos, solo que cada grupo humano lo narra, lo cuenta, lo observa desde la célula en la que nacieron, pero es el mismo árbol, la misma agua.*

La mirada de Eliane dialogaba y se encontraba en las corrientes que aquí también navegábamos y que nos ardían en el estómago, como esos mismos peces que ella sentía envenenados por mercurio a causa del *garimpo*, y que se revolcaban en nosotras desde la textura corroída del plástico, las botellas y las bolsas que flotaban en muchos de los ríos en los que los *buegü* iban a nadar después de la escuela. Esta incomodidad asfixiante solo podía llevarnos a un compromiso vital para reforestar lo que estaba siendo arrasado, a una necesidad de Amazonizar-se, un verbo que según cuenta Brum:

vai muito além da floresta. É um movimento para voltar a ser, para se despartir, no sentido daquele que se partiu ao se colocar fora da natureza, ao deixar de ser parte do todo orgânico de um planeta vivo [...] A batalha pela Amazônia, o reflorestamento de si, a amonização do mundo é um movimento para derrubar a hegemonia do pensamento ocidental, patriarcal, branco, masculino e binário que vem dominando o planeta nos últimos milênios — e exterminando, silenciando ou empurrando para as periferias todas as outras formas de se perceber no mundo, para o mundo e com o mundo. A batalha pela Amazônia é pelo reflorestamento dos mundos – os de fora e os de dentro” (BRUM, 2021, pág. 39).

El mismo hilo que nos encontraba era el hilo de un sentir por la selva que produce el aire y sustenta el equilibrio de la vida en este planeta que cada día se deshace aceleradamente en ruinas. Pero no solo nos encontraba la floresta, sino las mujeres como territorios de violencia. Antes de llegar a hacer esta investigación tenía como hipótesis que las narrativas orales de los Magütá podían ayudar a reforestar el pensamiento a través de

una formación de lectura que podía construir sentidos en las crianzas de la primera infancia, ayudándolas a interpretar el mundo que habitan.

Seis meses después de esta experiencia puedo sostener que este reforestar para los Magütá se hace presente a través de los trabajos rituales, las dietas, la constitución de ser, la lengua materna, los cantos, las narrativas, la palabra y la voz de las mujeres que ponen su fuerza para que el vientre puede reverdecer, para seguir nutriendo a estas crianzas que están recibiendo los pedazos muertos de la tierra que les estamos dejando, por lo tanto ese reverdecer solo es posible a través de un entre tejido colectivo.

Reconocer cómo una y otra vez intenté tomar muchos laberintos para poder narrar esta investigación desde la estructura teórica que consideraba era la única posible en la academia, me hace revolotear un frío al recordar cómo la estructura ahogó y silenció reiterativamente esa corriente de agua río y selva que ya se me crecía adentro, y que no puedo evitar poetizar porque con la poesía aprendí a hablar, a caminar, y es con la que aprendo ahora, paso a paso, a comprender la dimensión espiritual de la narración oral para el pueblo Magütá, y cómo esas narraciones son los hilos de vida que soplan y sustentan los saberes y las fuerzas que tejerán a los *buegü* que llegan para caminar los conocimientos de sus ancestras.

Poder centrar la escritura en la voz de la mujer cuando estamos hablando de narraciones orales, formación de lectura y primera infancia, solo fue posible cuando el dolor de Sandra se encontró con mi dolor y supimos *que los dolores que llamamos nos conectan*.

Una inquietud permanente, y no una inquietud, ¡un miedo!, ¡un horror permanente!, que sentí durante el trabajo de campo, fue que muchas veces cuando visité resguardos donde había planeado hacer la investigación, recibí miradas, frases, insinuaciones y caricias abusivas que me amedrentaban por ser una mujer sola caminando por el monte, para luego preguntarme: - ¿y su marido dónde está? Fue tan intimidante que hasta llegué a pensar en comprarme un anillo para ponerlo en mi dedo anular, y así evitar esa descarga de miradas y palabras que me arañaban como si fuera un territorio al cual se puede entrar y arrancar cuanta planta crece ahí.

Cuando lo comentaba con algunos profesores buscando una orientación sobre qué debía hacer, muchas veces respondían con una aparente mirada de asombro para finalmente quedar en silencio, u otras veces apuntaban un comentario que reiteraba la

misma sensación de acoso: - “*como é que foda ser gostosa*”, y luego se reían, como si fuera un chiste tener miradas depredadoras que se revelaban también en comentarios y palabras.

Esto me llevó a preguntarme de forma reiterativa si era la única mujer investigadora que había sentido eso, o ya otras mujeres en campo también habían sentido lo mismo, ¿se ha escrito sobre esto? ¿qué ha dicho la academia sobre sus estudiantes mujeres que salen a internarse por su cuenta en territorios desconocidos? ¿Hemos denunciado el acoso que vivimos cuando estamos expuestas en lugares a los que nos estamos hasta ahora aproximando, descifrando, habituando, confiando? Esta última palabra, confianza, fue clave para poder seguir siempre mi salvaje intuición, que me ha salvado de ser devorada por fieras humanas en el monte y de muchas otras en la ciudad.

Ser mujer es estar marcada por este acoso aún en medio de los hombres indígenas, y éste fue uno de los primeros imaginarios que se me derrumbó cuando empecé a concertar los encuentros en territorio y que me llevó definitivamente a tejer mi confianza con las mujeres. Una vez más la palabra de Eliane: “Compreendemos o que somos pela ameaça aos nossos corpos. Ser mulher é ser um corpo que não se sente seguro em lugar algum” (BRUM, 2021, pág. 34). Me decía a mí misma: - tienes que ser valiente, puedes poner límites, sé seria, estás protegida por la selva.

Sin embargo, al ver la selva, esa poca selva que todavía queda en los resguardos ubicados sobre la carretera Leticia – Tarapacá, que más que selva ya parece sabana, supe que ni la misma selva había logrado protegerse, porque ella, así como las mujeres, había sido violentada, arrasada, quemada, talada, quebrantada, violada y arrancada antes de que germinara semilla alguna, o pisoteada cuando apenas la semilla empezaba a despuntar su luz hacia la vida. Poder escribir esta palabra me costura el dolor de lo mucho que callé al sentirme agredida y también busca costurar las palabras e historias que me fueron ofrendadas por mujeres para tejer este canasto.

Sin embargo, confieso que prevalece un cuestionamiento de si es o no apropiado contarlo, si es objetivo, o es científico, o estaré siendo muy emocional, debería ser más seria, ¿qué dirán? Y la verdad arriesgarme a escribir desde el afecto, es decir, que algo que estaba fuera de mí se inscribió en mí y en mi experiencia y me alteró, no pude ser la misma, “quiere decir que hay algo que a uno lo atravesó y que se vuelve casi que indomable” (DÍAZ, 2023), es también un manifiesto de cómo entre mujeres podemos sostenernos unas a las otras, ayudarnos a deshierbar y arriesgarnos a saltar sobre nuestra piel de boa que se

desprendió para mutar en nuevas formas, así sea desde un estado de liminalidad, es decir, donde no dejamos de ser lo que hemos venido siendo ni empezamos a ser aquello en lo que nos estamos convirtiendo. Pero por lo menos estoy dando el primer paso y eso, es una sinuosa sensación de politizar lo privado, de saber que nuestros dolores íntimos son colectivos.

Entonces: ¿nos seguimos callando porque creemos que eso que hemos sentido es superficial?, ¿son solo cosas normales que nos pasan por ser mujeres?, ¿callamos con esa sentencia un machismo estructural que seguimos alimentando al mantenernos en silencio? En este punto digo no más, porque sobre silencio y menosprecio ya conocí bastante en este camino académico.

¿Por qué urge escuchar nuestras voces? ¿Por qué el grito de la herida de violación que compartimos con la selva debe ser oída? Porque tanto la selva como nosotras somos útero, somos vientre de vida, y estamos siendo desgarradas, así como la madre tierra, desde nuestros primeros años, como apunta Sandra: *- o sea, si violan el río, las plantas, la tierra, ¿por qué no van a violar una niña que es indefensa? Si quieres caminar muy bien en tu narrativa de vida no achicopales la palabra de vida. Hacer sentir. Porque ¿qué más que las mujeres? Quién más que las mujeres somos las que debemos comenzar a hacer sentir esas narrativas de vida porque somos ella.*

Cuando regresé a iniciar el trabajo de campo, en 2022, volví a uno de los resguardos donde estaba planeado desarrollar la investigación. Llegué directamente a casa de una de las líderes con quien ya había acordado empezar a trabajar. Estaba sentada en el suelo tomando un caldo de pescado y su mirada revelaba una tristeza de varios días. Al preguntarle qué había pasado, me contó que acababa de regresar del centro del país porque su hija mayor había sido remitida a psiquiatría, un hombre del resguardo había entrado a su casa e intentó violarla a ella y su hermana. La niña estaba en choque. Este hombre al parecer ya tenía un historial de abuso con otras niñas menores de edad, pero nadie les creía, el cabildo no quería denunciar oficialmente a las entidades de control gubernamental, por lo que este caso quedó impune y en silencio, sumándose así a los abusos que son cometidos pero que no son denunciados en el Departamento.

Meses después una situación similar se repitió en el resguardo del Km. 6 donde desarrollaba el trabajo de campo; esta vez una niña de cinco años fue abusada por su padrastro. El cabildo había hecho asamblea para definir qué hacer con él, aunque

finalmente las autoridades propias no sabían qué decisión tomar. Estas narraciones frecuentes se escuchan, pero finalmente van y vienen, “no trasciende de allí, pues “de eso no se habla” (TAÜCHINA, Ü; FORERO, N; RODRÍGUEZ, C., 2021).

Con los Magütá del lado brasileiro también es común escuchar estos testimonios. Mislene Metchacuna Martins Méndes, líder magütá y actual directora de administración y gestión de la Fundação Nacional do Índio (Funai) en Brasília, en su disertación de maestría La trayectoria de la policía indígena del alto Solimões – PIASOL (2014), cuenta que durante su investigación escuchó en la comunidad de indígena de Feijoal cómo un “viejo ticuna” abusó a niñas entre los siete y diez años, sin embargo, esta agresión no fue denunciada.

Cuando Misleni preguntó el por qué, un habitante le contó que esto se debía a que el “viejo” había cometido estos mismos actos anteriormente, pero cuando fue llevado a la estación de policía de Benjamín Constant, un municipio del estado de Amazonas, allí estuvo preso, pero salió días después sin mayores consecuencias. Más adelante este “viejo” reveló públicamente que era *feiticeiro* (hechicero) y que había hecho *feitiço* (hechizo) en la estación de policía consiguiendo ser liberado. Después de esta situación, este hombre continuó abusando, pero nadie volvió a denunciar por miedo de ser *enfeitiçado* (hechizado) (MARTINS, 2014, pág. 109).

Como me contó Sandra cuando le preguntaba sobre el por qué no había una justicia propia que procesara a este hombre violador de la niña de seis años, ella me dijo que la gente también tenía miedo porque la familia de este hombre los podía “chuntiar⁵⁶”, como se estaba haciendo evidente con el curaca del resguardo quien empezó a sentir fuertes dolores en el cuerpo después de haber tenido encerrado a este hombre por algunos días. La gente decía que lo habían “brujado”.

El complejo sistema de comunicación que es el chamanismo, también llamado hechicería o brujería entre los Magütá, es algo que no voy a abordar en este trabajo porque esto implica la responsabilidad y respeto de profundizar desde nuevas investigaciones, como lo ha hecho por ejemplo ERTHAL (2001), FAVRET-SAADA (2005), SILVA-BUENO, (2022). Sin embargo, como analiza Misleni, la función de estas prácticas ejerce una especie de control social que puede estar direccionada a un individuo a su grupo familiar, lo que

⁵⁶ La chunta hace referencia a un tipo de espina, o flecha, llamadas localmente “virotos, que están cargados generalmente de enfermedad y que se introducen en el cuerpo de la persona a la que se le quiere hacer mal. Estos virotos son sopladados y enviados por los *yuukü* (SILVA BUENO, 2022, pág. 2).

genera temor al resto de la población al poder ser víctimas de estas prácticas (MENDES, 2014, pág. 109).

La realidad de abuso sexual en niñas menores de edad es una verdad alarmante que sigue en silenciamiento y que genera en consecuencia nuevas problemáticas. Según datos del Sistema de información Misional (SIM) entre los años 2016 y 2017 hubo veinte niñas de la primera infancia en el departamento del Amazonas que fueron ingresadas al Proceso Administrativo de Restablecimiento de Derechos - PARD⁵⁷ - por agresión sexual; esta acción violenta es uno de los factores de riesgo asociados al suicidio de niñas y adolescentes en este departamento, un testimonio de vida que también estaba presente en las conversaciones que tuve con la mayoría de los participantes de la investigación, quienes habían tenido un hijo, hermano o hermana que se había suicidado colgándose o tomando barbasco,⁵⁸ ~~Uu~~. Según datos del Observatorio del Bienestar de la Niñez (OBN) se estima que en 2018 el grupo indígena con mayores casos de suicidio fueron los Magütá (CORZO, 2021).

Esta situación que pude acompañar en el Km.6, podría sumarse a innumerables historias que escuché⁵⁹ de acoso, violencia y silencio. Todas deberían tener nuestra atención porque esa estructural y violenta realidad exige dejarnos de censurar unas a otras, creernos, porque en esa escucha vamos tejiendo un camino de solidaridad para sabernos juntas en la misma herida. Y es justamente por esta atención que decido abordar este trabajo desde la voz de la mujer, porque no tienen más para dónde correr, porque ellas solo tienen su selva, ese territorio al que llegaron caminando sus ancestros y que hoy está cada vez más cercado y devorado por el Estado, la iglesia, la escuela, el tráfico, la violencia, los dueños de la “naturaleza” y del monte, que hoy ya no son dueños espirituales sino privados, colonos que se han apropiado de hectáreas enteras, alquilándoles a las mujeres sus propios territorios de origen para que puedan cultivar en las chagras la comida con la que sostienen a su familia.

⁵⁷ “Un conjunto de actuaciones administrativas que se desarrollan para la restauración de la dignidad, derechos e integridad de los niños, niñas y adolescentes como sujetos de derechos” (OBN, 2016) en INSTITUTO COLOMBIANO DE BIENESTAR FAMILIAR, 2019, pág. 32.

⁵⁸ “Preparación hecha con un bejuco con propiedades venenosas que era utilizada tradicionalmente por los pueblos indígenas para pescar. Hoy su uso está prohibido” (MORÁN *et al.*, 2014, pág. 133).

⁵⁹ Recientemente en Colombia 118 miembros del ejército nacional participaron de agresiones y explotación sexual de sesenta y nueve niñas indígenas Jiw y Nukak en los márgenes del río Guaviare a cambio de comida, dinero y drogas. Ver: <https://www.opendemocracy.net/pt/estupro-criancas-indigenas-colombia-exercito/>; <https://www.elespectador.com/judicial/asi-funciona-la-explotacion-sexual-de-menores-de-edad-indigenas-en-guaviare/>

Estas son las realidades que golpean la vida diaria de las mujeres y las niñas, que no están siendo nutridas por narrativas de vida, sino de enfermedad, en sus espacios que deberían ser de juego y exploración, pero que han sido sustituidos por bares, alcohol, música estridente en cualquier punto donde una se pare, además de una amenaza constante de no saber cuándo sonará un tiro, o quién está vigilando para luego ir a avisar que esa mujer a la que buscan para matar ya está en casa y está sola, así que ya pueden ir y actuar.

La realidad que desborda la teoría impulsa a dejar por escrito las experiencias que he sentido y que requieren de un trabajo colectivo para seguir investigando, pero sobre todo para actuar, porque como dice Sandra, *lo que importa es el ya, lo que estamos viviendo en este presente, porque el territorio está enfermo, queda muy poco, solo hay enfermedad*. Entrar a analizar las causas estructurales que han hecho perder el territorio sobre el cual ya no pueden caminar y jugar con la misma libertad las niñas, es lo que me pidió hacer Sandra. Sin embargo, esta urgente necesidad, por los límites de tiempo a los que estoy sometida para tener que entregar los resultados de la disertación de maestría, no me lo permiten.

Es una tristeza, una queja y una rabia, porque como dice Sandra, *esto no es de tiempo, no es de la noche a la mañana, ustedes deben venir a investigar sin tiempo, ¿si no para qué están estudiando si les cobran? Es que la academia también está enfermado a esas semillas que vienen aquí dízque a que nosotros les contemos, pero ¿para qué?, si luego ustedes se van y ¿ón tá⁶⁰ tu información, eso que escribieron? Es que eso no es venir y preguntar ¿cuál es el canto, el cuento, la narración?, y chao, no, porque lo que usted está investigando es la vida, son los hilos de vida, las narrativas de la primera infancia, eso es la vida para nosotros, y eso no es con límite de tiempo*.

Reconozco que este trabajo inició con lo que en ese momento consideraba que era el método preciso, o por lo menos así lo había leído. Iría a campo con una serie de preguntas ya planificadas y organizadas en categorías que solo hacían sentido para mí, y desde ahí las aplicaría con los participantes para luego obtener unos datos, escribir una tesis y listo, en tres meses habría terminado todo y me graduaría. Por eso al escuchar a Sandra hablando así, un frío me recorría al ver el calendario y confirmar con horror que la

⁶⁰ Esta abreviación de las palabras es muy común en el uso del español que hablan las paisanas y paisanos con quienes conversé. El “ón tá hace referencia al ¿dónde está?, y es muchas veces utilizado como una expresión jocosa para designar que algo que debería estar, existir o que es necesario en el momento, no existe o no está disponible para usarse cuando es necesario.

fecha de entrega estaba cada vez más próxima, y yo ni siquiera había logrado estructurar todo lo que había querido contar.

Pero, ¿cómo se estructura la vida? ¿Cómo categorizo narraciones que a mí me transformaron la vida? ¿Cómo se le da una categoría a la experiencia? Vinciane Despret (2022) citando a Robert Hinde escribe: “la diversidad de la naturaleza nunca podrá ajustarse a un sistema de casilleros y categorías. Las categorías solo están para ayudarnos en nuestras discusiones (pág. 33). Como dice Sandra: *se le da un nombre ficticio para el entendimiento común de la comunicación, es diferente.*

Leí y leí inúmeros métodos de investigación, y entre más leía más sentía que una agonía me iba comiendo el corazón, más se iba secando esa palabra húmeda, fértil, orgánica, salvaje que me había sido sembrada por las narradoras, maestros, abuelas, criancas con quienes había caminado. Yo misma me estaba marchitando. Así que, siguiendo el sabio y amado consejo de Alfredo Molano en mi Historia de vida con las historias de vida, “me lancé a utilizar el material de la tesis para hacer historias de vida y dejar a un lado todo el análisis, todos los requisitos académicos de una tesis” (MOLANO, 1998).

En el primer libro que escribió Molano sobre la gente que había vivido las colonizaciones del Ariari, mencionó:

tuve la feliz sorpresa de que la gente de las colonizaciones lee esos textos y los entiende sin ningún tipo de explicaciones. Se encuentra inmediatamente en ellos, y eso, además de ser satisfactorio, ofrece una enorme posibilidad pedagógica en términos políticos, ideológicos o simplemente en términos de la posibilidad de vivir (1998, pág. 4).

Este texto y otros tantos sobre métodos de investigación, escritura, antropología y educación fueron materiales que revisamos de forma permanente con Sandra, lo cual se convirtió en una escuela de formación para ambas, donde leíamos y dialogábamos durante horas, analizando si esas teorías y postulados se encontraban con lo que habíamos caminado y queríamos contar. Cuando terminamos la lectura de este texto Sandra mencionó: *por eso uno debe escuchar muy bien cada palabra. Porque él inicia teóricamente, pero con palabras sencillas que yo lo entiendo, perfectamente. Donde no me confunde el pensamiento, el sentir de lo que él está hablando, de lo que él vivió.*

Sin embargo, la decisión de embarcarme en las historias de vida, no estuvo exenta de volver una y otra vez a la misma forma que ya había aprendido, es decir, el conocimiento

objetivo, estructural, teórico, ese que solo podía ser serio y gris, porque si no sería tomada por poco científica o como si lo que contara fueran inventos. Sin embargo, y estos son los desvíos que le agradezco al campo y a la vida misma que va presentando en devenir situaciones que implican nuestra elección ética, el método que había pensado cambió por completo y se situó en un camino que realmente fue construido en colectivo.

Un reto y un desafío, sí, un camino que requiere mucho más tiempo para pensar juntas, también, sin embargo, en este punto con lo que se ha caminado y dialogado durante días y noches en nueve meses, hay reflexiones que aunque falta profundizar más en territorio a partir de la escucha de nuevas historias, se presentan como un canasto lleno de semillas que buscan ofrendar nuevos árboles para la vida, desde la voz de un territorio que si bien está cada día más asolado por la maquinaria capitalista y consumista, todavía tiene seres que resisten, y sobre esto, sobre la resistencia y el seguir siendo, es que este trabajo también busca ser escrito.

Estas elecciones de alguna forma llegaron sin esperarse, así como el encuentro con Sandra y con muchos otros participantes que sucedieron en esa corriente misma de la casualidad, la intuición y el sueño, que es otra reflexión que deseo traer sobre el trabajar y caminar con mujeres y que aparecerá de forma frecuente a lo largo de este canasto/investigación.

Durante los últimos meses de escritura de este canasto, el terreno de los sueños se convirtió en lugar de encuentro para que al despertarnos pudiéramos preguntarnos tan solo al abrir los ojos: - ¿qué soñaste? Escucharnos mutuamente era abrir un espacio de lectura mutua para descifrarnos desde nuestras preguntas, desde las intuiciones que se habían despertado en las conversaciones caminadas y sobre todo era habitar un terreno de cuidado, dado que, en el Amazonas, desde lo que he podido acuerpar y comprender, el sueño es un camino de comunicación y aviso, donde podemos recibir acertijos de hechos que pasarán y que si sabemos escuchar y observar se puede evitar o preparar. Cabe preguntar, ¿qué significa el sueño en el Amazonas?, ¿cuál es el material del que están hechas esas intuiciones que vamos afilando al estar juntas?

Como nos cuenta Ailton Krenak en su maravilloso libro *A vida não é útil* (2020) para diferentes pueblos originarios “el sueño es una institución que prepara a las personas para relacionarse con el cotidiano” (pág. 18., t.p.). Despertar y contar lo que se ha soñado es además una práctica íntima que mueve afectos, una vez que al contarlos se traen

conexiones que crean una red comunicativa que permite encontrar significados a lo que puede acontecer y sobre esto determinar elecciones, realizar protecciones y cuidar lo que el sueño ha revelado. Para Krenak el sueño:

[é] uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que tem no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida [...] nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que ali estão abertas como possibilidades (KRENAK, 2019, pág. 52, paréntesis míos).

Fue a través de los sueños que se nos revelaron muchas de las elecciones de escritura de este trabajo, lo que llevaba a Sandra a decir: - *es que esta tesis va bien brujeada* – mientras se reía con el cigarrillo encendido. – *Cada página que escribas debe estar ritualizada, debes ponerle ese soplo y el veneno para que la persona que lo lea se encuentre con esa palabra y esa oscuridad lo lleve a la claridad de lo que se está viviendo en nuestros territorios porque ¿qué vas a contar?, ¿vas a contar mentiras?, ¿vas a decir que las narrativas son lindas y ya, y que se canta y se cuenta a los niños?*

Cuando realmente los hilos que sostienen esas narrativas que es el territorio, la madre naturaleza divina, están siendo calladas, no las están escuchando. Los grupos étnicos estamos acabando de destruir. Estamos en el consumismo igualmente. No demora un líder indígena decir: en tal parte tenemos petróleo. Por la plata. El Estado es dueño de lo que hay más allá. El estado está hecho para las grandes élites, el Estado es el demonio de la tierra. Y cuando todos esos demonios se reúnen hacen una explosión. Y así va a ser. ¿De qué narrativa se va a cantar, contar? Si todo está envuelto entre pañales, la mierda ya no cae a la tierra porque va entre pañales, así estamos. La mierda ya no alimenta la tierra, porque se la come esa gelatina. Y les da pereza coger un pañal de tierra, o dejar que el niño se cague y no lo baña y lo limpia y bota la caquita a un lado, o la entierra.

Antes cogía con agua y le limpiaba el culito. En vez de hacer cosas en agradecimiento, retribución de quien nos da, hacemos es en destrucción, qué absurdo. ¿Quiénes somos nosotros para apagar esa luz que nos tiene en vida? No somos nada si ella prenda esa luz nos quema, nos prende ese corazón vivo. Esos pelos queman. Es como si una voz me lleva a sentir esas cosas raras.

Esta palabra de Sandra que se volvió cada vez más aguda, se encuentra con las otras voces de los participantes con quienes caminé y que cuentan sobre lo que había y ya no está. Sobre cómo el árbol de los peces, *ngewane* dejó de existir porque la gente ya no

conoce su historia y por eso lo cortan, porque no conocen. Y dicen de forma reiterativa que es necesario volver a contar eso, que se vuelva a cantar, que se hable la lengua.

Proponer una comprensión para las narraciones que se han venido despertando en esta investigación se hará a partir de teorías que se irán tejiendo en la medida que acompañen, dialoguen y caminen con las voces de quienes narran, pero en este momento la teoría debe pensar la inminencia de realidad climática.

Como dice Sandra: - *ahorita la vida no es de lectura en papel, la vida es de leer lo que pisamos, lo que olemos, lo que vemos, lo que sentimos, lo que nuestro cuerpo puede hacer a semejanza, porque la niña sol⁶¹ nos va a quemar. Las tesis deben hacer sentir a los seres, el que viene qué es su sentir para hacer eso, por qué lo hace, cuál es la razón que le lleva a vivir eso, a querer mostrar, cuál es esa fuerza. Porque el investigador no es de palo, él viene con un pensamiento, no sé si inventado, forzado o porque realmente es lo que busca esa transformación.*

Porque si no todos vamos a explotar, todos vamos a quemar, todos vamos a ahogar. Y no queremos llegar a esa narrativa de mal, sino cómo llegar a hacer sentir que no queremos morir así. Que esa es la lectura que se hace desde las narrativas magütá, ¿cuál es el cuidado realmente del mundo, del vientre que te mantiene? Si no sabes pues te estás matando porque destruyes, talas, haces teorías que no valen para culo, ¿sí? Mientras sigue destruyendo el pensamiento del otro. Entonces uno entre menos parla tenga un papel pero que el que lo vea lo sienta ¿sí?

Que vea la realidad pura que se está viviendo ahorita, cómo se está perdiendo, cómo las narrativas están cobrando ahorita. Porque esas narrativa magütá, narrativas murui muina, de todas las etnias están vivas, y ellas son las que están cobrando ahorita a ver cuándo viene una mente loca a transformar realmente el sentir de lo que estamos viviendo, desde el indio, el colono, campesino, el gringo, micos que haya en el planeta.

¿Qué es lo que cobran las narrativas? ¿Qué vida hay en ellas? Estas son preguntas que orientan este canasto y a las cuales intentaremos llegar desde el mismo hilo que cuenta, porque seguir trayendo grandes referenciales teóricos de lo que se ha dicho sobre las narrativas orales “allá desde Aristóteles” como me orientó otra profesora cuando le pregunté sobre la escritura de la tesis, me lleva a preguntarme en el contexto amazónico

⁶¹ Si bien en las narraciones orales de los magütá se habla del sol como un hombre llamado *lakü*, la profesora Sandra dice que el sol es una mujer, la niña sol. Más adelante regresaremos a esta narración.

cuál es la necesidad de seguirnos llenando de teorías de fuera, una lista interminable de autores que nos ayuden a explicar las experiencias que hemos vivido y, sobre todo, explicar la palabra y la potencia del testimonio de la gente.

Y esto no quiere decir que no leamos a Aristóteles, ni conozcamos sobre su Poética donde desarrolla el concepto de trama, como “el sentido de historia bien construida [...] que sólo llega a su plenitud en el lector o espectador, es decir, en el receptor vivo de la historia narrada” (RICOEUR, 2006, pág. 2), ni tampoco desconocer las teorías que nos ayudan a aumentar un punto en nuestro tejido de pensamiento. No se trata, en conclusión, de definir qué es más relevante que lo otro, se trata una vez más de relaciones de simetría, pero sobre todo de reconocer que los saberes y las lenguas impuestas por el colonizador siguen siendo impuestas 500 años después, así como la imposición de la única versión de la historia.

Y en este punto dejo una salvedad; no estoy diciendo que la teoría enferme, no, de hecho, la teoría me ha ayudado a nutrir la vida de formas poéticas cuando camina con mis preguntas y me permite cuestionar la práctica, cuando me abre la curiosidad y no la apaga, cuando me lleva a dialogar con esa experiencia que ya he caminado, es decir, cuando me permite asombrarme con lo que otros han pensado potenciando y confrontando mis reflexiones y certezas previas. Como menciona bell hooks “crecer en la niñez sin un sentido de hogar me hizo encontrar un santuario en la “teorización”, en dotar de sentido a lo que ocurría” (2019, pág. 2). Esta autora y profesora negra, una de las grandes críticas del feminismo negro reflexiona que la teoría solo puede ser liberadora, sanadora y revolucionaria si la llevamos por ese camino y sobre todo si es susceptible de llevarla a conversación pública, haciendo de ella una palabra accesible para analizar y poder generar conversación.

Esto me parece fundamental porque en las conversaciones con Sandra era recurrente esta observación sobre el acceso de esas teorías para los pueblos originarios; ella menciona que se inventan palabras que complican y enferman, hacen de las cosas sencillas conceptos complejos que enredan más al paisano y a quien lee ese texto. Por ejemplo, una noche en que estábamos leyendo la introducción del trabajo, había un párrafo donde mencionaba “la homologación del imaginario”, Sandra se quedó pensando y me preguntó: - *donde usted dice de lo imaginario, ahí no entendí. Vuelve y repite. Esa homologación, imaginario, ¿qué quiere decir?*

Ante esta pregunta, Maikü que estaba casi siempre presente en nuestras conversaciones, respondió: - *que creen así juguetes con árboles, así, ¿no cierto, mami? Imaginaciones, es como..., que se imaginen que una mata es como esos, como subir, esos cosos que son así, de esas matas subi y baja, así.*

Esta respuesta nos llevó a reflexionar una vez en la pregunta que Sandra siempre hacía: - ¿para quién estás escribiendo?, a la que una vez más respondió: - *sí, porque esa homologación, pues son palabras que confunden, muchas veces al lector que no tiene ese léxico académico. Por eso que uno como lector queda vacío, porque el libro es para cualquier ser que lee. No importa quién sea, sea académico o no. Por eso hay que escribir para el ser.*

¿De dónde sale tanta teoría?, qué el no sé qué, que el..., yo no sé cómo inventaron todo eso, de dónde, ¿qué grupo étnico? [risas]. Que nosotros como grupos étnicos no entendemos ese lenguaje. Yo a veces en mi locura digo ¿será qué ponen esas palabras para que nosotros no entendamos lo que nos quieren decir de nosotros? [risas]. Sí, porque, si usted ve esa lectura, que si yo saco unos libros yo a veces no entiendo, por eso están ahí [en el mueble], porque puras palabras técnicas que yo ni sé de qué raíz salió. Y, ¿para qué ponerle tanta palabra técnica a la vida? Para confundir más y dañar más al ser.

Esto me permite volver una vez más a bell hooks, porque es justamente esta escritura que confunde, lo que ha llevado a que muchas veces desconozcamos las problemáticas que tiene la gente en sus realidades concretas, y lo que hacemos es teorizar sobre lo que creemos que necesitan, sobre lo que viven, llenando de palabras difíciles y abstractas, textos que podrían respirar desde las conversaciones para un movimiento de acción en los territorios:

He escrito en alguna parte, y lo he compartido en varias charlas públicas y en conversaciones, que las decisiones que he tomado sobre mi estilo de escritura, sobre no usar los formatos académicos convencionales, son decisiones políticas motivadas por el deseo de ser más inclusiva y conectar con la mayor cantidad de lectores posible en la mayor cantidad de lugares posibles (hooks, 2019, pág. 10).

Sobre esta provocación e impulsada por las arduas y agudas conversaciones con Sandra, es que tomamos la decisión de escribir sobre este canasto caminando al lado de la gente, dejando que sean ellos quienes cuenten, y simplemente ir aprendiendo, haciendo de la antropología educación (INGOLD, 2018). Este sentido educativo puedo comprenderlo

ahora, por ejemplo, en el desafío que fue escribir con otra persona al lado, cuestionar esa idea de la habitación propia que idealicé y que a la final me terminó aislando de la conversación, insisto, del pensar juntas.

Creía que para concentrarme debía estar habitando conmigo y mis ideas, y resultó que la fertilidad fue estar con Sandra pensando, leyendo, revisando, sintiendo juntas mientras me repetía: - *¿qué es lo que realmente tú en tu sentir, de todo este proceso quieres expresar desde lo teórico práctico? Porque debe ser una teoría práctica pero que contenga toda esa discusión. O sea, lo que hace es que la academia te lo hace transformar, ya no hace una pureza. Porque no deja llevar ese hilo conductor con ese sentir puro a dar una razón de ser.*

Y esa razón de ser es la discusión pura, sin ninguna comparativa de otra teoría. Sino cómo ellos los estudios, que saben de teoría, ¿cómo te van a evaluar a ti?, porque llevas una teoría pura que ellos todavía no la encuentran, porque ellos siempre están de referentes teóricos académicos. No están de referentes teóricos, prácticos, vivos, puros. Entonces. Ahí es el detalle, también y siempre allá van a salir más teorías, pero si aquí es única, nosotros no la transformamos, lo transforman son los académicos. Y por eso también enferma porque no deja fluir esa pureza única que tiene que llegar a otro ser.

Pensar en nuevas formas de hacer academia que realmente den cuenta de la experiencia que nos atraviesa como humanas expuestas, y sobre todo reivindicar la juntanza sobre todo entre mujeres, implica un camino de descolonización de las prácticas que ya algunas compañeras⁶² a lo largo de Abya-Yala han empezado a recorrer y construir desde los feminismos y desde la tierra fértil que reconocemos ha sido vulnerada desde esa división categórica de cultura y naturaleza.

Esta es la manera más honesta, más sincera, más consciente de poder describir y contar qué son los hilos de *nañekü* y cómo estos son leídos por los *buegü* de la primera infancia magüta, sabiendo que solo podrán ser leídos mientras tengan un territorio y una selva que pueda seguir engendrando la fuerza de esas voces que sostienen la fertilidad y la regeneración de la tierra.

⁶² Trabajos como Descolonizar la enfermedad, una publicación digital editada por El descubrimiento de Europa (EDDE) en 2021 y Mapeando el cuerpo territorio: guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios de autoría colectiva: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo de 2017, son trabajos que han empezado a abrir camino para pensar formas otras de hacer investigación desde los saberes territoriales y desde la voz y sentir de las mujeres.

“Escribir, así como leer, suponen riesgos, no la sumisión a cánones establecidos” (BAJOUR, 2012, pág. 7). Poder asumir este riesgo implicó un giro en la forma de posicionarme en el Amazonas lo que me llevó a aproximarme, aunque sea solo desde el borde, a las preguntas que me llegaban desde la mirada angustiada de Sandra que busca responder: - *¿qué semillas vamos a dejar?, ¿qué territorio estamos dejando para estas semillas?* Esta investigación es una de esas semillas que vamos cargando en nuestros canastos, una vez más, como el *Iya Iya*. Y al nombrar a este venado que trajo ese conocimiento para los magütá, reflexiono en cómo también me he ido transformando a partir de lo que he escuchado, logrando ahora leer y conectar estas voces narrativas con mis situaciones de vida, que es una de las consecuencias del contar y narrar.

Pero esto solo lo he logrado porque he tenido una profesora que me ha acompañado y me ha presentado, con paciencia y repetición, estas voces con las que ella creció. Esto nos lleva reflexionar también en cómo se dan las evaluaciones de los estudiantes desde la academia, qué es lo que a la final debemos saber, al servicio de qué está el conocimiento que traemos en nuestros textos: “lo que los profesores tienen que juzgar y promover no son las palabras literales de las lecciones sino el valor de eso que se ha aprendido” (MÈLICH, 2019, pág. 335). Como reflexiona agudamente Sandra:

Y otra cosa es también nunca en esas sustentaciones, por ejemplo, muchas veces ni se siente porque realmente no está esa otra contraparte que sintió al que estaba investigando. Como todo el proceso, de lucha, de vida, o sea es, todo es un solo proceso; de cómo los procesos hacen sentir al que está, no solo como investigador, sino cómo las narrativas van reeducando, también, sanando, curando. O sea, porque yo soy la que tiene que decir también cómo ha sido todo y por qué pienso y definiendo esta palabra, ¿sí?

Esta narrativa pura de investigar pues como, que todo no es un pedacito, es un cuerpo, que va a entrar en miles de cuerpos, en miles de pensamientos, que pueden volar el mundo completo. Transformando y sanando, que esa narrativa escrita sea también parte de sanación, que las escrituras no sean vacías, sino que vayan con esencia de sanación para el lector. ¿Por qué uno no puede dar un paso y defender ese paso? Si me voy a enfrentar a un animal. A ese miedo es que hay salir, salir de ese miedo.

Cómo esa narrativa va haciendo sentir en todos los sentidos. Va poniendo vivo, va sanando a través de la lectura que va haciendo el lector, y al terminar de leer va sentirse sano, despejado y va a decir qué es. Hay que darle un cambio a esa teoría ya vieja que

está enfermando al mundo. ¿Por qué hay que ser como el loro?: repetir, repetir, repetir, repetir y repetir. El pesquisador debe aprender a enfrentar las teorías ya viejas, a enfrentar esos árboles que ya no quieren dar otra forma de realmente de ver de mundo. Y dar acertijo de por qué lo defiendo.

Entonces aquí la narración y la oralidad más allá de ser comprendida desde el marco teórico debe ser sentida como una necesidad vital que se refleja en la devastación con la que está siendo devorada la selva, y que ha arrasado o dormido a su paso, con los saberes, canciones, rituales, lenguas, prácticas de minga, siembra, seguridad alimentaria, educación propia, con las cuales los pueblos originarios vivieron y habitaron la selva mucho antes del contacto colonizador.

Esa vitalidad es uno de los hilos que buscamos desentrañar al caminar entre las grietas en medio de un acontecimiento y otro, y en lo que sucede en medio de ambos y que podría significar un salir de ellos transformado, aproximándonos a concluir que en los saberes, conocimientos y manejo de mundo de los magütá existen formas de resistencia a la maquinaria depredadora que impone el sistema mundo, pero que también esa misma maquinaria está devorando desde dentro estos saberes haciendo que esa resistencia se vea debilitada cuando tienen lugar las realidades de abuso y violencia que hemos relatado hasta aquí.

Cabe anotar, y es fundamental mencionar que el lugar desde el que hablo lo reconozco como un lugar de privilegios en un sistema-mundo donde la opresión estructural está atravesada por raza, clase y género. Aunque me pese reconocerlo, porque me pesa, soy una mujer blanca, *kori* en lengua magütá. Y por más que intente sentirme más monte cada día, desconocer que pertenezco categóricamente a esta raza es inevitable y hasta peligroso, porque ignorar o negar las interseccionalidades en las estamos posicionadas como sujetos históricos, también pueden desvincularnos de la conciencia crítica de saber que debemos luchar juntas contra la opresión que una pequeña minoría ejerce contra la gran mayoría de quienes habitamos el vientre, y que hoy se refleja de forma alarmante en la crisis climática que atravesamos pero que no todes atravesamos de la misma forma (una vez más gracias Eliane Brum).

Estos privilegios que reconozco al haber recibido estudios universitarios, que tuve que pagar trabajando de día y estudiando de noche, luego por tener una beca que me pagaba para estudiar una maestría y que en mi país costaría más de veinte millones de

pesos, además al haber crecido con libros y con muchos otros bienes culturales occidentales como bibliotecas, ferias del libro, clases de pintura, son elementos que me ayudan a problematizar muchas situaciones con diferentes lentes, y estos privilegios me ubican en una experiencia histórica y material distinta a la de las mujeres con quienes caminé. Sin embargo, en términos somáticos, cuando nos encontramos juntas en territorio, en lo material, independientemente de ser mujer blanca y de no pertenecer a este territorio, también estoy en la mira para ser agredida, es decir, que esa misma relación de vulneración nos conecta, nos encuentra:

Nuestras experiencias de habitar los territorios están enlazadas directamente con el género y la etnia. [...] El cuerpo humano y femenino se conecta con el territorio. Entonces, se piensa "el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos" (CRUZ *et al.*, 2017 en TAÜCHINA, Ü; FORERO, N; RODRÍGUEZ, C, 2021, pág. 7).

Alguna vez una compañera me hizo un comentario que solo hasta ahora vuelvo a recordar: - *estás siendo una colonizadora dentro tuyo al querer callar esa visceralidad que quiere contar qué estás sintiendo y qué has vivido*. Este trabajo que se está tejiendo es un camino de regreso para reconocer el histórico que me ha estructurado y domado a través de la institución escolar y universitaria, que, dicho sea de paso, son instituciones coloniales, por lo tanto, deben ser vistas de forma crítica para poder aprovechar lo que significa estar en ellas y movilizar cambios concretos en el pensamiento y la acción.

En ese sentido este canasto es una apuesta por encontrar nuevas formas de investigar y narrar que cuestionan la distinción entre sujeto-objeto y que caminan en contraparte hacia un compartir de experiencias donde nuestro cuerpo es el filtro a través del cual conocemos, y esta condición de mujeres sintientes es la que debe dar cuenta de los textos que se han tejido en nosotras para volver con ellos a los lugares donde éstos se han inscrito y desde ahí contar como nos hemos transformado y desde ahí seguir tejiendo en colectivo.

Como menciona Sandra: - *eso es lo que uno tiene que decir y defender, porque las tesis no pueden quedarse solo en la academia. La tesis tiene que caminar, regresar, ¿sí?, al lugar donde realmente va a hacer sentir. Porque así el entrevistador le entreviste a uno, uno no hace parte individual, sino uno hace parte de un colectivo. Y aquí lo que, mi sentir*

es que lo que uno siente es para el colectivo. Que sea para el bienestar general. Es que todos esos seres que van a las facultades vienen del mismo vientre; formémonos para cuidar ese vientre que es de todos y no dejar que nadie nos lo enferme, dejar libres los pensamientos y los sentires de cada quien y sus fuerzas, que solo cuando se ve el árbol verde y florecido y después con sus frutas y sus semillas sabremos qué animales llegarán y ahí sí uno dice: para qué estamos hechas.

En ese sentido, todo lo que se ha tejido hasta este punto ha sido traído a nuestras conversaciones que inicialmente se dieron en su casita de la selva, a la luz de las velas, humedeciendo la agudeza de nuestras lenguas con el almizcle de la *chuchuwacha*⁶³, es, decir, estamos contando lo que vivimos, lo que se quedó escrito en nosotras. En conclusión, este ha sido un tejido de brujas, en plural, porque según Stengers: “solo es posible hablar de brujas así, en plural, en términos de una fuerza colectiva, porque ellas aprenden juntas, unas *con* las otras, y *por causa* de las otras. Es un insulto hablar apenas de “una bruja, ya que ellas ‘son’ colectivamente” (DIAS *et al.*, 2016, pág. 28, t.p.).

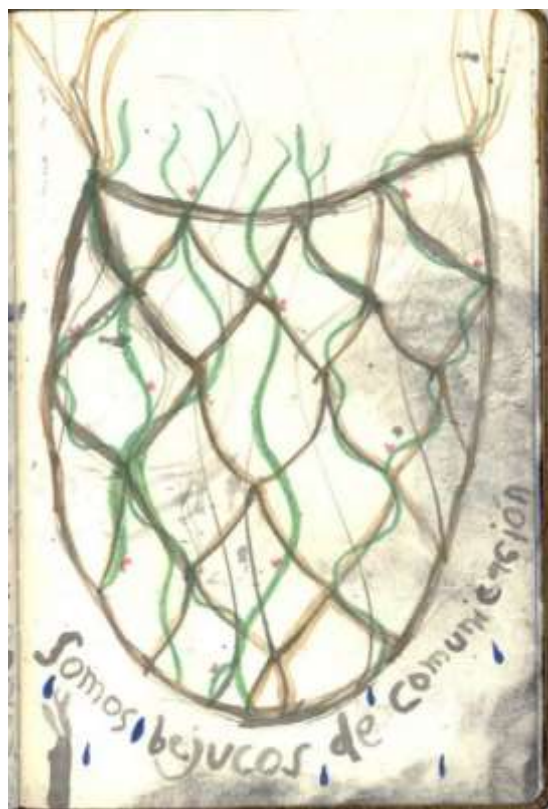
A partir del tejido colectivo que ha atravesado cada filigrana de esta escrita, abrimos las puntadas para ir al encuentro con los hilos medulares de este canasto donde las reflexiones, encuentros y desencuentros narrados hasta aquí, se verán reflejados desde un enfoque narrativo y etnográfico que explora algunos principios constitutivos del pueblo Magütá y particularmente de la formación y constitución de los *buegü*.

⁶³ “Es un árbol gigante con ramas frondosas, de adquisición difícil pues sólo se encuentra en algunas partes de la selva. Hay dos clases, una roja que es el macho y la otra blanca que es la hembra. Suelen tener madres. Usos: la corteza y la raíz son de gran utilidad curativa, sobre todo en caso de reumatismo” (AHUÉ, F., 2003, pág. 85); también se usa para curar debilidad y palidez (GRUBER, 1998).

CAPÍTULO 2.

2. Segunda puntada. Hilos del canasto investigación.

Figura 15. Somos bejucos de comunicación



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Sonora 4. [Paneiro](#)



El objetivo de esta segunda puntada es describir desde un enfoque narrativo y etnográfico el encuentro con el tema de investigación y con algunas de las participantes, abordando en este camino el marco conceptual sobre el cual se teje este canasto. Presentaremos las aproximaciones al concepto de lectura y oralidad entre los Magütá, para luego encontrar las raíces en las cuales brota el principio de la *nakümachiga* (narrativa de origen) que nos llevará a los *tú* (hilos) que tejen a las *nachires* (semillas) de vida que son los *buegü*. En este camino nos acercaremos a una lectura de las líneas de las plantas acompañados por los saberes de *Nòé naikú* (abuela ortiga) y de *é* (el huito).

3.1.7. *Chona me chiga: estoy sonriendo. Encontrando el primer hilo del canasto*

Llegar a la narrativa de *Airumaküchi*, el tigre de agua y a conocer sobre los peces que comen las criancas, sucedió en el segundo semestre de 2022 cuando daba inicio al trabajo de campo de este canasto. Un primer indicio lo encontré en la deslumbrante y sensible monografía de la antropóloga Valentina Perdomo (2019), quien estudió la relación que las criancas de los Lagos de Yahuaracaca tenían con el agua y los cuentos, y cómo éstos hacían parte de un proceso de aprendizaje fuera de la escuela, concluyendo así que las criancas Magütá seguían siendo peces.

Cuando regresé al resguardo de San Sebastián de los Lagos, el punto tejido por la lectura de esta investigación seguiría uniéndose a nuevos puntos para continuar la línea caminada por Valentina, que a su vez ya había sido recorrida en ida y vuelta por las abuelas y abuelos, ancestros vivos del pueblo Magütá.

El día de mi llegada al resguardo algunas criancas vinieron corriendo, saltando y gritando: - ¡la profe! ¡la profe! Me saludaron con el nombre de la profesora de los cuentos. Ellos me recordaban porque en 2019 había trabajado en su resguardo en un proyecto de mediación de lectura que buscaba fortalecer espacios culturales en Leticia.

Fue en ese año que desembarqué por primera vez en la capital del Amazonas colombiano. Este viaje cerraba un recorrido de casi cuatro años viajando en moto por Abya-Yala, una jornada que me llevaría a recorrer rincones y territorios aislados de las capitales donde compartí con familias que me revelarían a través de su palabra, las profundas luchas históricas y cotidianas de los seres que habitan la “mayúscula América”. En esta capital, triple frontera con Brasil, Colombia y Perú, iría a descubrir el fermento de raíces e historias que me llevarían a retomar mi trabajo de mediación lectora recorriendo la selva, solo que ahora en bicicleta.

El camino de lectura itinerante comenzó en 2015 cuando empecé a visitar diferentes territorios de Colombia conociendo y creando estrategias de lectura, escritura y oralidad con pueblos originarios en espacios de educación no formal como casas de la cultura, bibliotecas, centros de desarrollo infantiles, entre otros. Acompañé el proyecto de Salas de lectura para la primera infancia de la Presidencia de la República realizado a través de la

política de Atención Integral a la primera infancia, De Cero a Siempre⁶⁴, donde pude compartir con niñas y familias víctimas del conflicto armado, quienes, durante el año 2016, se encontraban en el proceso de transición (de la guerra a la paz), lo que llamamos el pos acuerdo (RICARDO-ZULUAGA, 2022).

Trabajar con estas personas que habían tenido históricamente su territorio en disputa me llevó a reflexionar sobre el trabajo que la bibliotecología, mi carrera de graduación, y las prácticas de los mediadores de lectura podían tener en esos contextos adversos: ¿cuáles son las mediaciones que se promueven aquí?, ¿cuáles son los saberes y textualidades de cada territorio?, ¿cómo generar procesos de memoria con niñas víctimas del conflicto a través de la oralidad?, ¿de qué mediación estamos hablando?

La llegada a Leticia, la curiosidad y mi amor por las historias se juntaron a esas preguntas que fueron alimentadas una vez empecé a trabajar en un proyecto cultural para realizar talleres de lectura y escritura con diferentes comunidades y resguardos. Conocí la Fundación Hábitat Sur con su proyecto Biblioneveras: fortalecimiento de espacios culturales para Leticia, donde reciclaban neveras descartadas y las transformaba en pequeñas bibliotecas itinerantes que eran donadas a hospitales, escuelas, parques y reservas indígenas. Durante cinco meses circulé por diferentes instituciones llevando libros ilustrados los cuales fueron donados para iniciar la creación de bibliotecas a través del programa Estímulos del Ministerio de Cultura de Colombia; sumado a esto realizaba talleres y encuentros con niñas, jóvenes y adultos.

En el resguardo de San Sebastián fue entregada una de las biblioneveras que sería utilizada por las niñas y maestros de la escuela de San Fernando y también por las maestras y niñas de primera infancia del Centro de Desarrollo Infantil – CDI Éware, un centro de desarrollo infantil que brinda el servicio de educación inicial para niños y niñas de la primera infancia (desde los 2 años hasta 4 años y 11 meses). Estos centros son dirigidos por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar – ICBF, una entidad pública que tiene como misión la protección y el desarrollo integral de la primera infancia, infancia y adolescencia a través del fortalecimiento de las capacidades de jóvenes y familias, mayoritariamente aquellas con vulneración de derechos. Estos centros de desarrollo son espacios de educación apropiados por los indígenas, es decir, “lo apropiado se configura

⁶⁴ “De Cero a Siempre es una política del gobierno colombiano para el desarrollo integral de la primera infancia que reúne esfuerzos de los sectores público y privado, así como la cooperación de la sociedad civil e instancias internacionales. Esta política fue aprobada como Ley de la República en 2 de agosto de 2016” (CABREJO, 2020, pág. 151).

como lo que fue ajeno inicialmente, pero que con el tiempo empieza a ser parte de lo cotidiano resignificado; por tanto, llega a transformarse” (TAÜCHINA, Ü; FORERO, N; RODRÍGUEZ, C, 2021, pág. 2).

Esto me llevaba a preguntarme por la presencia de instituciones escolares y estatales a los resguardos, dado que, en mi comprensión, en estos lugares se preservaba con mayor fuerza la lengua materna, las prácticas culturales y ancestrales del pueblo indígena que vivía allí. Creía que estos territorios eran habitados exclusivamente por personas de una sola etnia, como lo indicaba un letrero verde ubicado sobre el margen derecho de la carretera que lleva a los resguardos, y que decía “indígenas tikuna”. Solo con el paso de los días me fueron contando que antiguamente habían sido las abuelas y abuelos mágütá quienes habían llegado primero y se habían asentado a las orillas de las várzeas⁶⁵; luego habían aparecido los colonos y poco a poco también habían llegado otros grupos indígenas.

En este punto me encontré ante una realidad que confrontaba las intenciones del trabajo de mediación, ¿cómo propondría talleres de lectura sin conocer las historias del territorio y el contexto en el que estaba actuando? ¿Cuáles eran las cosmovisiones de cada etnia que habitaba en este resguardo y cuáles sus ideas sobre la infancia y especialmente sobre la lectura? ¿Cómo iba a leer libros en español si no conocía la lengua materna de las crianças?

Con esto en mente, era imprescindible escuchar las historias locales, las narraciones que eran contadas sobre el territorio y acercarme a la mirada que las crianças tenían sobre la selva y su contexto, llevando el libro a dialogar con los saberes que escuchaban con sus abuelos, abuelas, familias y cuidadores. Sin embargo, al empezar a preguntar, la preocupación de muchos de los habitantes de estos territorios es que los abuelos y abuelas sabedores “puros” de las historias de origen habían muerto, solo quedaba pocos que conocían y tenían el don de narrar. A esta grave pérdida se sumaba además la realidad lingüística de este pueblo en los territorios cercanos al área urbana de las capitales, donde se evidencia un retroceso en las cifras de monolingüismo en lengua nativa, así como un creciente bilingüismo con hispanización generalizada (MONTES, 2015,

⁶⁵ Es una vegetación que existe en la Amazonía en terrenos inundables lo que permite una alta fertilidad. Los ríos que llegan a ella son de agua blanca. “As utilizações das florestas de várzea estão centradas no extrativismo vegetal, principalmente do açaí, seringa e andiroba, exploração madeireira, pesca e pecuária de pequena escala. Atividades agrícolas também são desenvolvidas nessas áreas, com o cultivo de milho, cana-de-açúcar, arroz, cupuaçu, limão, laranja, etc.” (SIOLI, 1964, pág. 147).

pág. 3), los cuales responden al contacto permanente de turismo, la circulación activa de las lenguas española y portuguesa, así como a las ofertas comerciales en el flujo de la triple frontera (Ibidem).

La situación de peligro en la que se encuentra la lengua magüta de los habitantes que viven cerca del casco urbano de Leticia, se suma a la realidad en la que se encuentran las lenguas originarias en todo el mundo: “de las siete mil lenguas que se hablan actualmente, la mitad no se están enseñando a los niños (DAVIS, 2020, pág. 3). Ésta es una de las justificaciones, entre otras, del Plan de acción mundial para el Decenio internacional de las lenguas indígenas (IDIL2022-2032) aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas bajo la resolución A/RES/74/135, el cual se consolida, entre otras razones, por la necesidad urgente de proteger, revitalizar y promover las lenguas indígenas en todo el mundo” (UNESCO, 2021, p, 5).

En un artículo publicado en febrero de 2022 en la revista *Nature* se ratifica que al igual que la biodiversidad del planeta está bajo amenaza, también la diversidad lingüística está en la misma ruta. De las 7.000 lenguas documentadas a lo largo del mundo, casi la mitad está en peligro de desaparición; al hacer un paralelo entre las tasas de extinción de los mamíferos (40%), los anfibios (25%) y los pájaros (14%), con el proceso acelerado de desaparición de un idioma, el cual ocurre cada uno o tres meses, logran hacer una predicción en la cual un 90% de los idiomas vivos alrededor del mundo se perderá probablemente en un siglo (BROMHAM *et al.*, 2022, pág. 1, t.p.).

Como es citado en el documento “Language Vitality and Endangerment” elaborado por la UNESCO (2003, pág. 2 en PIMENTEL DA SILVA, 2021, pág. 24), las implicaciones de la extinción de una lengua conlleva a la pérdida de saberes únicos en la esfera sociocultural, histórica y ecológica; este documento hace hincapié en el “cuidado y la manutención de la ecología lingüística que tiene la misma importancia de ser preservada como la biodiversidad, pues el mundo es constituido por personas que, a su vez, se constituyen en y por el lenguaje” (Ibidem).

Como destaca la revista *Nature*, la acelerada pérdida lingüística responde a un complejo entramado de relaciones que se asocian a las colonizaciones que cada población y región ha vivido, la globalización y a los cambios económicos y sociales (BROMHAM *et al.*, 2022). Entre las 51 variables de pérdida de idiomas identificados por los autores, hay dos particularmente determinantes: la construcción de vías de acceso y comunicación, y el

ingreso a la educación formal; sin embargo, como también destacan los autores, esto no implica el aislamiento de las poblaciones o la disminución de la oferta educativa, sino que se hace necesario, además del compromiso de los gobiernos en legislar y reconocer en las políticas públicas a las minorías, una intervención que ponga en el centro del diálogo la educación bilingüe, así como la necesidad de invitar a la comunidad lingüística hablante de la primera lengua (L1) para que asistan a las aulas y puedan traer la lengua heredada a las clases (Ibidem, pág. 8).

Estas estrategias apuntan a pensar en la manutención de la ecología lingüística que para Pimentel da Silva (2021) implica desafíos que deben ser encarados desde la interdisciplinariedad, a través de diferentes matrices epistémicas comprendiendo la responsabilidad fundamental del Estado en la creación y cumplimiento de políticas lingüísticas y de vitalidad de las lenguas originarias contempladas en las constituciones de cada país, siendo fundamental saber que estas garantías legales no pueden actuar solas, lo que implica pensar cómo materializar estas políticas en los territorios, invirtiendo en formación de maestros, investigaciones, y la construcción de conocimientos coteóricos (pág. 24).

Sumado a esto, es fundamental conocer y mapear con detalle las realidades sociolingüísticas de cada pueblo, la socialización y reconstrucción de los espacios ancestrales de narración de historias teniendo en cuenta que es a partir de hablar e interactuar con la lengua materna que se aprenden las normas de la cultura (Ibidem, pág. 37), la cual empieza a ser enseñada a los *buegü*, para muchos pueblos originarios, desde la gestación y el parto (SANTOS, 2022; COHN, 2019).

Con esto en mente y buscando conocer y aprender sobre la lengua materna dentro de los espacios educativos, pedí a las profesoras del CDI Eware que me permitieran acompañarlas durante sus jornadas, y poder hacer también algunos talleres de lectura con las niñas.

En cada jornada quedaba asombrada escuchando las canciones y juegos contados por la profesora Tejilda Fernández, (*Oqukna yueina*) del clan tigre (*ai*), quien narraba canciones de cuna balanceando los brazos en una hamaca que dibujaba en el aire mientras era imitada por una niña de tres años que la miraba y acompañaba su movimiento y balanceo. Cantaba *wawae wawae wawae*, que puede ser traducida como arrullo o como *bu'ũarü petchiga*, “canción para niña dormir” (MATAREZIO FILHO, 2015, pág. 289).

Cuando le pregunté por la traducción ella me explicó que esa canción se trataba de un gavián que volaba alto en los cielos y que si el bebé no se dormía ese gavián vendría y le sacaría sus ojos, por eso el bebé tenía que dormirse.

Al preguntarle sobre el origen, me dijo que la había aprendido cuando era niña caminando con sus abuelos, y que ahora ella la tenía en su cabeza. Escuchar esta canción despertaría las preguntas incipientes de este trabajo de investigación que se concretaría solo cuatro años después, cuando este arrullo encontró ramas sonoras en otra versión que escuché en Belém do Solimões, una localidad ubicada dentro de la reserva indígena Éware I y II, ubicada a dos horas por el río Amazonas desde Tabatinga, Brasil, donde mayoritariamente habitan indígenas Magütá y cocamas.

Esa versión de la canción me la presentó Maradonia. Ella era una de las cocineras que hacía parte del “*equipe da panela*” (equipo de la olla), un grupo de aproximadamente veinte mujeres que durante seis días se levantaron desde las cinco de la mañana y se acostaron a las once de la noche, para preparar desayuno, merienda, almuerzo y comida para más de ochocientas personas (mayoritariamente magütá), que habían venido a participar, danzar y cantar en el noveno festival de cultura y música de Eware⁶⁶. Mientras la acompañaba a picar pimiento de *cheiro*, le pregunté si ella conocía canciones de cuna para las crianças; después de un silencio y de reírse junto a las otras mujeres que picaban cebollín o despedazaban pollos mientras hablaban en su lengua sin que yo entendiera un solo fonema, empezó a cantar con un susurro ese arrullo que me despertó la memoria.

Allí no se hablaba de un gavián sino de una *curulla*, *murutututu* o lechuza y de otros animales como la vaca (*woka*) o el tigre (*ai*). Los arrullos, así como muchas de las canciones que se cuentan para las crianças magütá tienen como uno de sus temas centrales los animales, también llamados bichos (*ngo’o*), como el gavián, la lechuza, el jaguar, que vienen a comerle los ojos a la crianças si esta no se duerme (PEREIRA; PACHECO; NUNES; s.f). Si bien pregunté a la profesora Tejilda y a otras mujeres que la cantaban por qué la función de esta canción buscaba hacer que la criança sintiera miedo, no recibía una respuesta concreta.

Conversando con el profesor Juan Álvaro Echeverry, él me decía que el *wawae* viene de una palabra quechua que es *guagua*, que significa bebé. Estas son investigaciones

⁶⁶ Para conocer acerca del festival puede visitar el canal de youtube @belemdosolimoestabatingaam8412. Y para escuchar un breve fragmento de la voz de las mujeres del equipo de la panela le invito a asistir al siguiente video: https://youtu.be/_A8cRwrnj4Y.

que está empezando a adelantar un estudiante del doctorado en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, en orientación con el profesor Juan Álvaro, quien ha creado junto a otros investigadores como Abel Santos el Archivo digital de las lenguas indígenas de la Amazonía: Ardila: la selva habla desde lo profundo de sus raíces⁶⁷.

Tiempo después conversando con el profesor Sergio Ramos del Águila (*Dawegukü nuegukü*), me decía que muchos de los cantos y juegos que se cantan en estas edades y que tienen como tema los animales que vienen a “atacar” a la criança, es para que ésta aprenda a defenderse desde pequeña. Solo tiempo después de caminar por el monte aprendiendo a leer sus textualidades con las abuelas, empezaría a comprender la dimensión de la corporalidad y de los inmortales (*Üüne*) para los Magütá.

Continué preguntando sobre las historias que contaban y cantaban para los *buegü*. La profesora Tejilda me contó que algunos de los juegos e historias que ella narraba fueron recopiladas en un libro realizado por el antropólogo colombiano Hugo Armando Camacho. Tiempo después supe que el libro con el cual la profe Tejilda trabajaba se llamaba Juegos Tradicionales, era un material de apoyo para agentes y profesores de las comunidades Magütá del Trapecio Amazónico y hacía parte del proyecto pedagógico El Capillejo Tikuna realizado durante los años noventa.

Este trabajo se sumaba a otros proyectos realizados por el profesor Sergio Ramos del Águila, quien inició la escritura de las narrativas orales de los Magütá del lado colombiano junto a un equipo de profesores y antropólogos como Hugo Camacho y Federico José Huaines. Entre los libros publicados se encuentran: Historias de los abuelos *Moroapü*, Nuestras caras de fiesta, Mágutá: La gente pescada por Yoí; algunos de estos libros fueron ganadores de premios nacionales de cultura, Colcultura, en los años noventa.

Sin embargo, mi curiosidad no estaba satisfecha. Muchos de los libros ilustrados que estaban en la biblionevera, la profesora Tejilda y su prima Ligia Fernández, los narraban en su lengua y después cantaban y jugaban con las crianças. De esa manera, el libro se convertía en un dispositivo que posibilitaba escenarios y vivencias a través de la representación del movimiento de los animales y sus sonidos, pero siempre primando los

⁶⁷ Puede consultar el repositorio en el enlace: <http://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/82579>

repertorios orales los Magütá aprendidos por las maestras en sus vivencias de infancia caminando con sus abuelos.

Esta última dimensión que se reveló a partir de la participación de las actividades y en los momentos de conversación con las maestras, escuchando los cuentos que les contaban a las crianças, me llevó inicialmente a preguntar, y a buscar una comprensión sobre cómo las narrativas orales podían ser formadoras de lecturas en la primera infancia, cuestionando el concepto de lectura y lector para pueblos concebidos desde el pensamiento occidental como “ancestralmente orales”. Esta apropiación de la lectura, de una nueva oralidad que emergía del encuentro con libros escritos en su lengua y en español, me llevaba a cuestionar mis concepciones de oralidad y de lo que estaba asumiendo como lectura.

2.1.1. Oralidad y lectura con infancias Magütá

Narrar el transcurso y las motivaciones que me trajeron a encontrarme con este canasto/investigación, busca reconstruir lo educativo de lo antropológico en cuanto experiencia que transforma, que enseña, porque como dice Sandra: *ahí es como tu llegada, tu narrativa suya de cómo surge todo que es importante. Tú narrativa, cómo llega, porque yo siempre he dicho que el que llega tiene que contar cómo va trascendiendo ese caminar, hasta llegar al encuentro de los niños, con las familias, en las casas.* Con esto en mente presento algunas consideraciones y cuestionamientos puntuales sobre la lectura y la oralidad, los dos primeros hilos que me gustaría empezar a hilar.

El profesor brasileiro Paulo Freire relató a lo largo de su vida que la primera lectura que hizo fue debajo del árbol de mango en el patio de su casa. Para él “lenguaje y realidad están unidos dinámicamente [...], la comprensión del texto que se obtiene por la lectura crítica implica la percepción con las relaciones entre el texto y el contexto” (FREIRE, 1984a, pág. 37). De esta manera, pensar en la formación de lectores en las infancias indígenas implica retomar y regresar la mirada al contexto histórico en el cual el libro como artefacto llegó a Abya Yala con los colonizadores que en su encuentro con los indígenas revelaría que ambos no solo tenían diferentes instrumentos con los cuales codificaban y también ampliaban su conocimiento, sino que tenían radicalmente diferentes conceptos sobre leer y significar:

Para los antiguos mexicanos, por ejemplo, la lectura implicaba esencialmente una observación del cosmos mientras que los europeos

ponían el acento en el desciframiento de las letras; dicho en términos de inglés, había una oposición radical entre "reading the world" y "reading the word" (MARTÍNEZ, 1995, pág. 2).

En Abya Yala, el libro como dispositivo, y la lectura en cuánto práctica, han estado estrechamente relacionadas con esferas de poder y de imposición de una única lengua, materializados a través del "proyecto letrado", que estableció un modelo de civilización asociado a la primacía de la letra y a la eliminación sistemática de los pueblos originarios, de sus relaciones espirituales y ontológicas (esto es el pensamiento sobre el ser), con sus lenguas y territorios de vida, construyendo así un proyecto de nación homogénea a través de la educación de estos pueblos sobre pilares culturales occidentales (VICH & ZAVALA, 2004, pág. 42).

Como relata Alfredo Mires (2017) de forma brillante sobre el día en que la invasión de los españoles llegó a Cajamarca, en la sierra norte del Perú:

Ese fatídico atardecer se desencadenó con la presencia del libro por primera vez en nuestra tierra. Con más de diez mil hombres, mujeres, ancianos y niños asesinados en solo unas horas, se instituyó también el rol aniquilador de la palabra escrita. En lo sucesivo, no era que el poder estaba escrito: lo que estaba escrito era poder (pág. 3)

La riqueza de las palabras vivas, los rituales que se ofrendan a la luna y el sol en los solsticios para pedir abundancia y nuevas siembras, los mensajes descifrados en las hojas como la coca o el tabaco, fueron silenciadas bajo el yugo impuesto por la invasión y colonización, el mal llamado "descubrimiento". En este sentido, categorías como "oralidad" y "alfabetización", entran en discusión con las realidades del mundo amazónico, en donde se piensa la vida y las relaciones a través del cuerpo y del ambiente circundante (UZENDOSKI, 2012).

En mi experiencia, inicialmente comprendía la oralidad como "tradición oral", es decir, los mitos, leyendas, canciones y cuentos que hablaban sobre los animales, los dioses, o las entidades naturales que explicaban cómo se había originado el mundo. En términos históricos, la llamada "tradición oral" se ha definido como los testimonios y narraciones orales sobre el pasado, los cuales han sido "transmitidos" a través del lenguaje, de generación en generación mayoritariamente en las llamadas culturas "ágrafas" (sin escritura) (MIREN, 1996; VANSINA, 1966). Este carácter fijo de conceptos como "tradición", así como el de "transmisión", entendidos como el traspaso de un conocimiento de una

persona a la otra en un proceso mecánico, limita y despoja del movimiento, la experiencia, la observación práctica y directa, a lo que tiene de educativo el escuchar y caminar las narrativas orales, desde el corazón vivo que representa el territorio para los pueblos originarios. Como resalta Mires (2015): “la tradición oral es más que oral y más que tradición. No solo es noticia heredada ni verbo dicho: es palabra carnalizada, son los decires fresquitos” (pág. 6).

En los primeros acercamientos con los magütá, preguntaba concretamente por las canciones que se narraban en los primeros años de vida, quería conocer cuáles eran esas narraciones que una crianza recibía entre ciertos ciclos de edad, cuáles eran los arrullos que le eran cantados desde el vientre. Estas preguntas estaban relacionadas con mis conceptos de formación de lectura y con una comprensión de oralidad en la cual buscaba el significado exclusivamente en el interior de estos textos (mitos, leyendas canciones, cuentos), es decir, que lo único que podría interpretar era lo que el texto contenía y las relaciones que en él pudieran analizarse (VICH & ZAVALA, 2004), desconociendo la relevancia del contexto en el cual la oralidad emerge, y que tiene que ver con las interacciones que establecen las personas que habitan en una sociedad con realidades históricas y sociales que tensionan, definen y estructuran sus discursos (Ibidem).

En este sentido la oralidad se propone no solo como un texto, sino como una experiencia que se realiza, un evento del que se participa y una práctica contextualmente situada (VICH & ZAVALA, 2004). Más que limitarla a sus artes verbales (mitos, cuentos populares, tradiciones orales, entre otros), a la recopilación fija y concluida de textos que son interpretados fuera de los contextos donde se produjeron, así como a un carácter centrado solo en lo fonocéntrico, es decir, en los sonidos del lenguaje (Ibidem), la oralidad cobra otra comprensión al analizar sus elementos no lingüísticos como el movimiento, la visión, el tacto, lo que la sitúa en el campo de la *performance*. En términos generales comprendemos la *performance*, palabra que se deriva de la “lengua francesa “*parfournir*”, como “complementar” o “realizar enteramente”. Se refiere justamente, al momento de la expresión. La performance completa una experiencia” (TURNER 1982 en DAWSEI, 2005, pág. 2, t.p.).

Sin embargo, esta experiencia no está despejada de relaciones y tensiones sociales y de poder; la *performance* también se concibe como un espacio en el que las personas representan y enuncian experiencias ligadas al tiempo histórico en el que habitan y a las estructuras que los han determinado; es decir: es necesario hacer un “análisis de las

condiciones de producción y de la complejidad de mediaciones que intervienen en la performance: contexto social, identidad del enunciador, discursos hegemónicos, imaginarios sociales, formas de recepción, etc.” (VICH & ZAVALA, 2004, pág. 8).

Como se podrá observar a lo largo de este canasto/investigación, las conversaciones con los participantes que compartieron su hilo-voz, develan contextos actuales de narración que están atravesados por realidades vigentes de opresión, destrucción ambiental, presencia masiva de diferentes grupos religiosos, imposición de una lengua única desde la escuela “etno educativa” y no de educación propia, intervención institucional estatal desligada de las realidades y necesidades materiales y concretas de estos pueblos, y una lucha territorial que sigue amenazando su manejo de mundo, lo cual impacta de forma radical la vitalidad y circulación activa o no de estas voces.

En este sentido la experiencia de escuchar narrativas, es fundamental para comprender el canasto de la oralidad del pueblo Magütá, porque la experiencia pasa a través del cuerpo, y éste es el territorio esencial de los relatos que se viven y cuentan en el Amazonas. Para Larrosa (2003), la experiencia “sería lo que nos pasa. No lo que pasa, sino lo que nos pasa [...] Sabemos muchas cosas, pero nosotros mismos no cambiamos con lo que sabemos” (Pág. 16). Lo que nos pasa cuando escuchamos narraciones orales en el Amazonas, no se limita a una escucha pasiva, sino que se sitúa en el recorrer y el caminar, esto es, el caminar como un encuentro de líneas hechas por personas que se mueven y abren nuevos caminos (INGOLD, 2018), todas ellas vividas, sentidas y percibidas en el encuentro con la sustancialidad de un territorio, un ambiente, un paisaje, constituyendo elementos esenciales del conocimiento que se va inscribiendo a partir de los sentidos articulados (INGOLD, 2015)⁶⁸, en una observación práctica, en una corporificación del movimiento (Ibidem).

Esa cuestión se tornó más sorprendente al observar cuántas de las experiencias de compartir saberes que las maestras tuvieron con las crianças, ocurrieron al caminar por el territorio narrando y observando los árboles, recorriendo los lagos y visitando la casa de abuelos mientras la maestra Tejilda iba contando, tejiendo y cantando. De esta manera se presentó la posibilidad de caracterizar las narrativas orales como formadoras de lectores a

⁶⁸ Esta cita la encontré referenciada en un artículo maravilloso de Lorena França y Francineia Fontes: *Alimentação na floresta: relações entre frutos, comidas e os yóopinai entre os Baniwa, Alto Rio Negro*. Allí las autoras mencionan los sentidos conjugados de Ingold con una referencia de la peregrinación: “uso o termo peregrinar para descrever a experiência corporificada desde movimento de perambulação. É como peregrinos, portanto, que os seres humanos habitam a terra” (INGOLD, 2015, pág. 219).

partir de una relación con el territorio abriendo la comprensión para otras formas y conceptos de lectura más allá del desciframiento del código escrito y de los libros como dispositivo, que apuntaban a una lectura/narración del territorio.

Esta caracterización es formulada llevando en consideración la hipótesis en la cual se propone que los procesos de formación de lectura no ocurren solamente en la institución escolar o no formal, pues existen otros espacios, tiempos y contextos, además de la escuela y los centros de desarrollo, donde los procesos educativos de lectura pueden ocurrir, en este sentido educación y escuela no son sinónimos.

La escuela, institución a la que históricamente se le ha delegado la función de enseñar a leer y escribir como camino a la “civilización” para la existencia, supervivencia y desarrollo de todas las sociedades humanas (LUCIANO, 2019a, pág. 61), además de promulgar principios de un sistema político, económico y social en función del progreso y el desarrollo de una clase dominante, ha limitado y definido las dimensiones de la oralidad como un paso que antecede a la “adquisición de la representación escrita del lenguaje” (FERREIRO, 2006, pág.1), despojándola de pensamiento analítico, sujetándola a un tiempo sin historia y memoria y en ese camino, desvalorizando el entretejido espiritual y textual que la compone.

Este debate sigue vigente en los dos resguardos donde realicé la observación participante, dado que varios maestros y líderes denuncian que algunos de los profesores que dan clases a las criancas de la escuela indígena no son indígenas y mucho menos tienen conocimiento de la lengua materna y de la cultura de los Magütá. Esto es todavía más desafiador cuando la realidad de las escuelas indígenas es que hay criancas de diferentes etnias y también criancas mestizas, lo que implica pensar en un currículo que apunte realmente a una educación “intercultural”⁶⁹, aunque ésta, así como la institución escolar son imposición del colonizador (LUCIANO, 2019a).

Recuerdo una imagen que me sigue acompañando hasta ahora cuando visitaba las escuelas indígenas para hacer talleres de mediación lectora en 2019:

⁶⁹ Catherine Walsh es una de las investigadoras y educadoras que más ha teorizado sobre el concepto de educación intercultural; en una de sus definiciones menciona que: “la interculturalidad crítica debe ser entendida como una herramienta pedagógica, la que pone en cuestionamiento continuo la racialización, subalternización e inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también -y a la vez alientan la creación de modos “otros” de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras” (WALSH, 2018, pág. 16).

En una sala de aula de una escuela rural etnoeducativa sobre los kilómetros de la vía Leticia-Tarapacá, divididos en dos salones, se encuentran niños y niñas entre los 5 a 16 años de edad. Sus rostros revelan matices que denotan la pertenencia a pueblos originarios que histórica y ancestralmente han habitado ese territorio. En uno de los salones, uno tras otro ubicados en filas uniformes, transcriben en sus cuadernos un texto escrito en el tablero de acrílico, donde se leen de forma lineal los pasos que detallan la eucaristía católica, destacando con dibujos de diferentes colores los símbolos de la misa: la hostia y el cáliz.

El silencio es unánime, solo replica el sonido de los grillos que acompañan un calor apesadumbrado que hace que se deslicen, de forma perezosa por la silla, algunos de los cuerpos sostenidos en ella, mientras el profesor encargado de la clase mantiene el rostro fijo en un bloque de papel que diligencia con evidente desgano, sin levantar por un segundo la mirada para percibir el ánimo de sus estudiantes. Allí reunidos hay niños indígenas yagua, tikuna, bora, munui que durante las siguientes dos semanas recibirán su clase de religión transcribiendo del tablero al cuaderno, los elementos que componen el corpus de la religión católica. (Diario de campo, octubre, 2019).

Abrí esa reflexión en ese momento con una frase que al leerla me dejó pensando durante varios días, y que hoy, dos años después de leerla, me sigue exigiendo que la piense una y otra vez, porque es una realidad que crece con alarmante confirmación: *“el silencio será ahora el territorio de las lenguas maternas”*. Esta potente sentencia es de Vilma Amparo Gómez Pava (2013) presentada en su ponencia “Arrullos y silencios, reflexiones sobre niñez y adolescencia en pueblos originarios colombianos”.

En este brevísimo pero revelador texto, Vilma analiza cómo las experiencias, que es lo que nos pasa, y las prácticas de crianza en algunos pueblos indígenas, se empobrecen a un ritmo acelerado cuando los *buegü* son retirados a edades muy tempranas para cambiar la calidez del canto y el arrullo con que mamá acuna en el río a la madrugada, por la “frialidad de una campana, un pito o un grito despertador. [...] Mediará la palabra un tablero, una tiza o un marcador y las palabras sin obra que la soporten serán como canastos de agujeros grandes por donde escapa su contenido” (GÓMEZ, 2013 en LÓPEZ, 2016. pág. 31)

Las imágenes que Vilma teje en su corta y deslumbrante descripción concluyen en preguntas que invitan a pensar cómo habitar territorios lingüísticos que están destinados al silencio por el prestigio de la educación escolar, la presencia reinante de la televisión y, en este presente que pude caminar, por la avasalladora imposición de los dispositivos móviles con los cuales las mamás Magütá están arrullando o lactando a sus bebés, mientras un vídeo musical de *reguetón* o de la publicidad del momento pasa ante sus ojos sin mayor atención a los movimientos y mirada del bebé.

Los territorios de silencio en los que ha sido relegada la oralidad no se limitan únicamente a la escuela. Algunos autores durante el siglo XX defendieron que la oralidad pertenecía a un estado primitivo del lenguaje⁷⁰ en el que supuestas culturas “ágrafas”, significaban su mundo desde lo ritual, la superstición y lo primitivo (ROCHA VIVAS, 2010). Esta premisa dio como resultado el debate o la división entre oralidad/escritura, iniciado en los años 1960, y actualmente nombrado como oralidad/literacidad. (VICH & ZAVALA, 2004; ZAVALA, 2009; HERNÁNDEZ, 2019).

El concepto de literacidad, propuesto en la década de 1980 y más conocido como los Nuevos Estudios de Literacidad (NEL) (STREET, 2004), además de marcar un giro definitivo en la comprensión de lo que se concebía como habilidades de la esfera psicológica o individual (la lectoescritura o alfabetización), demostró, desde diferentes investigaciones etnográficas, que más que habilidades debería pensarse en prácticas sociales situadas de lectura y escritura” (HERNÁNDEZ, 2019; VICH & ZAVALA, 2004). Es decir, como práctica, interesa, por un lado, conocer qué hace la gente con los textos que lee, y por el otro analizarla desde sus características y contextos culturales (STREET, 2004; AYORA, 2012; ZAVALA, 2006). Como destacan estos autores, hacer referencia sólo al término de escritura desvincula la práctica de la lectura, y el término alfabetización, si no se analiza desde una perspectiva crítica, podría limitarse a una operación mecánica que codifica y decodifica símbolos gráficos (Ibidem).

Para Paulo Freire (1978), la alfabetización no puede ser comprendida como una transmisión, es decir, “como algo que sucede de arriba para abajo, ni de afuera para adentro como una donación o una exposición, pero sí de adentro para afuera por el propio analfabeto” (PIMENTEL DA SILVA, 2021, pág. 45, t.p.). Para este autor es clave que la alfabetización inicie desde la investigación de las palabras, las temáticas y las realidades en las cuales habitan y hacen la vida día a día el grupo que desea alfabetizarse. Como recalca el autor: “la valorización de la cultura del/a alumno/a es la clave para el progreso en la alfabetización” (FREIRE, 1978 en PIMENTEL DA SILVA, 2021, pág. 44).

⁷⁰ La revisión sobre esta oposición ha sido ampliamente estudiada desde diferentes áreas disciplinarias. En los primeros postulados antropológicos desarrollados con mayor relevancia por autores como Jack Godoy (1968) Erick Havelock (1996) y Walter Ong (1982) defendían que existían mentes primitivas y mentes civilizadas, y que esta diferencia de naturalezas inferiores y superiores radicaba básicamente en que algunas de ellas habían desarrollado la escritura (materializada a través del alfabeto latino y fonético que conocemos) y otras que no. La tecnología de la escritura, determinaba en este sentido una forma específica de pensamiento que tenía relación con la construcción de sociedades y de las instituciones en ella creada (VICH & ZAVALA, 2004, pág. 15).

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿ser alfabetizado es una necesidad imperante para los pueblos indígenas? ¿Qué se deja y qué se aprende al ser alfabetizado? ¿Qué es ser lector para los Magütá?

La investigación y observación del día a día que compartía con las niñas de San Sebastián en los talleres de lectura que realizaba, me ayudó a acercarme a estas preguntas desde la confianza que empezamos a tejer juntas y que se manifestaba cuando me invitaban a compartir sus espacios de juego. Nuestro reencuentro en 2022 no fue la excepción. Después de saludarnos, ellas revivieron una vez nuestra memoria común, invitándome a ir a nadar a la quebrada que es alimentada por el río Amazonas y que hace parte del circuito lagunar conocido como Yahuaraca, en el cual habitan siete comunidades indígenas de diversas etnias como magütá, cocamas, yaguas, murui entre otros.

Mientras jugábamos a saltar y sumergirnos en el agua, les fui preguntando por las historias y “cuentos” de origen de su pueblo, que yo había leído en algunos libros y escuchado de algunos de sus profesores: narraciones como la curupira⁷¹, la boa madre del agua, la mariposa berü, fueron siendo reveladas mientras jugábamos a nadar y contar.

Volver a sentir la sustancialidad del agua, hizo brotar de mi memoria una canción que había sido creada por algunas de las niñas que nadaban conmigo en esta misma agua, y que en 2019 participaron de talleres musicales junto al músico caleño Camilo Plaza, donde compusieron juntas una pieza musical que narraba lo que observaban mientras jugaban:

*“Choni chona me chiga
Pez está sonriendo*

*Maiku chona me chiga
Mico está sonriendo*

*Airu, chona me chiga
Perro*

*Otá chona me chiga
Gallina*

*Duri chona me chiga
Mariposa*

Postal sonora 5.
Chona me chigà.



⁷¹ “Es el dueño del monte y vive en las aletas de la ceiba. Gusta del silencio y está siempre andando para arriba y para abajo en la floresta. Dicen los viejos que tiene el cabello largo, cuerpo peludo, ojos negros y pies volteados. El curupira asusta a los cazadores golpeando en las raíces de los árboles” (GRUBER, 1998, pág. 30, t.p.).

Omi chona me chiga
Gusano

Atape chona me chiga
Serpiente

Veó todo muy grande

Nũchà dau guyma runa tàũchi

Son montañas de gigantes

Yimaqũ mapũneqũ na tàũchinegũ

Río del Amazonas

Natu àũ tatũ yachin

Voy navegando por tus olas

*Kugu chi ã kurũ yuapegu*⁷²

Chona me chiga
Estoy sonriendo”

En ese momento muchas de ellas empezaron a cantarla conmigo: - “*Choni* (pez) *chona me chiga* (está sonriendo), *maiku* (mico) *chona me chiga* (está sonriendo), el perro, la gallina, la mariposa, el gusano y la serpiente están sonriendo y nosotros también sonreímos (*chona me chiga*). Recordaban cuando jugábamos a grabarla en casa, así como recordaban nuestros encuentros en clases cambiando los nombres de los animales mientras me enseñaban a sentir los contornos corporales de los significados y formas de sus letras.

Para ellos y para mí, la experiencia sonora de esta canción se había mantenido vibrando desde nuestro último encuentro hacía casi tres años. Pero no solo para las criancas, sino también para el profesor Gustavo, coordinador de la escuela indígena San Fernando habitante del resguardo de San Sebastián, quien días más tarde me contó que había observado cómo una de las niñas de la escuela que ya estaba en bachillerato, había desarrollado una cercanía con la lectura de libros desde su experiencia de juego con la canción; para él, la música y el juego le habían facilitado este acercamiento. Me preguntaba entonces, ¿de qué lectura hablaba el profesor Gustavo?, ¿cuál sería el sentido de esta palabra para un profesor indígena del pueblo magütá?

⁷² Traducción del profesor Sergio Ramos del Águila, 2022.

Al conversar con él sobre su concepto de lectura me dijo que esa discusión fue desarrollada en una maestría que había iniciado con dos profesores de las escuelas de los resguardos de los Lagos. El trabajo llamado “Didácticas, familia y escuela en los procesos de lecto escritura” tuvo como objetivo descubrir cuáles eran las dificultades en la “adquisición y dominio de la lengua castellana y su gramática. Del mismo modo discernir el papel de la escuela y la familia en el proceso de enseñanza y aprendizaje” (CURICO; PARENTE, 2018, pág. 5).

De acuerdo al profesor Gustavo entre las causas de estas dificultades estaban los conflictos familiares donde se hacía evidente violencia intrafamiliar y también la escasa producción de materiales didácticos y bibliográficos en la escuela, así como la formación de maestros, a diferencia de Brasil y Chile, donde él había observado que estos dos últimos procesos habían sido fortalecidos por los Ministerios de Educación. Cuando le pregunté por qué consideraba que la canción había ayudado en el acercamiento de las crianças con la lectura, me dijo que por el juego: es otra forma de aprender.

Esta canción sin duda se había tejido en la memoria de muchas de las crianças que a sus cuatro, cinco y seis años la habían escuchado, y que les evocaba un referente, llevándolos a cantarla mientras zambullían sus carcajadas entre los troncos y el agua.

El juego, la risa y la música. Estas palabras me recorrieron durante los seis meses de trabajo de campo de este canasto que se empieza a tejer ahora con los bejucos⁷³ de las voces que han acompañado este camino, y que han afectado de forma radical mi constitución de ser y habitar en este mundo amazónico, reafirmando que todo tiene vida y que el canasto de las historias siempre está abierto, siempre se sigue tejiendo.

¿Cómo el juego, la música y la risa podían encontrarse con la proposición de lectura? ¿Podrían encontrarse? Como pregunta el antropólogo Tim Ingold (2015a): “¿en qué se parecen caminar, tejer, observar, narrar, cantar, dibujar y escribir? La respuesta es que, de uno u otro modo, todo lo anterior se lleva a cabo a través de líneas” (pág. 8). Como menciona la profesora *Chaé*, Sandra:

⁷³ El bejuco es comúnmente conocido como una planta trepadora con fibra vegetal; por sus características de resistencia y flexibilidad, es ideal para la construcción de viviendas y de cestería; sin embargo, no se limita a estos usos sino también a la elaboración de elementos domésticos como escobas, trampas para pescar, entre otros. En el estudio etnobotánico sobre los Magütá realizado por Glenboski (1983) se encontró que este pueblo usa hasta 25 diferentes plantas para la elaboración de sus viviendas y artículos domésticos los cuales son obtenidos de chagras. Entre los tipos de bejuco se encuentran las especies *Heteropsis* que es también conocida como bejuco cangrejo la cual es utilizada para la elaboración de cestos, amarre de construcciones y trampas para peces (CASAS CARO, 2005, pág. 13).

Hay que leer las líneas de las plantas, todas no son iguales. Y si tu unes las líneas de todas las plantas lo que tú haces son figuras animales. Te salen figuras de animales. Si usted por ejemplo ve los diseños, los diseños son puros animales, lecturas de las plantas. Y los animales fueron los que vinieron evolucionando por sí mismos. [Cuando uno ve un grafismo] tú no ves letras, animales, unos con diseños, palos, formas, así (Sandra Fernández, conversación personal, 2022).

¿Cómo podemos aprender a leer las líneas de las plantas? ¿Cómo hacen esta lectura los *buegü* de la primera infancia? Esta afirmación de Sandra significó ir comprendiendo y sobre todo sintiendo, como será explorado a lo largo de este canasto, que en la selva amazónica todo tiene vida, todo tiene una madre y todo tiene un principio, un origen, y estos orígenes se conectan desde una misma raíz, un mismo árbol que para muchos pueblos originarios es el corazón de donde surgió el mundo.

3.1.8. Bejucos tejedores de canastos: el encuentro.

Cada uno de nosotros representa un bejuco con el cual usted va a tejer su canasto; ese canasto está lleno de semillas mientras usted camina; habrá semillas que germinarán y otras que no, entonces su trabajo es saber cuáles semillas sacar del canasto – Sandra reveló una sonrisa que danzaba en sus ojos encima del tapabocas. Sus manos pintadas de huito se movían levemente en el aire mientras decía algunas palabras que marcarían el reconocimiento de volver a este territorio – el canasto está siempre abierto para ser tejido, algunos bejucos van a dar firmeza y otros van a debilitarse, pero otros nuevos bejucos aparecerán y usted seguirá tejiendo, el canasto siempre sigue abierto.

Fueron sus manos huito las que me trajeron a su camino. Conocí a Sandra una mañana de noviembre de 2021, cuando regresaba a Leticia a presentar el proyecto de investigación de maestría a los resguardos donde estaba orientado realizar el trabajo de campo, quería saber si era de interés para ellos poder trabajar e investigar juntos.

En la búsqueda por conocer otros narradores y narradoras, me encontré de forma casual con una agente educativa de las Unidades Comunitarias de Atención – UCA - espacios que tienen presencia mayoritariamente en territorios indígenas y zonas rurales dispersas de Colombia; están orientados a la implementación de la modalidad propia intercultural, ofrecido por el ICBF, y tiene como objetivo atender a niñas y niñas de la primera infancia y madres gestantes de grupos indígenas.

Esa mañana tenían reunión de planeación pedagógica con todo el grupo de maestros y agentes educativos Magütá que acompañaban procesos de atención a la primera infancia y sus familias en la ciudad de Leticia, y que tenía presencia en aproximadamente 8 resguardos, sin embargo, el bote que debía traerla de San Antonio de los Lagos esa mañana se había atrasado a causa de la lluvia, así que le pregunté si podía acompañarla. En nuestro camino a Leticia montadas en el *tuc tuc* de don Leonardo, el Carmelitano, me iba contando de su experiencia como acompañante de este programa con los niños y familias Magütá.

Al llegar a la reunión pude conversar con cada uno de los agentes educativos y dinamizadores que trabajaban en los resguardos. Al ver que el proyecto era de interés se acordó conjuntamente una agenda de trabajo para dar inicio a la investigación a mediados del año 2022, una vez fuera aprobada por el comité de ética en investigación de la universidad en la que cursaba la maestría.

Mientras conversábamos, Sandra, que en ese momento era una de las dinamizadoras, es decir, una de las maestras que acompañaban y orientaban el trabajo de otros maestros, comenzó a hablar conmigo en medio de las conversaciones simultáneas. Ella hizo hincapié en la metodología de mi investigación, enfatizando en la importancia de trabajar coordinadamente con los cabildos: *- siempre hay que entrar con el jefe mayor o la consejera, y si hay un consenso de la comunidad que dice “sí aceptamos que venga aquí, trabaje e investigue eso”, porque sí se necesita este proyecto, que nos enriquece a nosotros como mamás y abuelas que somos y también para entender este nuevo glosario de mundo, ¿no? Entonces también es una fortaleza que no hay que ser egoísta.*

Después complementó: *- ahí desde tu planteamiento tú ya vas buscando las personas claves que te van dando los resultados. Entonces, tú puedes estar en un canasto grande, pero puede haber muchas semillas y sí hay semillas que no te van a dar ese fruto pues vas buscando otro, del mismo entorno, como que te vaya fortaleciendo también, porque tú sabes que todo árbol es bueno.*

Seguimos conversando con el grupo de maestros mientras algunos compartían su experiencia de escuchar narraciones en su infancia. Casi todos coincidían en que habían sido los abuelos, “los puros”, como se refería Sandra, a los primeros habitantes Magütá de los territorios, los que les habían contado las historias del “Mundo Magütá”, así lo llamó, un mundo grande, regido por clanes. Algunos hablaban que les habían contado el cuento de

la luna, de una muchacha desarrollada que había pintado con huito a su hermano: - es *que todo lo que se vive ahorita viene de allá* – complementó Sandra.

En ese momento todos los profesores empezaron a recordar la historia: - *ah, sí, ese cuento, sí, sí, sí, por eso cuando uno mira la media luna es él, ahí regaron esa vasija. Por eso es que el sol es amarillo, todo eso y se va para arriba. Por ejemplo* – continuó Sandra- *la Nutria representa a Ngutapa, todos esos animales que quedaron en agua, en aire, antiguos, esos son los espíritus de nuestros abuelos. Los que nos contaban eran los abuelos, porque la mamá en sí, no. Y como la enseñanza no es que te dicen siéntate aquí, la enseñanza es observación práctica, porque la mamá está ahí con uno y uno escucha todo lo que habla y ahí tú ves.*

Esto dio pie para que los otros profesores contarán las lecturas que recordaban de su infancia, algunos mencionaban los cuentos de los hermanos Grimm, cuentos de animales: - *lo que pasa es que el mundo es uno no más* –continúo Sandra – *la tierra es un solo vientre, natural y vivo. Pero cada poro de la tierra tiene su núcleo humano, grupos humanos que crecieron en ese entorno y tienen su espíritu, su saber, como nosotros también. Pero todo árbol es uno solo, este vacío es la conexión terrenal con ese que no sabemos qué es, pero que más allá hay otros grupos que tienen el mismo que ese árbol, ese es el que tiene que unir el mundo para poder estar en una sola sombrilla. Por eso los conocimientos del indio, del norte, del europeo, esos hermanos son los mismos principios en diferentes lenguas, pero si usted lo analiza es el mismo hilo umbilical, por eso digo, ese árbol se debe multiplicar para que todos los loros vayan a comer en ese mismo árbol, para podernos entender.*

Con estas palabras y la mirada que habíamos tejido la una en la otra durante esa brevísima conversación que movió mis fibras, nos despedimos en un abrazo y le dije que la encontraría de nuevo en seis meses, cuando planeaba regresar a hacer el trabajo de campo. Me llevé conmigo el movimiento de sus manos huito; ese color empezó a impregnarseme dentro y volvía para mezclarse entre las líneas que escribían sobre nuestro primer encuentro, buscando comprender cómo los mismos principios en diferentes lenguas eran un mismo cordón umbilical, un mismo árbol.

El hilo de la narración de Sandra se encontró con mi fluido raíz que se preguntaba por el árbol como principio, una semilla que ya me venía creciendo desde el viaje que realicé por Abya Yala. Fue cerca de Río Branco, capital de Acre, en el Amazonas de Brasil, donde

los brotes de mis incipientes intuiciones se conectarían con las raíces de un árbol enorme que se extendía en lo alto sobre un camino de tierra; ese árbol daba la bienvenida al recién nacido Centro cultural *Huwã Karu Yuxibu*, una aldea donde vivían ocho familias del pueblo Huní Kuín, más conocido en la literatura como Kaxinawá, que habían llegado del municipio de Marechal Taumaturgo, en Rio Breu a las orillas del río Jarúa. Este centro cultural se había creado para que los jóvenes que venían de sus aldeas a estudiar o trabajar a la ciudad, pudieran tener cerca a sus parientes, seguir hablando su lengua y trabajar en la producción cultural de su pueblo.

Como me contó Ixá, uno de los jóvenes líderes, ese árbol se llamaba *shunu*, y era la ceiba milenaria que había estado en el principio del mundo; también la conocían como la biblioteca de la selva, y los Huní Kuin acostumbran a hacer su casa cerca de esa “escalera al cielo”. Le pregunté también por el origen del nombre del centro cultural, y me dijo que, en *hatxa kuý*, su lengua materna, significaba “árbol que da fuego”, era un espíritu de la selva que había sido humano, y volvió como árbol para que pudieran hacer de él madera y brillar siempre con su esencia: *así como la palabra, que para nosotros es memoria, presencia y resistencia*.

Esta sería la primera revelación que me resonó con la imagen creada por la voz de Ixá. De su palabra seguirían llegando otras narraciones sobre el pueblo Huní Kuin que se me fueron tejiendo cuando compartíamos ceremonias de *Nixie Pae*⁷⁴, preparábamos rapé⁷⁵ o bailábamos tomando *caçuma*, una bebida a base de almidón de yuca que algunas veces se mezclaba con frutas, parecida a la cahuana que toman los paisanos⁷⁶ en el Amazonas colombiano.

Al lado de este centro cultural también pude conocer la reserva Area Viva, fundada por Juliano Augusto Silva, un viajero que recorrió durante más de diez años Brasil leyendo poesía escrita por él mismo, hasta que llegó a Acre, compartió con los Shanenawa, Yawanawá y Huní Kuin y decidió comprar tierra en uno de los estados más devastados por la explotación forestal, reconocido por haber parido a grandes defensores del medio

⁷⁴ Es el nombre que recibe la ayahuasca, una bebida que es resultado de la mezcla de un bejuco o cipó (*Banisteriopsis caapi*) con la hoja chacruna o kawa (*Psychotria viridis*). Envuelve trabajo de curación de la mano de los sabios y sabias Huní Kuin.

⁷⁵ En lengua magütá el rapé es nombrado como *Kaü*, es un “Polvo de tabaco tostado acompañado con polvo de tronco raspado de asaí, a veces de pona, solamente lo hacían los chamanes, cuando alguien se portaba mal durante de la pelazón se le soplaban en las fosas nasales con el *kaü*. Antiguamente lo utilizaban o lo llevan en la boca, con eso no daba hambre. (Información de Paulino Santos). (SANTOS, 2013, pág. 329).

⁷⁶ “El término paisano de utiliza comúnmente para describir a la gente originaria de esta región del Amazonas, especialmente entre indígenas” (CASSÚ-CAMPS, 2014, pág. 12)

ambiente como Chico Méndes, quien fue asesinado por una lucha que sigue devorando la entraña de la selva. En Area Viva comparte territorio con Magno Art Couro, un artista que diseña bolsos, billeteras, canguros con cuero vegetal y leche del árbol de la siringa, que luego talla con paciencia y canto, sobre una mesa de madera, que, como su casa, está en medio de la floresta. Desde allí ambos entretejen sus manos y trabajos para mantener la selva en pie.

En esos espacios que compartíamos con los *txais*⁷⁷, mientras cantábamos las músicas de Mapu Huní Kuin, comíamos pez asado y aprendía con las mujeres a bailar en ruedas alrededor del fuego, me contaron también sobre la *Jibóia* blanca, la anaconda, ella es la guardiana del *Nixie pae* y es la madre de las aguas profundas.

La fuerza de este animal que se hacía enredadera en el tronco de la ceiba, *shunu*, *samahúma*⁷⁸, quebraría las domesticadas lógicas inscritas en mi espina dorsal, y se zambulliría en las rendidas corrientes de mis ojos, para llevarme a navegar la forma de su agua que se encontraría con otras lenguas, otras palabras, otras danzas encendidas por bebidas fermentadas que también contaban sobre ella, la ofrendaban, la invocaban con otros soplos y tonos, otros cantos para que siguiera cuidando las fuentes fluentes que reverdecen y germinan la vida. Pueblos de otras células del vientre materno, también narraban su existencia desde la escucha de sus ancestros, inscribiendo su historia en las hojas de un libro que contaría cómo su mundo llegó antes que el nuestro.

2.2. Wone⁷⁹: maüne⁸⁰ magütá.

Navegar sobre la narrativa de la *Jibóia*, sobre el árbol que da fuego o de la gran ceiba milenaria que oscurecía el mundo, es impensado sin una raíz, sin un lugar, en palabras de los Magütá con quienes pude caminar: es impensado hacerlo sin un territorio. La gente cuenta sus movimientos, sus experiencias recorriendo, caminando, observando, sintiendo y desde allí inscribiendo, dejando rastros, una memoria que cuenta sobre los

⁷⁷ Significa hermana.

⁷⁸ Es el nombre de la ceiba en lengua portuguesa.

⁷⁹ Wone es el nombre con el que el pueblo magütá llama a la ceiba que oscurecía el mundo en su relato de origen; también es llamada de Wotchine por los magütá de Brasil.

⁸⁰ Corazón en lengua magütá.

pasos y los transcurso. Para entrar al tronco de este canasto primero debemos entrar al corazón del árbol, a su raíz, el lugar donde fue sembrado, donde está conectado el ombligo.

En el *maüne* (corazón) del árbol Wone creció *Tetchi, Umariyana*⁸¹, ella es el corazón de la mujer Magütá.

Wone, “árbol con alma” tejido por hilos de narraciones antiguas nacidas de los fermentos de plantas y palabras. Movimiento que nace de la tierra, tierra que se forma semilla, semilla que se expande en raíces, raíces que se crecen en tronco para emerger, brotar, llenarse de agua, ser alimentadas por la savia viva de los espíritus bajos, los espíritus de lo profundo que van subiendo y acuerpando un tronco con texturas que cuentan en sus cortezas los movimientos que se gestan bajo tierra. Ese tronco vivo, tejido de raíces, brota en ramas que se dan forma copa. Copa que se encuentra con otra copa, de otro tronco nacido de raíz y semilla; cada una de esas copas se reconoce sin que la una sobrepase a la otra, se danzan en sincronía.

Con el conocimiento que cada una tiene de su forma, ambas consiguen comprender un lenguaje del movimiento que les hace habitar bajo el mismo cielo, haciendo mutuamente de su forma un techo para dar sustento. El lenguaje de los árboles enseña que en el tiempo de sequía no se conserva el agua solo para nutrir un tronco; el vientre se hace gota brindando humedad a todos los seres de la floresta. La generosidad de los árboles, la savia, el agua que habita en ellos es colectiva.⁸²

En las historias del tiempo antiguo de los Magütá, se cuenta, que había un árbol inmenso que cubría todo el cielo. Sus ramas se extendían y parecían aferrarse sin dejar entrar la luz. Ese árbol estaba desde el principio, desde que la madre tierra era madre, antes incluso de la existencia de los Magütá. Como narra la abuela Lucía Cuéllar, *Mecha*

⁸¹ AHUÉ, F; MONTES, M. Narraciones indígenas del río grande. Bogotá: educativa, 2020.

⁸² “Em algumas partes da Amazônia, quando estamos no meio do período seco, diferente do que você vê no pote com uma planta, que se não colocar água ela murcha, as árvores na Amazônia doam vapor e umidade para o ar, durante o período seco. Elas fazem algo que é não-intuitivo. Você imagina que a planta vai fechar os estômatos, não vai transpirar durante a seca, porque ela poderia morrer. Mas existe ali, ao colocar umidade no ar, um mecanismo fundamental na natureza, que é a generosidade. Ao fazerem isso, as árvores criam umidade suficiente na atmosfera para formar as nuvens. Estas, quando o vapor se condensa, baixam a pressão sobre a Amazônia e produzem uma sucção. Essa sucção é o que gera os rios voadores, que promove esse fluxo do Oceano Atlântico para dentro do continente. Então, é interessantíssimo ver que na natureza opera o mecanismo da colaboração, da generosidade. Uma árvore atua no princípio da absoluta generosidade, pois tudo o que ela oferece são serviços para todos os outros seres” (KRENAK & NOBRE, 2021, pág. 4).

En conversación con el lingüista Magütá Abel Antonio Santos, él mencionaba que los abuelos Magütá conocían de la existencia de este río mucho antes que la ciencia occidental empezara a hablar de ellos; se trata del río *Chowatü* que está ubicado en “*Échatagüane*, el mundo de los cóndores, donde está el agua de *Yitaküchiü*” (SANTOS, 2010, pág. 7). La comprensión de estos mundos, también llamados flexos o niveles cósmicos, *queko*, que es el mundo de los magütá, serán explorados más adelante.

kunaru nuatüna (flor morada cuando se caen las hojas), del clan cascabel (*àrúkaa*) habitante del resguardo Ticoya en Puerto Nariño, Amazonas:

Aquel tiempo no se conocía día ni noche. Día era parejo igual, pero era como opaco, como oscuro, como sombra, era todo el tiempo y no se conocía la lluvia, no se conocía al sol, ni a la luna – nos decía ella. ¿Por qué era oscuro?, ¿por qué el mundo era oscuro? Porque el árbol Wone todavía estaba parado, todavía estaba vivo, estaba puesto en su lugar, crecido – decía. Y entonces, después que Yoí tumbaron al árbol Wone, fue que se despejó el mundo, se aclaró, y ya se empezaba a ver lo que había, a mirar todo, y dio la vida más sana, la vida como tranquila, más contenta porque se aclaró el mundo, porque antes que tumbaron el árbol Wone, mantenía oscuro y nunca se miraba claridad, sino todo el tiempo era opaco, opaco, porque él fue el que tapó al mundo, porque el árbol, la mata del árbol Wone era ¡muy grandísimo, grandísimo, grandísimo!, cubrió todo el mundo entero, entonces no había cómo...” (Lucía Cuéllar, conversación personal, 2022).

Ante la oscuridad que cubría todo, cuatro gemelos: Yoí, Ípi, Mowacha y Aikuna, que habían nacido de las rodillas de su padre llamado Ngutapa que a su vez había sido creado por la diosa Mowichina⁸³, observaron el árbol y se asombraron. En el tronco del árbol, en la aleta, había una cueva-casa donde habitaban los seis dueños, las madres de ese árbol: la mariposa, lagartija, rana, ardilla, calango y la guara, a ellas había que pedirles permiso para tumbarlo para que se pudiera ver la luz, porque en el Amazonas todo tiene una historia, una voz, que viene caminando con los seres que la han contado. Continúa la abuela Lucía:

Entonces ellos dizque dijeron [los gemelos]: - bueno muchachos, nosotros vivimos acá, nosotros vivimos en un lugar muy oscuro, no podemos vivimos así, colabórennos, ayúdenos, déjennos tumbar este árbol para que tengamos vida, para que tengamos luz, para que podamos estarnos bien, todos, todos. Dijeron no, primero no. Que sí, que le dieran permiso - mira de dónde vino la palabra permiso, la educación (Lucía Cuéllar, conversación personal, 2022, paréntesis míos).

Después de pedir ayuda a muchos animales de la selva para cortar el tronco, fue

Sonora 6. **Árbol Wone.**



finalmente la ardilla *lechakü*, la que logró subir a lo alto de árbol y echarle magiña⁸⁴ por todas partes a la abuela

⁸³ TAÜCHINA, Ü; FORERO, N; RODRÍGUEZ, C. Üyeane maüğü: cuerpos femeninos en frontera, territorios de explotación en la Amazonia. *Nómadas*, núm. 54, pp. 119-133, 2021.

⁸⁴ Es una hormiga muy pequeña que al picar causa una sensación de ardor e inflamación en la piel.

*Maraekü*⁸⁵, un pelejo, también llamado mico perezoso, que tenía agarrado con sus patas el árbol con el cielo. Así cayó *Wone*, *Wotchine*, y en el centro del hueco quedó el corazón. De ahí empezó a brotar mucha agua, agua sin parar:

De ahí fue que nació por primera vez el agua. Empezó a salir, a burbujear ahí. Y él llegó y bote, bote y bote. Y era bote y bote y bote, y bote, y nunca terminó el agua. Y ahí fue, hasta que le dominó, dizque la libélula [Yuchi] ya no pudo, porque su barriga quedó así de tanto tragar agua, de lo que él botaba y botaba. Cuando mira: ¡zuu! Se conformó un río, inmenso río, ese es nuestro río Amazonas, esa es la historia de nuestro río Amazonas, que fue árbol Wone primero y se transformó en río, ese es nuestro río Amazonas, que es para vida de todo el mundo entero. (Lucía Cuéllar, conversación personal, 2022, paréntesis míos).

⁸⁵ En el libro *Origen del mundo y de los tikuna* de Chetanükü se menciona que el pelejo *Maraekü* es un abuelo, sin embargo, en las últimas conversaciones que tuve con Abel Santos él menciona que es una abuela. Al preguntarle si era macho o hembra él simplemente dijo: - es, solo es.

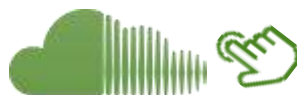
Figura 16. Wone: “árvore grande, alta, bonita”. Árbol ceiba pentrandá, samahuma en portugués. Nombrada en lengua magüta como *Wone* en (Colombia), *Wotchine* en (Brasil). En lengua hatxa kui del pueblo Huní Kuin en Acre, Brasil, es llamada *Shunu*. Fotografía tomada en Iranduba, cerca de Manaus, Brasil.



Fuente: *nachire* del canasto, 2021.

Sonora 7.

[Wotchine: “árvore grande, alta, bonita”](#)



De las raíces de Wone brotaron las aguas fluentes del nacido río Amazonas, *Tatü*, y así se formó también el lago *Eware*, la tierra de origen del pueblo Magütá. *Eware*⁸⁶ es lo que ha llegado con el mundo”, eso relata Humberto Chetanükü narrador de la cabecera del río Loretoyacu, reconocido por haber recibido el “don” de contador a través de “la esencia vital ae de [su] padre, la de saber los cuentos de todo” (GOULARD *et al.*, 2016, pág. 20). Son los árboles los canales de comunicación de los hilos vivos que tejen parte de la memoria de la tierra. Esta memoria se ha revelado a través del don antiguo de las voces de narradores que, como Chetanükü, han sido guardianes de la raíz de sus pueblos a través del arte de contar el latir de su observación. Como cuenta *Chaé* Sandra:

La composición de la palabra se transformó en agua de vida. Las gotas de lluvia eran como esas voces de muchas voces de abuelas que usted se pone a escuchar atentamente. Hay unos árboles que son los dueños de los peces, entonces cuando es esta época llueve así, los árboles se mueven y de ahí comienzan a bajar esos espíritus, bajan, de ese árbol tocan el agua y se convierten en peces, y ellos se reparten por todas las ramas de vida. Porque el río es el árbol que cayó para ver la claridad, y cuando él cayó las ramas son todos los ríos, las grandes son los troncos, las grandes ramas los mares, que cobijan todo ese vientre. Y si tú unes todos los ríos es un árbol, en cada rama hay poblaciones, vida, porque es el árbol de la vida, mi cuerpo es árbol de vida. (Sandra Fernández, conversación personal, 2022).

Los árboles de vida como la profesora Sandra y como cada narradora, maestra y abuela que está tejida en este canasto, son la vitalidad y la fuerza del pueblo Magütá. Los saberes que se escuchan en sus corazones sustentan el fluido de la floresta. No todos saben escucharlos, no todos conocen la vibración de sonidos que fluyen por el tronco y que nacen de un vientre vivo que alimenta a todos los seres de la tierra. Esta comunicación, la interpretación de estos códigos, el seguir narrando a *Wone*, *Wotchine*, *Eware*, *Yutchi*, ha sido resultado de un permanente estado de observación, imitación, curiosidad y escucha cimentado durante milenios de vida asociadas a las prácticas de manejo de la biodiversidad de los pueblos indígenas con todas las otras existencias con las que comparten la vida común sobre el vientre materno.

⁸⁶ Muchas de las narradores y narradores cuentan que Eware queda en Brasil, cerca de la comunidad Vendaval, en las orillas del río Solimões (MATAREZIO FILHO, 2017) y solo algunas personas han podido llegar hasta allí. Si bien cabe tener en cuenta que la narración de origen varía según la época, el contexto y los narradores lo cual es un elemento esencial en los estudios de la oralidad, en este trabajo tengo en cuenta que la mayoría de narradores con quienes compartí y conversé dijeron que Eware queda en Brasil y que incluso algunos de sus familiares habían estado allá.

La narrativa ayuda a sentir y caminar los pasos por la vida, cuenta la profesora Sandra. Esto me lleva a preguntarme: ¿por qué narramos? ¿dónde reside la importancia del narrar y contar? ¿por qué la curiosidad despierta una investigación sobre cómo las narrativas orales forman lecturas en la primera infancia? Para usted ¿qué significa narrar?

Lanzo esta última pregunta, porque otro de los grandes aprendizajes que este viaje me ha dejado es el detenerme a buscar el sentido de las palabras, y el sentido no solo como significación, no solo como un recorrido que puede empezar por la etimología, sino la palabra somática, es decir, la palabra que llega a sentirse en el cuerpo buscando dónde brinca, dónde juega, dónde se mueve, dónde respira, dónde despierta sensaciones para que al escucharla y evocarla, pueda darle forma a eso que queremos materializar desde la fuerza que nuestro soplo gesta y luego suelta.

Esto implica reconocer que las palabras en cuanto configuradoras del mundo, manifiestan ideas y estas ideas conllevan historia y acciones, entonces también pueden ser palabras que enmudecen, cercenan, se imponen y se yerguen imponiendo un único sentido, una única narrativa.

Por ejemplo, la palabra *cururu*, rana, la aprendí una noche jugando con mi amiga Maikürá mientras explorábamos la 1ª cartilla ticuna publicada por Inácio Nailson y Sílvio Cayuscens. Pasando las páginas íbamos leyendo juntas las palabras y buscando su equivalencia con los sonidos que evocaban. Así nos fuimos saboreando con el recuerdo de *ui*, la faríña, que mezclábamos en el caldo de pacú que hacía su abuela; fuimos haciendo formas con nuestras manos mientras creábamos *ü'ü*, fuego, que empezaba a llamear ante la imaginación de nuestros ojos; reconocimos que las semillas que se colgaba su abuela en el cuello y que siempre sonaban se llamaban *aru*, cascabel.

Mientras pronunciábamos la palabra *cururu*, su forma saltó a nuestra boca, se hizo bolita en la punta de nuestra lengua y luego se acurrucó entre las costillas y las rodillas, y de un brinco Maikü llegó hasta el suelo de la casa mientras me invitaba a explorar con ella los contornos de las flores, las formas de los árboles en los que tanto le gusta treparse. La palabra como un terreno de juego.

En el Amazonas la palabra corporifica los saberes que cuentan sobre la cosmovisión, sobre las curas escritas en las hojas de las plantas; la palabra que descifra el mensaje de los pájaros a través de su canto. Ella también organiza lo que ha sido percibido, observado, caminado, sentido por el cuerpo, logrando de esta forma que el mundo pueda

ser representado y compartido luego con las crianças a través de una relación afectiva, social y cognitiva (DÍAZ & VASQUEZ 2010, pág. 68). Palabra como significado, como concepto, palabra como creadora de vida, palabra que cuida. Para Abel Santos:

por ejemplo, entonces, si yo fuera un bebé, voy a tocar la candela: - ten cuidado, que te vas a quemar la mano como aquel personaje que se quemó. Entonces no solamente digamos, estoy diciendo: - no toque, que te vas a quemar - pero también meto todo el contenido, contenido histórico o de origen, nosotros decimos, que de dónde viene que no hay que tocarse (Abel Santos, conversación personal, 2022).

¿De dónde viene una palabra para que no deba tocarse? ¿Se tocan las palabras? Este “cuidado que te vas a quemar la mano como aquel personaje” que se devela a través de lo que se narra, no solo es una advertencia en el momento de ser escuchada, sino que puede tener una interpretación en quien la recibió, no en ese instante, sino cuando haya una correspondencia con su experiencia vital, cuando eso que le fue contado pueda ser encontrado por sí mismo desde lo vivido.

Eso que se vive y que habla de un origen, no se dice en todas partes igual ni nace de la misma observación. Cada grupo humano en la célula del vientre donde se ha desarrollado, ha aprendido a nombrar desde esa sustancia con la que ha sido alimentado, con esa voz que probablemente lo ha arrullado:

Con mi lengua estoy explicando la vida, la salud, la alimentación, los rituales, etc. Finalmente es otra forma de explicar la existencia que existe en este planeta, en esta tierra, en este naane (Abel Santos, conversación personal, 2022).

Para mí en este tejido de palabras de Abel reside el porqué de la narración: para poder conocer otras formas de explicar las existencias sobre este vientre materno universal/planeta tierra. Durante el trabajo de campo, cuando escuchaba las narrativas que me contaban, iba sintiendo cómo el hilo/voz de esa narradora y narrador, iba saliendo de su boca y atravesaba mi pecho, encontrándose con mi *tara*, nombre que los incas del Valle Sagrado en Pisac, Perú, dan a los hilos del espíritu, para irlos afinando, no solo con su ritmo, vibración, entonación, sino con la fuerza vital de la armonía tejida de todas las melodías, con el *nachigà* (la historia, la voz) del ser animal, planta o humano que había sido convocado en esa narrativa.

Esta pluralidad de existencias y de palabras para nombrar y organizar la experiencia humana es revelada a través de los idiomas que tienen una relación directa con la palabra que nace en el corazón de la lengua materna y que se comunica llamando a los espíritus vivos que habitan en el centro de la floresta: - *si tienes la lengua viva pues va a entender de que es que está hablando ese abuelo, va a entender todo ahí* – revela la profesora Sandra.

La comunicación con los espíritus vivos de la floresta, las madres o dueños, que las crianças habitantes del Amazonas reconocen como los cuidadores de los árboles, ríos o frutas, no sería posible sin “el ecosistema de posibilidades espirituales” que son los idiomas (DAVIS, 2015, pág. 3). Estos idiomas, las lenguas maternas, también podrían llamarse lengua familiar, porque en algunos pueblos originarios la lengua que las crianças aprenden no viene dada por la mamá sino por el papá; como nos cuenta Abel Santos:

por ejemplo, la gente del Mití Paraná, la gente de Yuruparí, ellos dirían: no, la lengua que yo aprendí primero es de papá; ellos no están diciendo la lengua materna sino la lengua paterna. Pero, llegar a esa discusión, de todas formas, uno aprendió una lengua, dos o uno, porque esta gente, por ejemplo, los tucano, ellos son tucano, pueden aprender hasta cinco, entonces son multilingües (Abel Santos, conversación personal, 2022).

La lengua ancestral⁸⁷ preserva la interdependencia de los pueblos originarios con su cultura y sociedad (PIMENTEL DA SILVA, 2021), siendo la cuna que recibe a los recién llegados para presentarles el mundo. Es la filigrana vital que conecta a las mujeres-madre con la madre tierra, siendo fundamental para la preservación de la vida, la cultura, la etnia y los conocimientos sobre el cuidado del territorio (LUCIANO, 2019a):

É nesse sentido que as mulheres-mães dão sentido transcendental à noção de mãe-terra, em referência ao território, pois assim como as mulheres-mães são essenciais e vitais para a continuidade da vida, da etnia, da língua, da cultura e da identidade, o território é essencial e vital para a continuidade da vida humana e do cosmo. Há consenso entre os indígenas e os estudiosos do tema de que as mulheres indígenas são mais resistentes e pragmáticas na luta e na defesa de suas línguas e culturas. (pág. 6).

⁸⁷ María Pimentel da Silva fue una investigadora brasilera con un amplio recorrido en la construcción teórica de referenciales pedagógicos para el desarrollo de propuestas de alfabetización desde los conocimientos indígenas realizados conjuntamente con los pueblos originarios. Con el término lengua materna ancestral ella se refiere a la lengua de la educación propia, aquella que retoma los saberes ancestrales y que permite una actualización cultural, también es la lengua de los recuerdos y las “saudades”, es una “lengua del corazón y la memoria” (PIMENTEL DA SILVA, 2021, pág. 14).

Lengua y territorio, ¿la lengua materna el territorio? ¿o el territorio es la sustancia que da vitalidad a la lengua? (RICARDO-ZULUAGA, 2022a). ¿Cuál es la importancia de mantener la lengua materna? Sandra cuenta:

porque te conecta con esa verdad, con esa verdad mística que solo tenemos nosotros ¿sí? Nosotros somos ese mensajero de esa mística, por eso hay que mantenerla porque si no se pierde, porque la lengua materna es oral, es la enseñanza oral práctica y si no hablamos en la oralidad con nuestros hijos en nuestra lengua materna pues perdemos todo y nos la saquean y se dañan el mundo, el planeta. Eso es el riesgo de perder la lengua materna. El habla, el poderme comunicar con esos ancestros que hablan otras lenguas, que comunican la verdad, que están allá mismo en esa vida donde tenemos que llegar. Eso es. Por eso la importancia eso es nuestra alma, como nuestra piel, ese todo. (Sandra Fernández, conversación personal, 2022).

La visión de mundo, la cosmovisión, varía para cada pueblo originario en relación con el territorio en el cual han llegado, brotado, germinado y caminado. La enseñanza oral práctica que es la base de la educación de los Magütá tejidos en este trabajo, es la que permite profundizar en los sentidos de las palabras nacidas desde la observación directa del ambiente en el que se desarrollan. Palabra y lengua tejen relaciones sociocósmicas, dado que es través de ellas que se establecen canales de comunicación y conexión con todas las vidas y los mundos existentes además del humano (LUCIANO, 2019b).

“¿Cómo suena, cómo se piensa en un idioma”? ¿Cómo se piensa la infancia para el pueblo magütá? ¿Qué significa en su cosmovisión esa palabra? ¿Cuáles son los ciclos de vida y de desarrollo para ellos? ¿Por qué los narradores y maestras hablan que “se debe hacer sentir” desde la primera infancia? ¿Qué nos hace a los investigadores académicos llegar a investigar la infancia? Esta última pregunta se ha tornado central y transformadora desde la experiencia del trabajo de campo. En este recorrido no puedo desconocer mi búsqueda por la infancia me lleva a preguntarme primero por la mía y por cuáles fueron esas experiencias que la atravesaron para que ahora, adulta, desee caminar con los *buegü* de la mano, buscando comprender cómo ellos leen las narrativas de vida o de muerte con las que están creciendo en sus territorios, y que hoy, en el presente, tiempo en el cual está siendo escrito este trabajo, como manifiesta la profesora Sandra en *É torü mañ, son territorios que están enfermos*.

2.3. Buetica⁸⁸: ¿De qué vientre vienes? ¿De qué vientre vengo? ¿Cuál es tu raíz?

“Entre más niño es, más mago vuelve a nacer” – Sandra

Entre los ecos que me llegan cuando vuelvo la memoria a la voz de mamá, se escucha el susurro de una salmantina de rubios cabellos y ojos que parecen pedazos de cielo, de una mujer que mira a lo lejos a un seminarista que va de paseo. El cuerpo de mamá se hace árbol y en el vaivén de su movimiento su garganta viento me acuna entre hilos de poemas que le fueron sembrados desde la memoria ancestral de mi abuelita, la que hablaba y le cantaba a las palomas y a las rosas. Crecí alimentada en un vientre que se dio forma con canciones y programas de radio, un vientre que arrulló a su primera y única semilla con caricias literarias. Vengo de un vientre tejido de palabras.

En esa casa agua se me empezaron a hilar los principios sobre el fluido; en esa casa tierra se me comenzó a sembrar el conocimiento de mi ombligo que se encontraba con las raíces de las frutas y las plantas; en esa casa árbol fui sintiendo la textura de las astillas y el fuego que me llegaba en llanto cuando mamá luchaba para que su semilla no saliera antes de tiempo, porque una pequeña pelusa de gato había entrado a hacer estragos.

En esa casa cueva me fueron llegando los primeros sonidos del aire, ese que me sopló en los sueños contándome que mi materia sería del viento, y que compartiría espíritu con los pájaros, con esos que tejen casas en lo alto del árbol. En esa casa-madre se me fue revelando un mundo que comenzaba a leer desde las pulsaciones vivas de mamá: ella fue mi primer texto; entre las líneas de sus páginas supe que venía de un árbol de poetas y cantores, de andariegos y viajeros que hacían casa donde llegaran, mi primer libro “fue la voz de mi madre”.

De ese vientre raíz me escurrí por el tronco para hacer de sus ramas caminos de juego. Así aprendí a flotar entre el río y la piedra, mientras mi tía pez me enseñaba los

⁸⁸ Para el pueblo Magütá de Brasil esta palabra significa “lugar donde la criança está guardada en el útero de la mamá, sería lo que llamamos de placenta, que es conocida también como el árbol de la vida por su formato lleno de ramificaciones y ser el órgano que ejerce todas las funciones que mantiene al bebé vivo” (BORDIN, 2020, pág. 119, t.p.).

contornos y las formas de la quebrada donde aprendí a zambullirme entre carcajadas. Crecí cobijada por el cielo de la selva, bajando guama y zapote y pintando mis dientes de naranja chontaduro. Estas primeras esencias de la corteza de las frutas, le dieron sabor a mi infancia y enraizaron mi corazón en la selva.

Vengo de un linaje de contadores de historias. Cuando cuento siento que de mi garganta salen hilos que son raíces de árboles antiguos que me habitan; estoy tejida de memorias río, agua, selva, viento, floresta, que me caminan, que me recorren, que me brincan como peces entre el estómago y el pecho; como esos pececitos que comen los *buegü* Magütá para aprender a nadar, para que sus cuerpos tengan forma cucha, sábalo, dormilón o pez perro, y lograr, con la ligereza de ese fluir, de ese aleteo, lanzarse a navegar los misterios de la madre que cuida el agua: la boa.

Mi nido garganta se sustenta en bejucos que son raíces de cada uno de los seres que están filigranados en mí, que me dan forma. No soy solo un cuerpo, soy un “cuerpo mixturado”⁸⁹, un cuerpo germinado por otras semillas que me han crecido, no soy solo un cuerpo, soy un cuerpo enraizado, habitado, un cuerpo narrado, como el Amazonas, porque aquí el cuerpo no es solo un cuerpo, el cuerpo es un territorio de relatos⁹⁰.

Relatos nacidos de una fuente inmensa, una fuente fluente de árbol que oscurecía el mundo, relatos mezclados con tierra y fermento, relatos paridos a la luz del huito, relatos ombligo que comunican memorias de los narradores y contadores de historias. Voces conjuradas a la luz del tabaco, *pòri*, relatos rituales para despertar los cantos. El Amazonas es una esencia que nos surca y nos hermana con la forma del jaguar, del paujil, de la semilla cascabel, del pájaro arrendajo. Relatos donde la palabra crea más allá de la materia, relatos que invocan la fuerza que habita desde siempre en el vientre latente de la madre tierra.

Buetica, ramificación que nos conecta con la médula. *Buetica*, hilo que une a las células vivas del vientre/tierra. La casa agua que me acunó se hizo puente con el vientre

⁸⁹ Una gran inspiración de esta metáfora del cuerpo misturado viene del libro *Banzeiro òkòtò: uma viagem à Amazonia Centro do Mundo*, de la periodista Eliane Brum: Companhia das letras, 2021.

⁹⁰ Como bien menciona CRONON (1992), hay una diferencia conceptual entre historia-relato y narrativa-narración. La primera puede limitarse a contar los hechos vividos en una secuencia cronológica similar al relato histórico, mientras que “narrativa (o *narratio*) es un género que puede abarcar las representaciones del tiempo en una secuencia configurada de acciones completas” (pág. 33). Lo que me parece muy interesante en el planteamiento de este autor es que él decide profundizar en el significado de estos dos conceptos para defenderlas como la acción de “contar historias”, que en este trabajo también será esencial para navegar con los narradores y narradores desde su arte de contar.

agua de la Amazonía. Se me fue creciendo el tronco, se me expandieron las ramas y mi columna se hizo palo sangre tallado con las voces que viven en el centro de la floresta.

Es la narrativa la forma/palabra que mi cuerpo/pájaro encuentra para contar la experiencia de vuelo de lo que significó habitar y aprender sobre las oralidades que el pueblo magüta cuenta para los *buegü* de la primera infancia.

Lo que ella me incorporó me ayuda a transformarme en *maiku* (mico) para contar sobre mi amiga Maikürá que me enseñó a leer los mensajes que descifra en las cuevas verdes donde viven sus amigos los duendes⁹¹. Contar cómo la memoria de mi infancia selva volvió a sentir el juego del río, el goce de escuchar historias, la curiosidad acuosa de una fruta que me recibió como una más entre los Magütá conectándome a las raíces de un árbol donde nacería el agua de la cual serían pescados, no podría ser sino desde el camino narrativo, porque ha sido desde esa esencia con la cual me nutrieron, esa fue la fuerza con la que me soplaron los hilos.

3.1.9. Tú: de aires, soplos e hilos: tejidos del cuerpo constituido

Tú, “es el hilo de conexión con los otros seres y mundos, es el camino del pensamiento y la comunicación. Son los hilos de la vida, es mediante estos hilos que transitan los saberes y conocimientos que se adquieren durante la preconcepción, gestación, niñez, juventud, adultez y vejez (SANTOS, 2022, pág. 127). Estos hilos están entrelazados en el cuerpo de los Magütá desde que nacen porque ya vienen con una cantidad que ha sido tejida desde la gestación pero que es necesario seguir fortaleciendo en diferentes etapas de la vida porque pueden romperse o enfermarse; “una de las acciones que se debe realizar para potenciar los *tü* es la imposición del tabaco al cuerpo del recién nacido, acción que realiza el *yuukü* al momento del nacimiento (Ibidem, pág. 128).

Estos hilos tridimensionales son fundamentales para la socialización de la lengua que no se limita a lo social, de persona a persona, sino que involucra a todas las formas del cosmos: naturaleza, ecosistemas y otras existencias de mundo que nos es difícil percibir, pero con las que habitamos.

Volvemos así a la afirmación de Abel Santos citada en la introducción “lo que contiene *Naane* contiene mi cuerpo, *Naane* hace parte de mi ser, soy parte indisoluble de

⁹¹ Para Sandra y Maikü los duendes son seres que viven en las plantas, los árboles, las cuevas en el monte, los troncos de los hongos. Los Magütá los conocen como *Nachi gü ira uchi*.

Naane” (2013, pág. 13). En una conversación que tuve con Abel en diciembre de 2022 él me explicó de forma muy sencilla su comprensión de los morfemas de *Naane* y su relación con la formación del ser magütá:

Por ejemplo, nosotros tenemos palabras genéricas, naane, na, entonces empecé a preguntarme, ¿qué es na? Bueno entonces leyendo por acá y leyendo por allá, naane es chagra, naane es territorio, naane es una tierra. No, pero eso no es, no es, no es eso.

Bueno, me fui para la lingüística, na entonces ese es un pronombre neutro indefinido, no sé qué, no sé cuántos, listo, está bien. Desde el estudio estructural de la lingüística ese es un pronombre, está bien, pero para nosotros, pero para mí en ese momento no me daba. Sí está bien, es un pronombre, pero no me daba digamos el concepto. Entonces empecé a hablar con los abuelos, con los abuelos que de verdad estaban curando. Resulta que ese na es toda forma de existencia, visible, invisible, físico, abstracto, concreto, que se ve, no se ve, inclusive de estos seres espirituales que llamamos, que están en ese otro mundo que también son na.

Entonces vea que ese concepto no es solamente territorio, no es solamente tierra, no es solamente una nación, o no es solamente un pedazo de chagra, ¿no?, es todo un conocimiento de la vida, prácticamente están explicando la existencia, no solamente del mundo amazónico, sino la existencia de la humanidad, podría uno decir, ¿no? Pero entonces na ane, ¿por qué? Ah, ¿por qué ne?, entonces son tres morfemas ahí: na, a y ne. Na: ser, a: tener y ne: es la forma de ese ser. ¿Qué forma puede tener un ser?, imagínese, ¿qué forma puede tener un ser? Para nosotros la candela es un ser, esa es su forma, ese es su cuerpo, esa es su existencia, ese es su ne.

Nosotros: este es mi cuerpo, este es mi ne, que ese árbol también es ne. Si es ser, es vivo, ¿no? Existe, si existe entonces naane significaría ser con una existencia, una forma de existir, que sería, digamos lo que tenemos acá. Entonces mire que esos conceptos que se definió solamente tierra, chagra, territorio, ya no es, se desdibuja completamente, es ahí cuando digo: - ah, es por acá que podemos encontrar los significados para que digamos, la academia entienda un poco de cómo está pensando, de qué está hablando, cómo explica la existencia, la vida, desde esa parte de nosotros. Naüne es cuerpo, naüne, cuerpo, cualquier cuerpo. Na, otra vez el Na, ü, que ya tiene, y ne su forma. Na, ser, que ya tiene su forma de existencia. (Abel Santos, conversación personal, 2022).

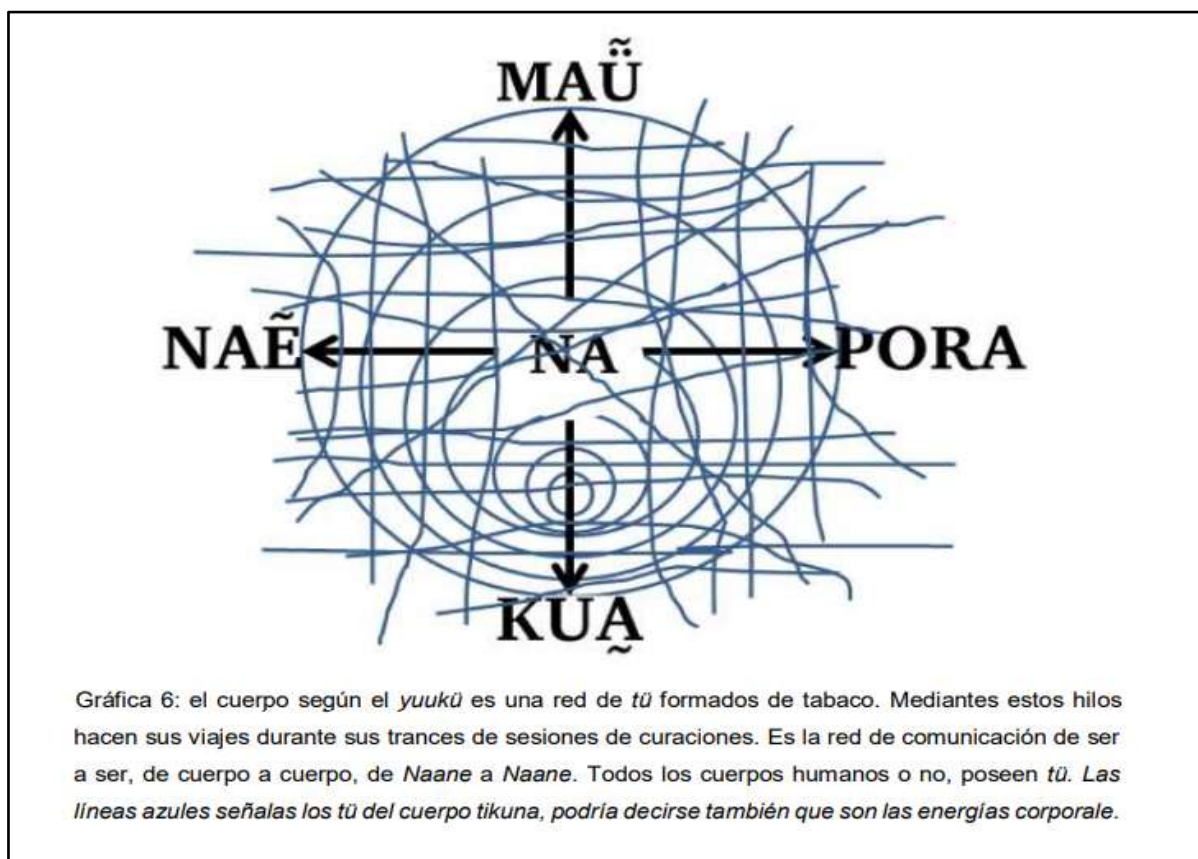
Todas las existencias cósmicas para los Magütá tienen este *ne*, esa forma que también posee los cuatro principios en una mayor o menor medida (“pora”, “poder”, *kuḷ*, “conocimiento”, *naẽ*, “pensamiento” y *maũ*, “vida”). Este *ne* puede ser pensado como una envoltura, como nuestro cuerpo que es una cáscara que resguarda dentro el alma, el espíritu o el *naẽ*, y este *naẽ* “es la energía vital de vida con que se habla, se piensa, se sabe, se conoce, se sueña, se siente, se ama, se quiere, se respira, se huele, se ve, *naẽ*

es la fuente vital de *na* (del ser), es energía que le da sentido al ser y a los seres para que sean lo que son” (SANTOS, 2022, pág. 127).

Aquí hay una mirada que me sigue sorprendiendo, y habrá que seguirla dialogando para comprenderla, y es que, según Santos, todo tiene *naẽ*, esto es lo que dota de identidad, de algo único que solo ese cuerpo tiene y que es irrepetible en el cosmos. Por ejemplo, “*buanekũãẽ* ‘*naẽ* del viento’, *deaẽ* ‘*naẽ* del agua’, *naaneãẽ* ‘*naẽ* del territorio’, *naĩnekũãẽ* ‘*naẽ* del bosque” (Ibidem); incluso también tienen *naẽ* objetos inanimados como celulares, casas, ropa, entre otros.

Tanto el *Naũne*, como *Naẽ* y *Tũ*, son tres de las nueve capas que estructuran la corporalidad *magütá*, y que deben cuidarse desde la preconcepción hasta la vida adulta, deben fortalecerse, soplarse, para que las energías de los hilos puedan mantenerse estables.

Figura 17. *Tũ*: los hilos



Fuente: SANTOS, 2013, pág. 168.

En una clase que compartí con el profesor Abel, le pedí que me explicara más sobre los hilos y los soplos, ¿qué son los soplos?:

El soplo, ¿qué estamos soplando ahí?, ¿qué se está transmitiendo? Primero conectarse a tu cuerpo. Recibirlo, ese tú, el humo del tabaco, cuando ya estas conectada mediante ese cable, ese hilo invisible, puede mandar las palabras que te va a fortalecer esos principios, ahí si no me pregunten cómo, con qué palabra, ahí sí no se dice, no se cuenta, cuál es la palabra, ya está mencionando su pensamiento, su saber, el tabaco también ese va a tu cuerpo, y cuando está bajito tu energía, tu nae, eso te va a fortalecer. ¿Con qué palabra, oración, sonido?, eso si no se cuenta. (Abel Santos, comunicación personal, 2023).

El tabaco, según me contaba Sandra, es el hilo invisible que no se ve, del que no se habla, y es algo que pude confirmar en todas las narraciones que leí y que escuché con los magüta con quienes compartí: en ningún libro, recopilación, artículo, encontré narraciones de origen sobre el tabaco.

Ahora bien, en el cosmos magütá existen otros seres que también tienen cuerpo, que han sido *na*, pero que ahora son aparentemente invisibles, y están en mundos paralelos, se trata de los *Üüne* (seres en formación); de hecho, como dice Santos (2013), nosotros, nuestros cuerpos como los conocemos ahora dejaron “su estado *Üüne*” (pág. 12); son seres informes, es una condición de la existencia, son seres que no sangran y no mueren, a diferencia de los *duñ* (humanos). Han sido llamados también “los inmortales” por Goulard (2009).

Estos seres habitan en un *naane* diferente al que habitamos los humanos que sangramos y morimos, es llamado de *naane ü-üne* que es el inicio y principio de la formación de *Naane*, un territorio verde e inmaduro. Otro de los *naane*, y es el que me interesa traer para tejer estas reflexiones, es el *Yunatügüane*. Aquí se encuentran todas las formas biológicas, ecológicas del cosmos: la selva, el agua, el viento, los animales y en estos espacios también están los dueños, *nánatü* de esos animales, de los ecosistemas y vegetación (SANTOS, 2022, pág. 138). Estos dueños son determinantes para la formación del ser y la constitución de la persona desde la infancia, porque nacen del mismo vientre que sostiene el árbol del cual nacieron los Magütá.

Así volvemos de nuevo al árbol. Cuando se formó Éware nacieron muchos otros árboles, cada uno diferente, árboles bajos que nunca crecían y nunca morían; esa vegetación, que las narradoras y maestros cuentan que todavía existe, es llamada de

bunecü, “porque es siempre pequeña y nueva como una criança, bue” (GRUBER, 1998, pág. 22, t.p.).

3.1.10. *Nachire, ññ, Ñchana, buegü*: el tejido de la infancia Magütá.

La pregunta por la infancia y en particular por la primera infancia como una categoría socialmente construida cuando se pone en diálogo con los Magütá participantes de este trabajo, es reconocida como un término para entenderse, para hablar las mismas palabras con las que habla “el mestizo”. Como cuenta el profesor Sergio Ramos del Águila, la primera infancia como pueblo indígena:

son los primeros pasos de conducir al niño de inmunizar los conocimientos, bueno, eso ya es aparte de lo que aprende de la casa, ese es el trabajo, de ir fortaleciendo esos ámbitos. [...] Es igual solo que el término no más cambia. La infancia es, बातुगु. Buata ellos son las semillas, nachire. Esa es la infancia, बातुगु, eso es la infancia. Bueno eso como para nosotros entender y comprender también. Hoy en día hay igualdad, entonces la infancia, ya todo mundo dice infancia y ya sabe quiénes son infancia, sí, son los niños, बातुगु. (Sergio Ramos, conversación personal, 2022).

La pluralidad para nombrar otras formas de periodizar la vida y la constitución del ser, que en el caso de los Magütá se refleja en términos como *büé* (bebé), “*Ñchana*: ser pequeño (10 meses a 20 días) se arregla el cuerpo, *Bukü yaürakü*, pequeño grandecito, corre y hace algo (40 meses)”, (SANTOS, 2022, pág. 158) entre otros, permiten abrir el diálogo a los saberes múltiples del ser y sentirse *criança* en contextos socioculturales diversos de las células vivas del planeta tierra.

Este sentido de *Ñchana* y *büé*, por ejemplo, nos permite explorar la belleza que habita en la forma que pueden tener las palabras para este pueblo y que encuentra una forma física y viva en su ambiente, lo que me lleva a querer detenerme una vez más en su corporalidad. Observemos por ejemplo cómo piensa la primera infancia Abel Santos:

Oiga, pero, aquí, no es que sea diferente a la infancia digamos, ese concepto de la infancia, o infantil, o pre infantil, o pre natal o feto, no es que sea diferente, sino que se dice de alguna manera, no de otra forma, pero sí tiene la concepción de otra forma de existir. Es ahí entonces yo comienzo: - oiga, pero sí esto está dividido así, pues este es primer momento, este es segundo momento, entonces ¿cuándo es Ñchana?, ¿no?, ¿cuándo es büé?

Entonces con los abuelos, más con la sesión de mi papá, más, también, un poco preguntarles a ellos, entonces Õchana pareciera, o, ¿no?, es como un fruto, fruto, verde y que tiene que madurarse; cuando ese fruto pequeñito, o esa semilla pequeñita, se madura, empieza a reventar los primeros, cómo diría en ciencia, la primera germinación, es ya cuando ¡puf!, sale: ¡bü!, ¿no?

Entonces son dos momentos, uno es Õchana y otro es Bü. De ahí para allá ya es yakü, yukükü, si cada, de esos términos tiene una explicación lógica de la existencia de la naturaleza. Todos en algún momento somos Õchana, o sea, si lo comparamos en la vida de nosotros, desde el cópulo, desde la fecundación, desde toda la gestación, y el momento de nacer, pero también digamos la existencia no solamente de nosotros sino de todo lo que vemos, de todo lo que existe y lo que no podemos ver pasa por esos momentos (Abel Santos, conversación personal, 2022).

Cuando escuché esta definición de Abel, de su boca iban saliendo filamentos de raíces que se iban dando forma semilla en mi cabeza: veía esa pequeña forma/gota, encerrado en el vientre, similar a las semillas de copoazú que colgaban incipientes en la rama del árbol. Õchana, se me fue haciendo semillita pequeña; la forma de esta palabra redonda, con ese acento en la Õ, me dejaba percibir su ombliguito de tierra conectado a un cordón umbilical que la alimentaba; ahora, cuando esa semillita se abre sale un büé, como dice Abel, un ¡bü!, es decir, esa semillita que estaba colgada se ha desprendido y ha germinado, ha salido, ahora ya es fuera del cascarón.

Este jugar con las formas de las palabras, con sus movimientos que pueden observarse de forma directa en el fluir natural de la vida, podría ayudarnos a volver a conectar con ese sentir primario que reside en la fecundidad de la palabra hablada, y que encuentra una forma en el florecer y germinar de las frutas, de las flores, de la vida, solo hay que detenerse y observar, escuchar.

Pensemos cuando sembramos por primera vez, si no lo han hecho les invito a sentir la fricción de la vida, la textura salvaje de la tierra que fecunda y entregarse a ese camino de exploración y raíz. Yo lo hice con una semillita de pimentones rojos que tuve que ir cuidando despacio hasta que fuera germinando, puse en ella la cantidad precisa de agua, de sol, de tierra y le iba hablando para decirle con cuánta alegría la estaba esperando, hasta que germinó. Si las criancas de la primera infancia son llamadas también semillas de vida, los cuidados y consejos que reciben desde antes de la gestación y cuando están en el vientre, son claves para que pueda constituirse su cuerpo y pueda tejerse en ellas soplos que fortalecerán sus pasos para caminar en la vida. Estos pasos que han sido sembrados en ellas a través de la oralidad.

Por lo tanto, la oralidad cobra en este canasto una dimensión espiritual y somática que cuestiona la definición que han recibido los pueblos originarios del Amazonas como “ancestralmente orales”, buscando orientar la mirada hacia la relación entre “textualidad, territorio y ontología” (MIGNOLO & BOONE, 1994; UZENDOSKI, 2009; 2012; UZENDOSKI & CALAPUCHA-TAPUY, 2012). Como menciona Abel Santos:

Entonces aquí para nosotros es tan importante y eso, ojalá que nunca no lo quiten, y jamás, que nos dicen, desde el mundo occidental que nos dicen: - culturas orales, ¿no? Pareciera que desde ese otro lado la oralidad fuera menos, y no fuera nada, que no sirviera, que no tuviera poder, que no tuviera potencia, y que lo escrito tuviera toda la legalidad, ¿no?, para este lado sí, pero para nosotros la oralidad tiene super mega poder, para sanar, para curar, para maldecir; no necesitamos dibujar un lavamanos para lavarse la mano, ¿no?, hay otra forma de enseñar a lavarse la mano o el cuidado de la vida. Hay otras formas.

Entonces ahí es que digo que cuándo vamos a dialogar y que, en muchos de estos intentos de educación propia, lo primero es que dicen: - no, es que debemos enseñar el alfabeto de la lengua - ahí ya estamos traicionando, estamos acabando, o sea, estamos haciendo lo mismo cuando vino el español al territorio de nosotros, entonces enseñamos el abc, abc y empezamos a escribir; estamos enseñando que la escritura es más poderosa que la oralidad. Entonces, ¿de qué educación propia estamos queriendo? (Abel Santos, conversación personal, 2022).

Si no se cuentan las narrativas, si no se cumplen las reglas de la cultura: los ritos, las dietas, los bailes, entonces el cuerpo- territorio se enferma, es a través del ritual que se mantienen vivas las relaciones con todos los espíritus vivos que habitan en el monte. Es desde el ritual de contar que podemos adentrarnos al corazón de las narrativas, de los hilos de vida, que sustentan a *nañecū* y que permiten ir comprendiendo por qué las voces de los pueblos originarios que tienen relaciones de comunicación y respeto con todo lo que está vivo, son fundamentales para seguir sustentando el mundo, sobre todo en un tiempo en que impera una única narrativa, una voz que busca eliminar sistemáticamente nuestras subjetividades, cuando en ellas habita la constelación de sentidos que reverdecen la tierra, desde la diversidad de miradas e historias con las cuales podemos contar y representar nuestra existencia.

Ponernos a la escucha de la voz de las infancias y aprender junto a ellas, invita al desafío de estar siempre en “la inocencia de la búsqueda”, como menciona la profesora Sandra. En este sentido investigar las culturas infantiles implica descubrir junto a ellas las motivaciones de sus observaciones y conversaciones, pensando el cuidado como el tronco de vida de la narrativa con la que son nutridos.

Un cuidado que se entreteje de sentimientos y emociones “que se relacionan con el mantenimiento de la vida y un sentido de responsabilidad, de agencia por la búsqueda de bienestar (KERGOAT, 2016 en BELLO-RAMÍREZ & PEREIRA-VIANNA, 2021, pág. 11), dado que, si emprendemos un camino de investigación *con* los *buegü* y no *sobre* ellos, reconocemos un afecto por el mundo que queremos construir con y por las semillas de vida, como son llamados en el marco del Sistema Educativo Indígena propio – SEIP⁹², dejando así un camino más habitable para las generaciones venideras (INGOLD, 2018, pág. 102).

3.1.11. “Estar siempre en la inocencia de la búsqueda”: apuntes sobre una metodología ritual de iniciación a la investigación con crianças

Se todo o novicio tem um “padrinho” de iniciação, o antropólogo deve descobri-lo na forma de um amigo, informante, instrutor, professor o companheiro”. Alguém que lhe ensinará os caminhos e desvios encontros na sociedade que pretende estudar e que deverá socializarlo como uma criança muito especial. E tanto o iniciando quanto o pesquisador devem realizar o esforço para retornar a um estado infantil, de plena potencialidade individual, único modo de voltar a condição de seres dispostos a sofrer um novo processo de aprendizado.

(DA MATTA, 1987, pág. 152).

La investigación con crianças parte de reflexionar sobre los primeros encuentros y relaciones que la investigadora establece con ellas en campo, los cuales, de acuerdo a mi experiencia, se inician como un rito de pasaje para poder adentrarse al mundo de sus culturas infantiles, buscando así tejer vínculos de confianza y filigranar con ellas lo que he llamado una “artesanía de la escucha”, la cual se fue hilando a partir de mi aprendizaje a su lado. Este estudio que investiga con las crianças sobre la oralidad, reconoce en la etnografía y en la observación participante una forma de trabajo enriquecedora en cuanto al abordaje de sus universos, porque presta atención a las personas y se dispone a aprender con ellas en la espera, en una correspondencia, en un “vivir con ellas prestando atención” (INGOLD, 2017, pág. 11), no solo observando y describiendo, sino tejiendo “correspondencias educativas en la vida real” (Ibidem. pág. 11).

⁹² Para profundizar en la creación de este sistema educativo que está propuesto como una política pública educativa propia de los pueblos indígenas vea: TOBAR, M.E. 2020.

Estudiar y aprender junto a crianças invita al desafío de estar siempre en “la inocencia de la búsqueda”, como menciona la profesora Sandra. En este sentido investigar las culturas infantiles implica descubrir junto a ellas las motivaciones de sus observaciones y de sus imaginarios, pensando el cuidado como la otra cara de la búsqueda, de la curiosidad, dado que, si emprendemos el camino de la investigación sobre todo con crianças, reconocemos un afecto por el mundo que queremos construir con y por las semillas de vida.

A partir de esta premisa, y retomando el corolario de Roberto Da Matta, como investigadora y curiosa aprendiz de narradora de historias para las crianças magütá, también yo tuve que iniciar un camino de encuentro con el sentir de mi infancia, para comprender desde allí cuáles eran las motivaciones esenciales que me traían a querer investigar con otras crianças, en particular las de este pueblo indígena. Para eso fue necesario primero reconocer mi cuerpo como un territorio de experiencias en el cual, a partir de las palabras y cuidados que le eran sopladados, se iban sedimentando y construyendo sentidos vivos que me presentaban ante los Magütá, ante sus clanes, conectándome así con lo que Abel Santos (2022) definió por “interacción triádica” donde “el lenguaje está mediado por los ecosistemas y los seres de los mundos cosmogónicos (pág. 155).

Como fue señalado anteriormente, los Magütá tienen cuatro principios que están presentes en menor o mayor medida en todas las personas humanas y no humanas que habitan en el cosmos; en este sentido: *pora* ‘fuerza, poder’, *kuḡ* ‘sabiduría’, *naë* ‘pensamiento’ y *maũ* ‘vida, vitalidad’ deben estar en constante renovación a través de rituales sencillos o algunos más elaborados.

Fui encontrando y reconociendo estos principios a partir de los rituales de iniciación que *Chaé Sandra*, fue sembrando en mí para que pudiera “conocer la fuerza de este pueblo” y así “*hablar de mi teoría*” desde “*el cuidado de mi niña para poder hablar así de niñez*”. Como me dijo desde el primer día que llegué a su casa: *esta noche te voy hacer la acupuntura, y esta misma noche te preparo el baño para que mañana temprano te bañes, para quitar toda esa energía. Y ahí ya vamos viendo cómo te vas, vamos siguiendo. Y cuando tú se da cuenta es que ya estás volando.*

De esa forma tuve iniciación en la investigación al recibir *aiya* (baños) con hiervas como sachá ajo, hoja del guardián de la noche, aceite de copaiba; así mismo recibí *ùpenaã* (protección con brazaletes) y *ùchagü* (collares) de semillas de *huairuru* del árbol *muruweta*

y de coquillos de las várzeas bajas que representaban la fuerza de *yewae*⁹³, la boa madre del agua. Una de las acciones que más revelaba enfermedades, como por ejemplo la presencia de niguas⁹⁴ que se clavaban silenciosamente en mis pies, eran *porie* (las curaciones con tabaco), que al ser soplado movía mis hilos energéticos, haciendo asomar más tarde protuberancias punzantes de dolor que no había percibido antes. Toda esta iniciación para aprender del canasto de las narrativas del pueblo magütá, era acompañada permanentemente por el compromiso de “*meã na deaküü* (hablar bien) y *meã na maũ* (vivir y tener buen comportamiento) (SANTOS, 2022, pág. 121).

Sobre los collares y brazaletes que me ofreció Chaé me gustaría traer una breve reflexión de lo que he comprendido por la donación, una palabra que fui sedimentando desde el viaje que realicé a Belém de Solimões cuando recibí de regalo un canasto mientras me despedía de las mujeres en la cocina, y que dicho sea de paso, es una interpretación que no he llevado a diálogo con las participantes magütá, por lo tanto la elaboro desde la comprensión de lo que estos collares han empezado a significar en la experiencia misma del trabajo de campo.

Al verme con el canasto, un antropólogo que me había recomendado la lectura de Roberto Da Mata me dijo que esa donación implicaba que ahora yo debía devolverlo en otras formas en los lugares donde llegara. Luego, en una noche de conversación con Sandra ella me había dicho: *saca tu tiempo para recibir, saca tu tiempo para compartir*. ¿Qué significaba entonces la donación? El concepto fue revelado por Marcel Mauss en su Ensayo sobre el don publicado en 1923-4, en este trabajo lo que logró demostrar es que

la interpenetración es una condición perdurable. Mostró cómo el don que te obsequio, que queda incorporado en tu propio ser, también queda unido a mí. Y a través de ese don mi conciencia penetra la suya – estoy con usted en sus pensamientos– y por ese don recíproco, usted está conmigo en los míos. Mientras continuemos dando y recibiendo, esta interpenetración puede perdurar. Nuestras vidas están atadas o juntas, como dos manos agarrándose (INGOLD, 2018, pág. 32).

⁹³ La cobra grande es la dueña de *Ngewane*, el árbol de los peces (GRUBER, 1998, pág. 40)

⁹⁴ Si quiere deleitarse con la breve y sensible experiencia de conocer cómo es una nigua, le invito a que asista a este corto vídeo: <https://youtu.be/h8UcZnd03SU>. Las niguas son insectos, larvas diminutas, de la familia de Hectopsyllidae. Conocida científicamente como *Tunga penetrans*, tienen el tamaño similar a las pulgas; estos insectos afectan de forma común la palma de los pies, anidándose ahí y reproduciendo miles de diminutos huevos que se van expandiendo y gestando sin ser percibidos. La forma recurrente de sacarlas es con una espina de árbol.

Sin duda la interpenetración que se tejía con Sandra había empezado a sembrarse en mi cuerpo a partir del cuidado y la atención; esas experiencias materializadas a través de los collares y brazaletes, hoy, cuando los sigo observando colgados en la cabecera de mi cama, siguen templando y aferrando el hilo de la confianza que ya se estaba construyendo y que fue fundamental para empezar a conocer los principios de la formación del ser magütá.

El camino de conocimiento de estos principios de formación me llevó a comprender y sentir, como afirmaba Sandra, que *el cuerpo debe estar preparado para poder leer, entender y vivir esa narrativa, porque cuando tu vives, tu sientes*. Así que guiada por el saber natural de Chaé, fui iniciando un diálogo con las plantas que ella conocía aprendiendo poco a poco a leer e interpretar las textualidades inscritas en sus líneas e hilos y comprendiendo cómo se iban tejiendo a través de palabras, soplos y tabaco en los cuerpos que se abrían a recibirlas.

2.3.1. Nòé Naikú: abuela ortiga

Generalmente cuando se escucha hablar sobre la ortiga (*Urtica dioica* L., *naikú para los Magutá*), la percepción general de esta planta está asociada al miedo, porque las familias la utilizan para castigar a las criancas que no hacen caso. Por eso cuando Sandra me dijo que me haría acupuntura con esta planta, la primera imagen que vi fueron agujas, que es el concepto de acupuntura que conocía, para luego ver la forma de una hoja enorme con chuzos que se me clavarían y ahí sentí horror. La hoja que yo conocía era del Caquetá, donde crecí, pero la de Leticia era otra especie que tenía flores blancas y las hojas más pequeñas.

Sin embargo después de casi un año de aprendizaje con esta planta en la que el cuerpo estuvo expuesto a sus diferentes aplicaciones ante dolores y cansancios, se hace necesario dedicar un capítulo completo exclusivamente a este saber, solo que por términos del hilo central que vamos caminando lo tocaré de forma muy superficial, aunque dejando de manifiesto que este conocimiento de Sandra es uno de los presentes que más le agradezco a ella y a la selva, porque en conclusión transformó mis tejidos corpóreos y abrió el camino para empezar a leer los hilos de las plantas.

Esta lectura solo fue posible al ser conducida por Sandra en el conocimiento, los saberes y curaciones de esta planta, comprendiendo así dimensiones del cuidado y la atención que son claves para poder analizar el objetivo central de este canasto y en general de la educación, de cómo algunas criancas magüta van conociendo los saberes de sus ancestras. Así que me entregué con plena confianza, aun con la advertencia que me había hecho Sandra: *la ortiga puede regañarte*.

—¿Cómo así que regañarme profe?

— *La ortiga no habla, pero te regaña. Cuando el cuerpo está débil, a veces cuando uno es desordenado.*

—¿Cómo creaste esta acupuntura de ortiga?, ¿cuál es la historia de esto?

—*Yo misma me curé, o sea, con mis dolores del cuerpo también yo misma me hacía las acupunturas para yo saber cómo funcionaban. Me encanta esta planta, está en mí, es como mi parte, mitad huito, mitad ortiga.*

—Y ¿cómo llegaste a su uso?, ¿cómo llegaste a encontrarla?

—*Pues, porque con esta ortiga los abuelos solo a uno le mostraban para pegarle a uno, no más, para nada más, pero nunca te enseñaban para qué es. Y entonces entre mis travesuras de infancia, cuando uno jugaba golpeándose así, entonces uno descubría qué es. Que se pasaban los dolores donde me pegaban yo me curaba con eso cuando mi padastro, por ejemplo, me daba duro, me hacía moretones, también sirve para los moretones, yo me echaba para curar mis dolores, mi cuerpo es mi propio banco de experimentos, para yo poder experimentar en otro cuerpo.*

Yo crecí con ella, creo que también hace parte de la forma como uno se comunica con ella, a través de sus bienestares que le regalan a uno. Para qué si todo está con la madre naturaleza no hay que busca por fuera nada, para qué meterse dizque con acupuntura con pequeños alfileres que son ajenos al cuerpo, que te dejan moretones nada más, este te deja la bola, pero no te deja moretones. La ortiga tiene múltiples usos: para zona cabelluda, para tomar, para limpiar la sangre se cocina y se toma, o sea el baño de maría que llaman, hierve el agua y se echa la florecita.

—Como una infusión

—Y eso se toma, para limpiar sangre. Se toma cada día de por medio. Uno puede hacer un litro para el día, pero no se puede guardar para otro día, uno siempre tiene que tomar las cosas frescas.

—¿A cuántas personas les has hecho ya acupuntura?

—Uf, no sé a cuántas personas, pero el que entra aquí prueba la ortiga, aquí al Jardín han entrado gentes del vientre materno de punta a punta, de norte a sur, de oriente a occidente.

Figura 18. Nòé (abuela) naikú (ortiga).



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Cuando salíamos con Sandra a recoger ortiga en los lugares del resguardo donde todavía no la habían cortado, la gente siempre nos miraba entre risas y nos preguntaban que a quien íbamos a regañar. Para mí era el momento más feliz del día porque en la noche podría ponerme a disposición para que la ortiga me mostrara si estaba o no desordenada, o si me traería algún otro mensaje por revelar. Cuando llegaba la hora, Sandra sacaba su tabaco piel roja (sin esto no podía iniciarse la terapia), y soplab a todas las flores que habíamos recogido y que había puesto sobre su *pechi*. Ahí cerraba los ojos y se concentraba durante largo tiempo, luego aspiraba y soplab entre las flores blancas. Me hacía acostar sobre una sábana de colores y figuras de perritos que siempre estaba limpia y dispuesta para la terapia. Y ahí empezaba a ortigar.

Figura 19. Por los caminos de *naikú*: recolección y terapia



Fuente: *nachire* del canasto, 2022

Solo quien lo siente puede contarlo. Fueron muchas las curaciones que desde ese día empecé a recibir a través de las manos de Sandra que aplicaba diferentes puntadas de esta planta: la puntada local (ponía las flores en un punto específico de dolor), la pringada (sacudía la planta a lo largo de la piel), el emplaste (cuando toda la ortiga se pone sobre la piel y da una sensación de plenitud que solo quien lo experimenta lo sabe), el rodillo (cuando se juntan todas las flores en forma de rodillo y se va rodando sobre la zona donde está siendo aplicada) y finalmente la limpia (cuando se sacan los restos de la flor, brindando una sensación de plenitud que, insisto, solo quien se entrega puede interiorizar). Fueron muchos

dolores de cabeza que me curó cuando ponía la ortiga en mi sien y en la frente, sintiendo inmediatamente un ardor y un calor que calmaba al instante el dolor.

Las florecitas tienen pequeñas cantidades de calcio que se van inyectando en los poros activándolos, va despertando la piel, los nervios, los circuitos, por eso van saliendo ronchitas, porque va despertando el tejido. Cuando hay personas que tienen zonas paralizadas, derrames o accidentes, miembros que no pueden mover, la ortiga moviliza ese tejido que está dormido y va despertando. Cuando hay mucho cansancio la ortiga reactiva y relaja. Es de paciencia: las plantas como la vida son de paciencia. Y para aprender a conocerlas hay que ser pacientes, hay que hablarles, hay que pedirles permiso, hay que escucharlas y ellas nos van mostrando en sueños o en el camino para qué sirven.

Habría que seguirle preguntando a la planta sobre sus usos, pedirle que nos enseñe para qué más sirve. Solo preguntándole y usándola nos va contando a través de sueños o de la observación práctica. La gente en el resguardo *solo la tiene para cortar y no para educar el cuerpo*; la tierra tiene la cura de todo, en las plantas está la esencia, para sanar con bebidas, emplastes para cicatrizar heridas, infecciones; la gente la corta porque dice que es monte, que no sirve para nada, y se privan de explorar sus remedios.

Durante los últimos meses que salimos a coger ortiga habían cortado muchas de las matas. Sandra decía: *Mire, yo no soy quien ni sé para dónde voy, pero yo sé que va haber cosas pesadas. Hasta gente loca va a haber, el mismo calor va a sacar al ser humano. ¿Por qué? Porque no han mirado todavía esa importancia de esto, ¿sí? ¿Tú no has visto por allá al frente de la escuela que están limpiando, socavando? Que están tumbando ese bosque de acá al frente, hoy, el curaca, que porque ahí se meten los jóvenes a fumar: - “Que vamos a tumbar todo ese monte porque el dueño no viene”*

¿Cómo son indios y no saben?, se están matando. El árbol no tiene la culpa que esos niños fumen, que estén drogados, ¿quién tiene la culpa? Nosotros los adultos porque no sabemos qué darles a esos jóvenes que están pidiendo a gritos. Yo le decía a la gente:

Postal sonora 8.

[Por los caminos de noé naikú: la abuela ortiga](#)



- abuelita usted cómo autoriza eso, cómo desangra la naturaleza cuando usted misma se está matando con estos calores.

Le decía: - tumban un árbol, no tiene la culpa que el hijo de tal fulano esté así. ¿Por qué ese niño está así? Vaya mire su hogar, cómo está esa familia, ese núcleo familiar, ese papá borracho, ese papá que fuma, ese papá que todo el día pega a su mujer, que llega el fin de semana y no tiene un centavo porque se la gastó con quien sabe qué. Entonces como la mujer no tiene qué cocinar, vienen y les pegan a las mujeres. Entonces, ese es el hombre maravilloso. Yo decía: - tumban eso, ¿qué le ofrecemos nosotros como comunidad a la juventud?, ¿qué herramientas le estamos dando? ¿qué hilos?

Esta reflexión de Sandra sobre los hilos vacíos se fue haciendo evidente semanas después cuando empezaba a caminar los resguardos y conversaba con las criancas que me fueron revelando cuáles eran las situaciones cotidianas que vivían con sus familias, muchas de las cuales eran del mal trato o desatención, o de una presencia constante de alcohol, fiesta, gritos, música y televisión. Esta escucha me iba ayudando también a comprender las relaciones entre los adultos, dado que este es un escenario fundamental para analizar cómo ellos conciben a sus hijas e hijos.

Como bien resalta Toren (1999) en Cohn (2019): “não podemos entender plenamente a relação entre adultos se não investigamos o que as crianças sabem sobre essas relações e como elas o sabem” (pág. 12.) Este es un camino de doble vía porque al comprender cómo las criancas hablan de los adultos con quienes conviven, también se inicia una observación para saber cómo ellos conciben a esas criancas. Según Cohn (2005, pág. 9), “[...] não podemos falar de crianças de um povo indígena sem entender como esse povo pensa o que é ser criança e sem entender o lugar que elas ocupam naquela sociedade”.

En las conversaciones iniciales con Sandra ella me fue mostrando el panorama de lo que observaba como maestra y mamá en su resguardo, siempre haciendo énfasis en la necesidad de volver a retroceder los pasos para preguntar a las familias cómo estaban educando. Para ella la infancia es *el pequeño cesto que carga un niño hasta para su adolescencia. Porque ese canastico es lo que los papás ponen. Ese canastico ahí él va creciendo. Él lo mide para que cuando ya llegue a joven llega a la educación del adolescente, ya. Ya el niño dice: - hay esta fruta, es para que yo no haga esto, esto es para esto, esto es para esto. ¿Qué tiene que aprender un niño de una etapa a otra etapa?*

—Terapia pura, cuando se educa de verdad, uno debe educar un todo. Ofrézcale la medicina en risa. Lo escarbo a través de sus acciones. Cuando no reconoce sus malas acciones se enferma. Cuando tú amas de verdad, tú cuidas. Tú dices: - bueno, hay que tener estos cuidados, ojo, haga así.

Esta dimensión del cuidado fue permanente desde el primer encuentro con Sandra: alimento, masajes, terapias, una preocupación por buscar que estuviera bien, por mantener limpia la chagra y la semilla de gusanos y maleza, como ella decía, haciendo referencia al saber que estábamos cultivando juntas y que debía ser cuidado, mantenerse limpio para que no entraran malos pensamientos.

Vuelvo a conectar con la idea de cuidado y atención que había mencionado anteriormente: *todas las noches cuando yo me acuesto, solo soy gracias a la naturaleza por darme esa facilidad con las manos y con los pies. Tejer, limpiar, cuidar, amar, sentir, vivir, caminar con el otro.* Ser conducido, en el sentido de seguir a otro, se me presentó a partir de las lecturas de Tim Ingold (2018) y se fue corporificando y confirmando a medida que aprendía caminando con Sandra y con otras abuelas.

Según este autor, que luego llevaríamos a diálogo con Sandra, para ser responsables debemos ser capaces de tener una respuesta, y esta respuesta implica una presencia, estar presentes para otros, ante ellos y de esta forma permitir también que ellos estén presentes para nosotros.

Este verse nos permite hablar muchas veces con lo que es desconocido, lo que conlleva a la responsabilidad de saber que nuestras palabras y nuestra voz están dando forma a nuestra presencia en otros. En este sentido, como reflexionamos permanentemente con Sandra, el cuidado es observar, escuchar al otro y reconocerlo para estar presentes y poder responder de la forma más apropiada, más cuidadosa. Este sería el sentido de responder a las criancas cuando lloran porque reclaman muchas veces atención o escucha, lo que invita a reconocer que tiene algo para decir y que implica nuestra atención, nuestra presencia, no el grito o el rechazo.

Como resalta Ingold (2018) “el cuidado no implica apenas oír lo que los otros tienen para decirnos, sino también responder apropiadamente. Es una cuestión de descargar una deuda ontológica, de devolver al mundo y a sus habitantes lo que debemos a ellos por nuestra propia formación” (pág. 49, t.p.). Si reconocemos que somos porque otros han cuidado de nosotros, porque alguien nos amamantó, calentó, se preocupó por ayudarnos a

crecer, acompañó los primeros pasos, entonces reconocemos que sí hay una especie de deuda que no pedimos, en el sentido que no pedimos nacer, sino que llegamos en medio de una continuidad de mundo que nos recibió, y así fuimos aprendiendo a descifrar los códigos para habitarlo y aprehenderlo al ser conducidos por otros.

Este ser conducidos, desde la comprensión que tuve con Sandra, implica reconocer que el cuidado es colectivo, *porque la educación no es de uno, es de todos en el vientre del que hacemos parte*. Es un deber por esa misma deuda que compartimos y en ese sentido implica una permanente renovación de la memoria, es decir, la memoria de lo que hemos aprendido y caminado conducidos por otros para descifrar el mundo. Esta memoria no se reduce a la transmisión de un conocimiento, de una habilidad o de una práctica, porque la transmisión es fija, no respira, es dada, como si una pieza de mi cabeza fuera insertada en otra cabeza que “no sabe” o que es inferior por la premisa de ese no saber. No. Aquí la memoria, “el recordar esta activo en el presente [...] es coger los hilos de las vidas pasadas y juntase a ellos para encontrar un camino a seguir” (INGOLD, 2018 pág. 49).

Este hilo de las vidas pasadas fue lo que Sandra empezó a soplar en mí al iniciarme como una “crianza muy especial” dentro de los Magütá, permitiéndome conocer la corporalidad de sus rituales, el conocimiento de las plantas e historia de vida y de infancia. Pero no solo era una saber que estaba soplando en mí, sino también en su nieta Maikü desde que estaba en el vientre. Ella nos acompañaba a recoger las flores con un poco de temor porque picaban. Cuando veía que me dejaba hacer acupuntura me preguntaba si me dolía y me decía que solo había dejado que su abuela la pringara cuando le dolía la cabeza, pero no en todo su cuerpo. Después de cinco meses de estar en su casa, Maikü ya iba con su canasto a coger ella misma las flores y le pedía a su abuela que le hiciera acupuntura total: *así como a Mayra*.

Entonces ahí es donde uno dice: pues aquí no más, ellos no están, pero está uno, aquí. Con lo que yo hago. Pero siempre hay una semillita que está, aunque sea durmiendo, pero en sueños la palabra le lleva, esa abuela lleva, ese mensaje. Porque uno educa también con la palabra, con esto. Este es narrativa pura, desde esos seres. Que Maikü sabe de qué se está hablando, porque ya lo está comenzando a leer. Porque hace parte de una siembra.

Pero si uno la habla, pero la siente y en tu practica le das esos al niño, el niño aprende, siente la lectura natural pura. Así no, pero si usted le da esa esencia viva de sentir

el árbol, de la grandeza que tiene todo. Maikürá le gusta escuchar. Ella me habla todo lo que hablamos. Ella le gusta escuchar cuando duermo. Por eso dicen los niños duermen y sienten la energía del momento que está bordando al lado de él, de ese ser, palabras dulces, de vida. Y eso es que en sueños esos hilos también le van guiando, porque la palabra viva tiene fuerza. Pero si tu solo hablas del mal, el niño duerme y tu solo hablas del mal, pues eso es lo que el niño va a recibir a través de su sueño, de ese hilo. Si solo le cantas de noche: - Shakira ya se peleó – pues ese es el hilo que va a recibir, òré, descansa el cuerpo y luego funciona. Porque el espíritu está vivo. Los hilos, haga de cuenta las horas, hay hilos que se cuentan en día e hilos que se cuentan solo en la noche, para que el niño, así esté en la barriga, vaya sintiendo eso.

Figura 20. La semilla de Maikü



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Como pude observar durante el tiempo en que empecé a tejer amistad con Maikü, esos hilos y esencias se reflejan en su caminar, en sus exploraciones solitarias por el monte observando y descubriendo plantas que ya le han sido presentadas por su abuela, quien le va contando para qué sirven, cuáles son sus usos y que luego preparan y utilizan juntas. Los aires que Sandra ha soplado en Maikü la han constituido, y en la práctica Maikü tiene esa relación con su territorio el cual ya reconoce al observar los pájaros, al tener como

referente árboles como el caimo⁹⁵, o la uva caimarona⁹⁶, o el copoazú, que ya reconoce desde el saber que le ha sido soplado por su abuela desde que estaba en el vientre de su mamá.

Estar juntas en escucha, atención y respuesta solo se iba revelando al participar de esos movimientos en la vida cotidiana, observando y caminando con Sandra y Maikü; este caminar implicaba renunciar a una parte de mi agencia, de mi capacidad de accionar y decidir para poder entrar así en una apertura del mundo, de lo que era desconocido y me interpelaba llevándome a ratificar que la antropología es educación desde la observación práctica que se sedimenta en una corporificación del movimiento (INGOLD, 2015).

3.1.12. De la oscuridad viene la claridad: por los caminos de é, el huitó.

Narrar tiene una relación corpórea con la memoria, una relación carnal con la experiencia⁹⁷. La memoria se hace movimiento sobre tejido de hilos ya caminados, hechos palabra desde el aliento. Una palabra que siempre está naciendo en quien vuelve a nombrarla, a hilarla desde el latido de su recuerdo hasta la punta de su lengua, hasta el vuelo de sus manos. El huitó es la memoria origen de un pueblo que nació de su afrecho mezclado con un corazón. La memoria no es pasado, “es huella” que deja camino en quien se abre a la escucha e incorpora los filamentos que brotan de la voz de quien narra, una voz mezclada de fruta verde que es rayada para luego ser soplada con el humo del tabaco. Una palabra que solo brota en la lentitud de quien contempla sin espera, solo por contemplar, solo por habitar, solo por dejar que lo narrado se haga raíz en su tronco vital.

Figura 21. É: memoria de corazón



Fuente: nachire del canasto, 2022.

⁹⁵ *Pouteria caimito*

⁹⁶ *Pourouma cecropiifolia*. Para conocer sobre la modificación genética que realizaron los Magütá para lograr tener esta uva como se come actualmente, puede leer el artículo de PEDROSA; CLEMENT; SCHIETTI, 2018.

⁹⁷ La inspiración de esta reflexión fue gracias a Joan-Carles Mèlich en su libro *La sabiduría de lo incierto*. Tusquets editores, 2019, págs. 330 -348.

El primer tejido de mi iniciación terminó al ser *einè* (pintada con sumo de huito) en los días previos a la luna llena, cuando Sandra decía que en esta fase lunar el espíritu de esta planta se potenciaba, revelando el conocimiento espaciotemporal que el pueblo magütá tiene con el calendario lunar (SANTOS, 2022, pág. 122). Escribir sobre el huito era lo último que pensaba hacer porque sin duda es una de las narrativas a la que sigo volviendo cuando intento explicar esta investigación, porque siempre que cuento lo que estamos caminando debo comenzar por la narrativa de origen, por cómo nació el pueblo magütá.

Pero no solo por esto me cuesta escribirlo, sino porque al leer de nuevo su narrativa desde lo que he escuchado, desde lo que me ha sido revelado en sueños, buscando así descifrar sus acertijos, sus mensajes nacidos de la oscuridad para luego verlos en la claridad, comprendo que sus sentidos solo van llegando cuando hay correspondencias con experiencias de vida, es decir, cuando me encuentro de nuevo en relaciones o vínculos con personas que tienen como mediación el huito y eso me posibilita una nueva interpretación, un nuevo sentido. Por eso le preguntaba a Sandra, *¿cómo voy a contarlo? Hazlo desde tu sentir.*

Esta universidad no es una universidad de la noche a la mañana. Es toda una oscuridad, es toda una esencia de huito. Nada es claro, tú eres quién le da esa lectura a la claridad. Todo viene con muchas cosas, cuando usted se siente a escribir en ese momento vas a sentir. No cojas de aquí. Sienta lo suyo. Que la misma narrativa de la escritura vaya llevando todos los pasos. No hay que dormirse antes de escribir. La infancia no es sentar en un escritorio y leerle una cartilla. La infancia es una educación en movimiento.

Por eso te decía, hay que transformar también las tesis. En el canasto mayor está todo, pero si no lo miras, de una vez vas queriendo cargar todo. La vida son hilos y cada hilo de cada ser que llega a esos lugares es para ser un vocero más. Esos que llegan a esos lugares específicos. Todo es un hilo. ¿Si no escribes tu sentir cómo vas a discutir? En esta teoría dice esto, pero desde mi sentir me hace hablar de esta manera.

Conocer el huito y aprender a leer las narrativas orales del pueblo magütá no es algo que suceda de la noche a la mañana, es algo que requiere paciencia, constancia y persistencia, desde el sentido que doy a esas palabras y que pueden significar otra cosa para quien lee estas páginas; es algo que requiere exponerse, adentrarse en lo oscuro, ese

lugar que parece incómodo porque siempre se busca la claridad, desconociendo que es en la entraña de lo oscuro donde se gesta la semilla, donde brota la vida.

Cuando la vida brota, cuando la semilla, el *bue* nace, lo primero que hacen los Magütá es pintar al bebé con el zumo de la fruta *para protegerlos, se le cierra el cuerpo, los poros, para que no se enfermen, para que no le dé ningún cutipe*⁹⁸, *protegerlos de los peligros. Esto* va acompañado de soplos de tabaco que son sembrados en el *buegü*: “el tabaco crece en el cuerpo, es porque se ha implanta soplando su cuerpo con el tabaco, es por eso que se enrolla en su corana, se les enrolla en sus piernas, es para que se quede ahí. Se quedará en su cuerpo, con eso tendrá fuerza” (SANTOS, 2013, pág. 165).

Estas prácticas, según Abel Santos (2022), es algo que sucede todavía en algunas “familias tradicionales”, es decir, aquellas familias que viven en los ríos o en las casas grandes de Kutü ubicadas en el río Pupuña⁹⁹ donde las prácticas de crianza y rituales de origen todavía se practican con mayor fuerza. En el tiempo que estuve en campo no pude presenciar este ritual de iniciación, sin embargo, al conversar con crianças magütá en los resguardos donde viví, en incluso con crianças que viven en Leticia, dicen recordar cómo sus abuelos o parientes les pintaron entre sus tres o cuatro años.

Le pregunté a Sandra: - y ¿ustedes cómo supieron que tenían que pintar a los bebés recién nacidos? – *porque eso ya viene desde lo más profundo, eso ya está dicho. Eso es lo que nos identifica como grupo único, a cada grupo.*

Más adelante, a sus dos o tres años lo vuelven a pintar de nuevo cuando se realiza la fiesta de *Yuechiga* en lengua magütá, *Festa da moça nova* en portugués o más conocida, y mal llamada, fiesta de la pelazón¹⁰⁰, el ritual más importante de este pueblo. Este ritual de pasaje, es realizado a las niñas que están en la pubertad cuando han recibido su primera menstruación, *marutaya*. Ahí son guardadas durante un tiempo que puede variar de seis meses a un año, para recibir palabra de consejo *ukuẽ*, aprender a tejer mochilas, recitar cantos *wiyae* (SANTOS, 2013), y como me reveló Aikuna, la nieta de la abuela Lucía

⁹⁸ El cutipe es que te puede salir alguna mancha en el cuerpo o puede enfermarse por haber irrespetado algún cuidado relacionado con los alimentos que no puede ingerir el cuerpo.

⁹⁹ Los Magütá que viven en estas casas grandes “se aislaron por la presión de la guerra colombo-peruana en los años 1932 y 1933, pero ellos relatan que caminaron a este punto al encuentro de la inmortalidad; es uno de los territorios de origen donde sus ancestros inmortales estuvieron. Permanecieron aislados durante casi 50 años, hasta que fueron visto por los buscadores de pieles y madera en los años 70 e inmediatamente fueron noticias, y claro los primeros en hacer presencia fueron los militares y la iglesia católica, quienes los reportaron como los últimos Magütá nómadas, no ‘civilizados’” (SANTOS, 2022, pág. 104).

¹⁰⁰ Nombre que recibió por los misioneros al observar que el pelo de las jóvenes era arrancado.

en Puerto Nariño que llevaba tres meses guardada: - *aprendo también a cocinar, a cuidar de la casa, aprendo las historias y canciones con mi abuelita.*

El ritual de la *Worekü*, como es llamada la joven que está guardada, es esencial para mantener el orden cósmico con todos los seres que habitan un mismo territorio, mantener la abundancia de la siembra, el trabajo y cuidado conjunto: “la no realización del ritual de iniciación femenina disminuye el equilibrio y la estabilidad del *Naane*” (SANTOS, 2013 en PERDOMO, 2019, pág. 93). Si bien hay variados estudios y análisis sobre esta fiesta¹⁰¹, decido relatar la palabra de los participantes de esta investigación que explican cuál es el significado que le dan a este importante ritual.

Cómo mi sentir, como Sandra, desde las generaciones, contando atrás, era otro sentir, otra vivencia, otro ambiente, porque todo estaba sano, donde todo se practicaba, los rituales. Donde todos estábamos en un solo cuidado, todos nos cuidábamos. Y cómo mi sentir magütá transforma ese sentir ya no igual, porque ya ha habido cambios, han desaparecido muchos elementos que hacen al ser magütá práctico. Por eso digo los rituales son principio fundamental, natural. Es allí donde sientes todo.

Por eso cuando, las parteras¹⁰², en ese sentir juegan un papel muy fundamental. Porque las parteras son las que llevan el proceso del embarazo interno en las familias. Y las parteras son medicas tradicionales en todos los conocimientos generales. La partera no es solamente que toca barriga. Partera es aquella que mueve la familia, jala desde la familia para poder sentir a ese ser que viene, cómo viene, cómo está. Porque es un cuidado colectivo, esos son los hilos que se soplan. Ese tabaco que se sopla no viene con un solo pensamiento, sino viene con todos los pensamientos generales de comunidad. Sea niño o niña. Y lo familiar y lo natural de todo.

La abuela Lucía Cuéllar cuenta sobre por qué guarda a su nieta Aikuna para la fiesta de la *worekü*:

Por eso es que estamos guardando a la niña, porque esa es la enseñanza de la vida buena, esa es la enseñanza de la vida buena. De orientación, de para que las hijas, los hijos crezcan bien, para que no salgan mal, para que no se van otro camino, porque ahí le dan consejo, se le aconseja, la mamá le aconseja, los papás le aconsejan, los abuelos le aconsejan, los tíos, los otros abuelos, para que esa niña algún día va a salir en libertad a tener familia, y ella va a ser la educadora de sus hijos, ella va a ser la

¹⁰¹ Para conocer a profundidad sobre la fiesta de *Yuuechiga* puede consultar: CAMACHO; HUAINES; RAMOS; 2002; MATAREZIO FILHO, 2016; VALENZUELA, 2010.

¹⁰² *Iraakuëëruü* en lengua magütá.

orientadora, porque de ella nace ese conocimiento, que cómo ella tiene que vivir y si ella va conformar un pueblo, su pueblo se queda bien.

Con conocimiento de respeto, de amar, más que todo oír, ver, oír y escuchar y empezar con ese pensamiento bueno. Si yo tengo hija que está caminando mal, el aprendizaje yo tengo que llamarle, decirle, contar. Entonces que deje esa costumbre mala. (Lucía Cuéllar, conversación personal, 2022).

El aprendizaje con el huito comenzó la noche en que Sandra me pintó como iniciación al trabajo de campo, y continuaría acompañándome mientras escribo estas líneas: cubro mis manos con el zumo que tengo guardado y pido que me acompañe para soplar la escritura. No es una creación en solitario, porque la esencia de la fruta ya ha sido tejida al torrente de mis hilos corpóreos que se han abierto gracias al ritual donde fui presentada ante ella:

Quem aprende com o outro torna-se um pouco desse outro. Que ingere com o outro, entra em um processo de parcialmente devir outro. A vida é um processo de metamorfose, e o ritual, os cantos de cura, os banhos medicinais e tantas outras intervenções sobre o corpo servem para abri-lo, para entrada de substâncias, agências e seres, hora para fechá-lo. Nesse sentido somos múltiplos e divíduos, habitados por outros seres, e não somos indivíduos (LAGROU, 2022 en SESC 24 DE MAIO).

El no ser individuos es la base que fundamenta el ritual y que sustenta las relaciones que los Magütá establecen con su territorio, con todas las otras formas de vida con quienes comparten. Para Sandra *el ritual es la vibración viva de los espíritus de la naturaleza con la finalidad de convocarlos para proteger un cuerpo, y en esa protección de ese cuerpo se está protegiendo el vientre materno porque lo que se pide en los rituales es que sea una sanación colectiva, de vida, de pureza, de honestidad, de respeto a la naturaleza y a la misma humanidad y con el mismo cuerpo del ser que se vaya gestando, en cada cuerpo, en cada árbol.*

La experiencia de encuentro con esta fruta me llevó a la pregunta por la memoria como huella para caminar el presente. Cuando Sandra dice que el saber del huito *viene desde lo más profundo, eso ya está dicho, es lo que nos identifica como grupo único, a cada grupo*, la reflexión me lleva pensar en la relación memoria – ritual - narración que estuvo presente en cada uno de los encuentros que empezamos a tejer desde ese día hasta nuestras últimas conversaciones.

Es que el pasado nunca se pierde. El pasado siempre debe estar en el presente. Siempre debe estar tejido. Ese pasado siempre se tiene que estar reeducando, siempre se tiene que estar trayendo de allá porque en lo que ya se vivió hace parte de esa esencia de vida. Que se va remodelando, reestructurando en el caminar de ese árbol. Porque a la final es el árbol el agua. El árbol terrenal fluye sobre sus aguas. Y es el árbol y el agua que llevan y traen. Desde allá, desde el principio, hasta el caminar de cada árbol de acá. Por eso digo: el pasado nunca se pierde. Muchos dicen: - ay, deja de hablar del pasado – pero es que el pasado es un referente de un presente, también. Entonces uno siempre tiene que estar ahí. Y esas son las conexiones.

La memoria, como pude ir comprendiendo, no es un escaparate (CALVEIRO, 2006), es decir, no es un depósito estático donde se han ido acumulando y guardando informaciones que han sido transmitidas, sino que cobra sentido dinámico en el presente

Figura 22. Sintiendo la fuerza del huito



Fuente: nachire del canasto, 2022.

cuando es interpretada a la luz de las experiencias de quienes las caminan y las viven, por ejemplo, en quienes rallan el huito recordando cómo su creador también lo ralló, pero dotándolo de un nuevo significado que se relaciona con su vida, con lo que ha podido aprender al lado de otro que le ha enseñado.

La memoria se renueva permanentemente y no se cierra a la confirmación de lo realmente sucedido, sino que permite develar también lo que no ha podido ser dicho al ser considerado poco relevante, supersticioso, o como leyendas y creencias de “ignorantes”. Las narraciones de los pueblos originarios han estado en la esfera de lo mítico, de lo simbólico, de lo que ayuda a explicar cómo se originó el todo.

Sin embargo, al sentir la sustancia del huito en el encuentro del ritual, lo mítico y literal se hacen materia y carne, se mezclan con ese hilo de la memoria que ha narrado de dónde viene esta fruta y cuál es su importancia para este pueblo, acercándonos a comprender cuál es la red de comunicación que establecen “con otros seres del cosmos, animales, plantas, espíritus y paisajes” (MATAREZIO FILHO, 2019; 2021), o con lo que ha sido llamado de animismo, y que es básicamente el tejido de vida que nos sustenta, la tierra, y que mantiene su vitalidad a través del ritual, el cual:

nos conduce efectivamente para el camino de la experiencia humana que es hecha de colores, sabores, olores, visualidades, danzas, gestos, conflictos y tensiones, sentimientos, emociones y afecciones [...] el ritual es un lugar en que sujetos y colectividades se forjan en su deseo de seguir viviendo (CAVALCANTI & VIVEIROS DE CASTRO, 2020, pág. 15, t.p.).

Ese deseo de seguir viviendo es una de las raíces esenciales de la narración entre los Magütá y del entre tejido de saberes que tienen frente a cada animal, planta, raíz, tronco que hay en sus territorios. Escuchar, detenerse y observar también puede ser un ritual porque hay atención, presencia y sobre todo hay una apertura para comunicarse con ese elemento y su espíritu. Al escuchar sobre los saberes que Sandra revelaba de las plantas y sus medicinas las cuales iba aprendiendo al estar junto a ella, me asombraba al contemplar cómo los pueblos originarios habían logrado llegar a estos saberes tan profundos que invitan a sentir de otra manera: *es que la lectura viene de la observación*.

Antiguamente los ralladores del huito eran las raíces de la palma de la pona (nââte)¹⁰³, aunque ahora se utiliza un pedazo de lámina de acerco al que se le abren los

¹⁰³ *Iriartea deltoidea*

huecos con puntillas y mantillo. Sandra me dijo que las mujeres debían rallar el huito de abajo hacia arriba y que eso se sabe *por la tradición, ya viene así*. El huito ayuda a curar a la gente que tiene cancer: *gotas de huito debajo de la lengua todos los días sana, porque ella es un antibiótico, destruye todo por dentro; también limpia la piel de los hongos, cuando está maduro sirve para los pulmones, porque es dulce, para hacer jarabes, para cicatrizar heridas, para proteger del sol, es humectante, si usted toca mi piel tengo piel de niña*.

Mientras rallábamos el huito, Maikü estaba al lado nuestro, escuchando y observando, rallando con nosotras. Sandra miraba la luna y empezaba a contar:

Yo a Maikü le cuento esa historia del Luna, para que ella sepa la verdad, que nosotras las mujeres somos tan fundamental en la vida social, colectiva, individual. Donde todos estos niños que comienzan a crecer vivan bajo la fundamentación de esa vitalidad, mire, el mundo cambia. Cambia porque tiene que cambiar, si los adultos queremos. El cambio está si los adultos cambian. Porque somos nosotros los pilones de cada semilla que crece, y somos nosotros los encargados de cuidarlos, protegerlos.

Maikü me pregunta, después que le cuento, ella queda ya con dudas y va preguntando. Cuando estamos por ahí ella me dice: - mamá, pero ¿por qué se enojó la mujer sol? Yo le comienzo a contar, le digo: - hija, hay que tener cuidado en casa, también, porque esa niña estaba en su casa durmiendo en su hamaquita y su hermano, que tenía el pensamiento roto, lleno de huecos, iba y quería abusar de ella. Entonces ella se cansó y no fue violenta con él, sino que lo castigó a través de sueños. Y ella me dice: - mamá, ¿y uno puede castigar cuando uno sueña? - y yo dije: - sí.

A veces ella me dice: - mamá yo soñé eso - de lo que uno le contó. Y yo le dije: - no hija, no me cuente, usted cuando va creciendo ese sueño usted se va a acordar y tu va a decir: - ah, ya sé por qué abuelita me contó. Qué cuidado debo tener, todo eso. Alguien te cuenta y si captaste todas las palabras claves esa historia te va a hacer soñar en algún momento en la vida si usted es apto para eso, él solito llega a ti, ese conocimiento puro, entonces tu interpretas esos sueños y comienzas a mirar.

Yo cuando me pasa empiezo a observar lo que se mueve y comienzo a estudiar filosóficamente todo, lo voy interpretando hasta lograr que ese mismo ser de la divinidad llegue a mí, y eso me da la libertad de soltar porque si no me castiga.

En las narrativas de origen de *tauema-kü*, Don Luna¹⁰⁴ y *yakü* el sol, del libro Historias de los abuelos de Moruapü, hay dos versiones que cuentan sobre cómo nacieron estos astros. Ambas coinciden en que el hermano cometía incesto con su hermana, porque los dos pertenecían al clan garza, con plumas. En las noches el hermano se metía en la hamaca de su hermana y tenía relaciones sexuales con ella mientras esta dormía. Cuando la muchacha le contó a su mamá, ésta le dijo que rallara huito y lo tuviera al lado, para cuando llegaran a molestarla ella le lanzara el líquido.

Cuando el hermano llegó esa noche, ella lanzó la pintura a su cara, él salió corriendo y al ver que la mancha no salía sintió vergüenza y decidió subir por la hoja del algodón y así fue lanzado al cielo donde permanece hasta ahora: *esas manchas que tiene la luna son las manchas del huito, ese color denso, porque no es oscuro, es denso*. Este irrespeto al orden clánico es una de las normas sociales más importantes para los Magütá porque “fue instaurada desde sus orígenes para la permanencia del mundo” (GOULARD *et al.*, 2016, pág. 28); el no respetarlo, como sucede actualmente, conlleva al deterioro de la tierra y de la cultura, presentando siempre la idea de “la catástrofe y la decadencia del mundo” (Ibidem).

La primera macha incestuosa del Luna con su hermana, ambos del clan *kowakaà* (garza), sigue perviviendo a través de la limpieza que este astro debe hacer todos los meses durante el ciclo menstrual de la mujer. Cuando está menstruando es el Luna quien viene a hacer ese movimiento en su vientre, por eso muchas veces causa dolor: “al joven Luna gusta de las muchachas, cada mes baja a la tierra, por eso razón a las mujeres les viene la menstruación” (CAMACHO, 2000, pág. 45 en MATAREZIO FILHO, 2015, pág. 252).

No me detendré a analizar lo que significa la sangre y la menstruación para los Magütá¹⁰⁵, sino en la reflexión que empezamos a hacer con Sandra a partir de su narración, buscando comprender cómo quien cuenta no lo hace muchas veces desde algo que le ha sido, “transmitido” como una pieza fija para seguirse contando, sino que demuestra cómo

¹⁰⁴ “La palabra magütá tauema -kü, “luna”, es de género masculino” (MORÁN *et al.*, 2014, pág.63). En algunas versiones de las narrativas del pueblo Magütá, se cuenta que el luna era un joven que cometía incesto con su hermana, agrediéndola sexualmente; por consejo de su mamá, la hermana rayó y untó con huito la cara de su hermano quien al verse delatado decidió meterse en un árbol de algodón por tres días. Al salir alumbro y desde entonces los Magütá le llaman a la luna llena *natamuu* (CAMACHO *et al.*, 2000, pág. 43). Muchas de las palabras en magütá que presento en este trabajo han sido escritas por Sandra desde su comprensión corpórea de su lengua.

¹⁰⁵ Ver MATAREZIO FILHO, 2015, capítulo 4, tópico 4.2.3 – Menstruação. SANTOS, 2013, pág. 134.

la oralidad es dinámica, al igual que la memoria, dialogando con las biografías de quien narra, y desde ahí intentando nombrar lo que cada persona ha vivido.

Esta reflexión fue cobrando mayor sentido en cuánto analizaba cómo Maikü y yo nos íbamos relacionado con el conocimiento de esta fruta revelado en su *nachigà*, aprendiendo así sus usos curativos y rituales desde la sustancialidad que iba dejando en nuestras manos y que nos era presentado por su abuela a partir de su propia historia de vida.

Pensaba entonces que la lectura empezaba por ir descifrando lo que se escucha en una relación carnal con el propio cuerpo que camina en un ambiente donde están esos elementos vivos que le han sido sopladados, creando así un nuevo punto, una nueva línea, tejiendo un nuevo hilo desde la observación directa y práctica, esa que no se queda depositada en la memoria escaparate, sino que es movimiento, porque involucra todos los sentidos. Como cuenta Sandra sobre su experiencia de caminar con Maikü:

Por ejemplo, yo con Maikü cuando me voy para el monte, así camino, yo le voy contando, pero le voy llevando por los caminos que son, ¿y cómo ella hace para volver? Ya cuando ella va cogiendo consciencia de lo que yo le he dicho ella va a volver a recorrer. Ella camina sola los caminos. Ella recorre. Tiene que estar permanente. Esa es la educación del indio, permanencia, práctica, permanencia, todos los días brochazo, hay que ir, repasar, volver, ir, volver, así es la vida del indio y así tú no te olvidas, porque repasas todo el tiempo, vas, vienes, vas, como el pedal de la moto o de una bicicleta.

Si te dan una pauta y usted no regresa pues como vas a hacer para volver y conocer bien cuando te toque sola o solo o quien seas. Yo a veces le digo a Maikü: - se quedó mi machete en tal lugar, ¿tú puedes ir?: - yo puedo ir abuelita - y se va. Viene con mi machete – yo no tuve miedo abuelita – sí, es que el monte no da miedo hija, el miedo está en la calle, allá está el peligro, en la selva no.

Yo camino con Maikü desde que nació. Yo le di pecho a Maikü. Maikü no se crio con mamá. Es mi muñeca, como es niña de mi casa. Cuando ella dibujaba más pequeña todo era negro. Nos sentamos aquí y yo le dije: - mira, las plantas tienen hartos colores más lindos y le hacen ver maravilloso, ¿por qué encanta el negro?: - porque no se ve, se tapa todo - no, pero – yo le dije – el negro no es para tapar, la tiniebla no es miedo - le dije - la tiniebla, hija, es fortaleza, no es miedo, es fortalece, o sea que lo negro no es malo, te hicieron creer que el negro es malo, pero el negro matiza todo también. Y ella comenzó a

cambiar, a dibujar cosas de color, ahora me pide colores, o sea témperas, y yo trato... O sacamos colores naturales. A veces estoy pintada, me pinto, achiote, le encanta. Sí, uno se vuelve una niña también, volver a sentir, a palpar esos colores que uno antes jugaba como niña.

Esta experiencia de observación de Sandra con su nieta me revelaba cuán importante es la lectura de unos hacia otros, la comprensión de saber que la historia de un “desconocido”, es un texto que solo podemos incorporar cuando estamos a la escucha.

Desde el tejido que el trabajo de campo fue revelando, poder adentrarme a todos estos conocimientos implicó ir desarrollando una escucha atenta y una disposición a permanecer largas horas despierta, porque *quien quiere aprender tiene que estar ahí y escuchar*. Esto fue común en las conversaciones que tuve con las participantes: quien quiere saber tiene que tener interés, si no no se le cuenta. Algunas veces pasábamos hasta cuarenta y tres horas sin dormir y registraba en mi diario de campo: “disposición en la cual debe estar el cuerpo para poder sedimentar el relato a partir de las horas de escucha. Estoy siento nutrida por la narrativa de vida. Tengo que recorrer para poder hablar”.

Ahora que intento contar lo vivido concluyo que cuenta y narra quien ha escuchado y ha leído lo que ha oído, y esto irá sembrado raíces para describir, interpretar y leer las textualidades y nachigàs que viven en *nañekü naë*.

3.1.13. Yewae navega el Libro das árvores.

Sé quién soy a través de esta palabra, es la verdad. Yo lloré hoy, de felicidad, está todo, todo, todo, todo, esta sí es la versión pura, esto ni es carreta.

Es que yo me identifico con esos seres. O sea, para mí, yo, estos seres, estos árboles, estos seres yo los siento, ¿sí? o sea están en mí, están ahí prendidos como son cada parte de mi cuerpo. Así siento, no el papel sino lo que contiene y como uno se transporta a esa verdad y vuelve a crecer, ¿no? Vuelvo a llegar a... con este libro de verdad me volvieron a hacer niña y me pescaron de verdad. Porque si no, yo fuera, yo estaría muerta, ya no estuviera viviendo.

Entonces muchas veces cuando las cosas están hechas con el espíritu de vida ella encarniza a través de esos abuelos, y yo soy todos esos miles y miles y trillones de abuelos soy yo, al amor de la vida.

Con estas palabras Sandra me compartía la emoción que se había despertado en ella al encontrar el hilo con el que se tejería la puntada medular de este canasto. Días después de haber salido de su casa, cuando ya había sido iniciada por el huito, Sandra me envió un mensaje al whats app contándome que había encontrado un libro sobre árboles: - *si te interesa, llega*. Cuando llegué, sacó emocionada el libro que yo llevaba buscando hacía algún tiempo y que ella había recuperado después de subir una y otra vez a mirar entre sus cajas, escarbando entre las carpetas, sabiendo que tenía que encontrarlo, hasta que de pronto salió el color que recordaba y había pegado un brinco y un grito de alegría: - *ay, me encontré este árbol. Se me rejuveneció el alma*.

Mientras su palabra narraba el asombro del reencuentro con esas narrativas de su juventud, me contó que se había vuelto a despertar en ella la necesidad de volver a leerlo desde que empezamos a conversar sobre las preguntas de este canasto. Hablaba, y su mano negra de huito iba delineando las ilustraciones de la portada contorneando la forma árbol, hojas, tronco que se inscribían bajo sus dedos. *Hoy el espíritu de este libro me tenía loca de felicidad, hasta ahorita. Es que yo siento como si todos bailaran alrededor. Porque ¿sabes cuántos años este libro se me había extraviado?, como cinco años, seis años, es como si yo lo volví a parir, así me siento hoy*.

Afuera se asaba una sarta de peces sábalos en el fogón de leña que Sandra siempre improvisaba con los elementos que tenía alrededor. Mientras tanto pasaba las páginas y así íbamos entrando en las textualidades del origen del pueblo Magütá a través del *Livro das arvores*, creado por la Organização geral dos professores ticuna bilíngues (OGPTB)¹⁰⁶ de Brasil en el año 1998, y organizado por la investigadora Jusara Gruber, quien había compartido durante décadas con este pueblo que se distribuía en Brasil entre los municipios de Benjamin Constant, Tabatinga, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá y Tonantins (GRUBER, 2003). Este libro explora los conocimientos sobre las plantas, sus

¹⁰⁶ “Esta organización fue creada en 1986. Es una organización indígena, sin fines lucrativos, con sede en la aldea Filadelfia, en el municipio de Benjamin Constant, Amazonas” (GRUBER, 2003, pág. 1).

dueños, las prácticas de medicina y las especies asociadas a sus ecosistemas, en conclusión, un manejo de mundo desde los acervos vivos de la oralidad.

Hasta ese momento la orientación con la que había iniciado el trabajo de campo estaba solo enfocado en la búsqueda de las narrativas orales, todo lo que se contara, cantara, relata para la primera infancia de voz en voz, por lo tanto, los libros que había leído sobre los Magütá los tenía como materiales de consulta para la escritura de la tesis y para utilizar las ilustraciones en las ruedas de conversación, una idea que estaba hasta ahora empezando a planear. Por eso cuando Sandra me presentó ese libro fue una revelación que se sumaba a lo que ya había encontrado con la profesora Tejilda que también desarrollaba sus clases con un libro compilado de las oralidades Amazónicas para las infancias. Esto me llevaba a seguir indagando en el uso y sentido que las maestras Magütá tenían sobre los libros y la escritura que vinculaban en sus espacios educativos.

Si yo me penetro con este libro..., o sea, ¿para qué el libro?, ¿cómo se identifica con esa cosa viva, con ese objeto? Cuando usted encarniza pues usted, así es. La palabra es así, cuando se vuelve inquieta en tu cuerpo, ella misma te va haciendo descubrir las cosas, ¿no? Porque todo está, solo enseña a descubrir, a observar, a escuchar, a oler, a sentir, a vivir, a pararte en ella, que ella con sus tentáculos en la tierra está así: - ¡ffff! El que se mueve es uno. Pero ella está ahí en cada lugar o en cada ser, que así tú mates ese ser de esa selva, otro viene y lo reemplaza y se multiplica.

Figura 23. Viaje al livro das arvores.



Fuente: nachire del canasto, 2022.

Solo bastó que las manos pintadas de huito de Chaé se detuvieran sobre la narración *O jenipapo e a origem das pessoas* (el huito y el origen de las personas), para empezar a leer en voz alta y de corrido los relatos sobre la curupira, Yewae, Ngewane el árbol de los peces, y sobre la diversidad de espíritus de la floresta, los cuales iban siendo profundizados a partir de la historia de vida de la profesora y de los hitos de su encuentro vital con ellas. Cuando llegamos al relato de *Beru*, el macambo, *ngu*, quien dio gritos de sorpresa fui yo al descubrir que esa fruta redonda como un cacao y que yo había diseccionado, lamido, saboreado con mis dedos y labios, tenía una madre con unos senos enormes parecidos a la fruta, y que algunas veces se convertía en mariposa – azul - me reveló la profesora-, como aquellas que yo había visto mientras caminaba por la floresta observando y escuchando narraciones.

Aquí pude confirmar una vez más, como ya había revelado Paulo Freire (1984a), que la lectura del mundo precede a la lectura de la palabra; esta educación que nace primero del encuentro y de la lectura de la “Palabra mundo”, propone que “el lenguaje y la realidad se vinculan dinámicamente” (pág. 94) lo que permite pensar en una educación crítica que se basa en la percepción de las relaciones entre texto y contexto” (Ibidem). Esta afirmación cobró sentido cuando Chaé medió para mí este libro, experiencia que relaté en ese momento en el diario de campo:

Mayra: en medio de todo este tejido, ¿cómo yo empiezo a reconocer las narrativas?... O sea, yo antes leía, y aquí vamos a hablarlo de forma cierta. Yo leía las narrativas de los Magütá y yo no sentía, para mí era como una narrativa más cuando las leía, pues, lo que leía en los libros que había buscado, yo leía y pues sí, pero no, no me movía. Pero cuando yo ya empiezo por ejemplo a vivenciar con mi cuerpo esa narrativa, cuando yo comprendo que este ser que está aquí, é, el huito, es ese afrecho que da origen a esos seres, pero lo que trae el huito porque ya mi cuerpo lo sedimentó, fui curada con él, fui, conozco el árbol, conozco cómo se baja, puedo rallarlo, sé cómo es el proceso, el ritual detrás de lo que significa el huito, a mí ya me significa otros sentidos esa narrativa cuando la escucho, ya puedo vivirla, ya me crece dentro porque el huito...

Chaé Sandra: ya es sentido

Mayra: ya sentí. Ya sé que es, cómo huele, cómo se siente.

(Diario de campo, agosto 2022).

Sandra seguía pasando las hojas y aparecían ríos, plantas, árboles, formas que ella iba revelando desde su experiencia de vida, relacionándolos con la presencia que cada uno de esos textos representaba en su camino y en el despertar de su conocimiento de la selva, la que había soplado sus saberes: *es que esas plantas tienen ser. Y todo ser tiene sus*

colores. Porque ellas necesitan también ser arrulladas, para poder encontrar su belleza, sus tonalidades, dicen. Y sabe que cada plantita de esas tiene sus duendes, ellas no están solitas. Hay que saber conquistar esos duendes, para que ese espíritu llegue ahí, pueda fluir. Los sonidos, de esa parte oculta. En todo este proceso lo importante es descubrir la parte oculta. Ahí es el poder de la vida.

Los duendes... Ya había escuchado esa palabra desde el primer día que conocí a Sandra, porque ese era el nombre que le había puesto a su casa: - ¿qué son los duendes profe?, - dentro de mi *nañekü naë*, hay muchas plantas que como *Magütás* manejamos, luz duendes, duende es por el léxico que se utiliza normalmente para el entendimiento, pero en *tikuna* es *nachigü*, el espíritu de la noche dentro de *nañekü naë*, esos seres que te hacen ver cosas imposibles, que cada planta tiene dentro de ella como savia viva del vientre materno, ella es la que le da esa libertad de generar la medicina con la comunicación de *nachigü* mayor, la *curupira* más grande, y los *nachigü* ira son los duendes pequeños de plantas pequeñas que están por fuera de la base de *nañekü naë*, más de lado de la virtud humana.

Los duendes que mencionaba Sandra, eran llamados en *O Livro das árvores de "donos"*: "*as árvores e seus donos*" (GRUBER, 1998, pág. 28). Escuchar sobre estos dueños había sido recurrente desde mis primeros acercamientos con los *Magütá*, siempre mencionaban que había que pedir permiso a esas madres y dueños porque de lo contrario podían regañar o enfermar. Uno de estos dueños sobre los que hablaban comúnmente las abuelas y los *buegü* con quienes caminé, era *Yewae*, la *cobra-grande* (serpiente-grande) conocida como la dueña de *Ngewane*, el árbol padre de los peces, contaban que cuidaba los ríos y quebradas.

Ya era casi media noche. Estábamos hablando desde las seis de la tarde y sin darme cuenta bostecé. En ese momento Sandra me miró fijamente y me dijo: - esta palabra no cansa. ¿Quién dijo que la palabra cansa? Conmigo vas a aprender a dominar eso. Cuando uno habla palabra de vida, se olvida que tu cuerpo existe para que cuando al otro día tu cuerpo está, fluye todo. Y nunca está cansado. ¿En algún momento tú me escuchas: - oh, estoy cansada? No.

Sentí una vergüenza que me hizo enderezar la espalda enseguida.

No ponga palabras necias en tu espíritu. Porque la educación tradicional no es la educación de ahora, es educación de principio de vida. Entonces, por eso te insisto, si uno

se controla así mismo, pues cual cansancio existe. Tú miras a las abuelitas, ¿se cansan? Uno se cansa más primero que ella. Y si uno quiere saber algo en la vida, pues se soporta el dolor sin que te haga daño. Puedo estar aquí, si estuviera yo pensando en dolores: - ay, me duele la nalga en este piso, pero me imagino que estoy en un super tronco, pensador, super cómodo, descanso. El cuerpo puede ser cama viva. Todo está en el cuerpo.

Por eso hay que saber todo esto – señalaba el libro - porque esto es una sola que queda en el camino de la vida. Entonces, por eso dicen, cualquier vida es muita. En un solo árbol están todos, muchas vidas. Y sin pelear por las frutas, porque todos piensan que está ahí el compartir, el vivir, sin maldad, sin nada, sin pensar, sino concentrarse que eres capaz de dominar todo esto, y verás que, después me va a decir: - ¿y ya te vas a acostar tu Sandra? Al decirlo soltó una carcajada seguida de una profecía que se cumpliría semanas más tarde cuando inicié un largo y voluntarioso aprendizaje en el arte de escuchar: - después ya va a ser como las lechuzas, me duermo yo primero y después tú vas a decir: - ¿ya te vas a ir a dormir, Sandra? – complementó de nuevo con risas: - ese día aplaudo.

Este reto que me planteaba Sandra, regresaba una vez al cuerpo. Mientras leíamos el libro, ella permanecía en la misma posición desde hacía varias horas. Me causaba curiosidad saber cómo resistía tanto tiempo acucillada y moviendo sus manos tejiendo las narraciones en ellas.

Figura 24. Acuerpando las narrativas.



Fuente: *nachire del canasto*, 2022

- *Ese sentado te hace dar ganas de cagar, muchas veces y como es un sentir del cuerpo nada más, entonces uno se concentra con la palabra que te están dando. Porque esas palabras son sanación para el cuerpo, ¿me entendiste?, ¿te está doliendo muchas veces el pecho? Pues en esta posición tú te acucillas y estás ahí, todo está aquí, en el chacra mayor, todos tus órganos se unen y está ahí, al principio cansa, pero uno se mueve, ejercita. Descalza es más control, nataruü (nalgas), control del peso de la cola.*
- *Profe, ¿entonces eso hace parte de las destrezas que hay que desarrollar para poder escuchar historias?*
- *Ajá. Porque no puede escuchar acostado, se duerme. El abuelo no está acostado, él está ahí sentado, como si nada. Yo digo que no son todos los que sienten la palabra de vida. Entonces cuando usted siente la palabra te llena, te mantiene, en ese momento no da sueño, no da cansancio, no da nada. Porque el cansancio físico, mas no espiritual. Usted, el espíritu controla tu físico. Cuando tú hablas de verdad, de palabra de vida, ella misma te da el camino, ese espíritu mueve, busca la manera de presentarse.*

Figura 25. Preparar el cuerpo para despertar las narrativas. *“Estamos podando pero para matar, porque despertamos esos seres para dar rabia, para el pobreza. No estamos educando para vivir bien. estamos trayendo más pobreza y matándonos y acabándonos a nosotros mismos. Entonces eso es lo que hay que hacer también entender [...] de cómo también el cuerpo debe estar preparado vitalmente para despertar esa narrativa con las nuevas semillas”* (Sandra Fernández, conversación personal, 2022).



Fuente: *nachire del canasto*, 2022.

5:20 a.m. La madrugada empieza a moverse. Las plantas se despertaron desde la última vez que salimos a observar la cercanía de la luna. Un sonido de ave se levanta cerca, luego otro canto al otro lado le responde: – *son azulejos, hoy va a hacer un día claro y hermoso* – ¿por qué sabe eso profe?, ¿cómo sabe que el azulejo trae un día así? – *porque las aves tienen ciertas formas de comunicarse, entonces cuando usted ya comienza a ser una secuencia permanente de ellas..., por eso yo decía, a qué horas va a salir, cuál va a ser el primer pajarito que va a salir. Entonces ella recibe el amanecer porque ella es azul, ¿no?, el manto de ella, las plumas del azulejo es totalmente azul, color tranquilo. Uno observa y recibe la narrativa a través de la escucha. Ellos empiezan a despertar a esos seres vivos del día.*

Mientras la profesora va presentando a cada uno de los pájaros que van llegando, imitando su canto y narrando lo que cada uno viene a buscar y comer, yo me detengo, como hasta ese momento no recuerdo haberlo hecho, a escuchar con atención el sonido, la forma, movimiento e historia que cada pájaro está narrando.

– *Ese por ejemplo es el Víctor día¹⁰⁷.*

– ¿Víctor día?

– *Él tiene pecho Amarillo, su pico es largo, como café, grisáceo, y tiene una corona blanca; pero ella cuando nacen los pollitos son llenos de gusanos, por eso yo digo que el Víctor día, ese ser, es como la madre, el ombligo de todos esos bichos de gusanos que le ponen en la piel a uno. Porque ella cuando uno lo ve polluelo está llena de gusanos. Entonces ella es la mamá de ese ser*

– ¿De los gusanos?

– *De la piel, que se le gestan en la piel*

– Explícame eso por favor

– *Es que todos los seres, se habla, tienen vida, y uno de los seres que estaba ahí en ese masato de paipayarú, el de los gusanos, ¿no?, ese Víctor día es uno de ellos. Por eso cuando son polluelos son llenos de gusanos.*

¹⁰⁷ *Pitangus sulphuratus*, conocido como Víctor Díaz en la selva amazónica.

El relato que la profesora Sandra menciona es *Naĩ üüwa rü yuuewá megüüchigà*, el Origen de las plantas medicinales y del saber de los chamanes compilado en el libro *Bamachigá*, historias del Bama (MORÁN *et al.*, 2014). Al escuchar esta historia pude viajar inmediatamente a la noche en que leímos ese libro completo, mientras ella me iba presentando cada uno de los personajes desde el tejido vivo de su memoria, que como un hilo de chambira le daba forma a los clanes de su pueblo a través del aliento boa de sus palabras.

Me contó también sobre los árboles secos que no servían para nada: estos seres habían sido invitados al ritual de *Yüü* organizado por el sabio Metare¹⁰⁸, el inventor de los cantos y alabanzas; al querer tomar el paiyawarú que ya llevaba ocho días podrido, mal oliente y estaba rodeado de avispas, vieron en el fondo gusanos, por lo que decidieron regresar a sus lugares de origen sin beber; “más tarde se convirtieron en seres injustos y malvados que no respetaban lo sagrado; varios se transformaron en arbolitos que a los tikunas no les sirven para nada (MORÁN *et al.*, pág. 86).

En este momento yo empecé a hacer una intertextualidad desde la palabra mundo de Freire. Leía la oralidad de la profesora a través de mi acercamiento al libro que ella misma había mediado a partir de su historia de vida, es decir, encontraba un continuum entre la ecología de la palabra hablada (UZENDOSKI & CALAPUCHA-TAPUY, 2012) que se hacía materia desde mi experiencia de escucha directa del canto de los pájaros, de la narración de la profesora contando un libro que ya habíamos leído y que pasaba ante mis ojos ahora construyendo los sentidos vivos de una lectura del libro natural.

– Creo que hasta ahora nunca me había detenido a escuchar los pájaros

–¿No? Uf, Mayra [risas], entonces estás aprendiendo a ver qué es lo que hay a tu alrededor. Es tu regalo, que más que regalar esos sonidos puros. Ellos purifican el día y nosotros como no los escuchamos, no los entendemos, dañamos el día, mientras ellos nos uaiyuritae, nos hacen un ritual total y luego ya se va cada uno a hacer sus quehaceres, otros a sacar pajita para su nido, otros a sacar para sus polluelos, otros están encubando, otros polinizan, botan semillas.

Mientras conversábamos, Maikürá, que había estado durmiendo durante toda la noche de nuestra conservación, bajó por la escalera y nos miró todavía entre dormida.

¹⁰⁸ Para conocer sobre el sabio Metare puede consultar la narración El origen de Mètare en CAMACHO, H.; HUAINES, F.; RAMOS, S., 2000, pág. 61.

Tiempo después salió de la casa y se asomó minutos después por la puerta diciendo: - abuela, hay un pájaro de color amarillo y negro, ¿qué pájaro es? – Picón – respondió la profesora.

Salimos y un pajarito parecido a un tucán con el pico negro y amarillo se sostenía en lo alto de una rama – *la observación* – me dice la profesora mirando de reojo a Maikü. Empezamos a contemplar el pájaro mientras Maikürá mencionaba que era la primera vez que lo veía. Ella había escuchado mientras dormía nuestra conversación de amanecer y ahora se detenía a observar eso que ya había escuchado a través de la voz de su abuela: la historia de los pájaros y los mensajes de *nañekü naë* (espíritu de la selva) contada a través del *pora*, de la palabra viva ancestral de su abuela que florecía con el día.

La experiencia de vida de Sandra para llegar a leer los *tú* del espíritu de la selva y que le permiten ahora compartirlos con su nieta Maikürá, es un conocimiento que comparten muchas de las participantes de este canasto, las cuales mencionan que en su infancia vivieron a través de su corporalidad una escucha viva de los hilos para aprender este camino de las narrativas. Así como pude recorrer O Livro das árvores desde la voz de Sandra conociendo a su paso los saberes y curas que habitan en cada uno, se propone ahora un recorrido por la vida de los árboles/participantes de este canasto, como hemos llamado a las narradoras tejidas en estas líneas.

Esto apunta a abrir el concepto de textualidades proponiendo pasar de la lectura del libro físico a la lectura de vida de estos referentes de la educación de sus territorios, dado que en sus experiencias y observaciones se revelan orígenes y principios vitales para seguir cultivando la tierra fértil de las semillas de vida, las cuales encuentran su pervivencia en las huellas caminadas por sus ancestras.

CAPÍTULO 3.

3. Tercera puntata. *Meata tá òrè; òrè gù oí gu na òrè*. Escucha bien, escucha el hablar de los abuelos. Narrativas de vida de los árboles participantes.

Figura 26. Semillas del canasto de vida.



Fuente: *nachire* del canasto. Diseño de Chaé, 2022.

En esta tercera puntata se presentan las narrativas de vida de los árboles participantes. A partir de una reconstrucción de grabaciones y notas etnográficas, recorreremos la voz y experiencias de aprendizaje de las narrativas que las participantes vivieron y que permiten hacer un paralelo con los contextos y prácticas actuales de narración y su relación con los territorios. La propuesta de esta reconstrucción narrativa desde la voz de la gente tiene como objetivo apuntar a una lectura en la cual cada lectora vaya construyendo sentidos desde los elementos presentados con anterioridad, llevando en cuenta, como recalca Sandra, que la narrativa oral del pueblo Magütá es única, no tiene repetición, por lo tanto, cada lectora podrá ir tejiendo sentidos desde los elementos presentados hasta aquí.

La voz desde la cual se narra fue reconstruida a partir de una herramienta conocida como la *transcrição*, propuesta inicialmente por José Carlos Sebe Bom Meihy (2005) y

Alberto Caldas (1999) y que pude conocer gracias a la investigación de Adriana Queiroz Testa, *Palabra, sentido e memoria: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbyá* (2007). La *transcrição* permite desarrollar las historias de vida desde una “reelaboración de los sentidos que permearon todo el contexto de expresión y comunicación contenidos en la situación de la entrevista” (TESTA, 2007, pág. 34., t.p.). Esto implica que no solo se hace una transcripción exacta de las entrevistas, sino que hay un proceso creativo en el cual se vuelve a recorrer la experiencia de las grabaciones recordando cuáles fueron las sensaciones, revelaciones, confidencias y gestos inscritos en la conversación que se tejieron a partir de la artesanía de la escucha.

En el trabajo etnográfico de esta disertación las entrevistas duraron en muchos casos hasta cuatro o cinco días con más de ocho horas de grabación, por lo tanto, la elaboración de la narrativa de vida de cada participantes implicó, como también le sucedió a Testa (2007), escuchar innúmeras veces las grabaciones que habían sido transcritas con anterioridad y sobre las cuales ya se había realizado una codificación analítica inicial, por lo tanto esto ayudó a encontrar el hilo conductor que tejía todo el canasto y que respondían a los objetivos de la investigación.

La primera parte de las narrativas busca describir cuáles fueron los contextos en el que las participantes aprendieron las narrativas orales en su primera infancia. Esto revela cuáles fueron las construcciones corporales que recibieron y cómo esto, en su perspectiva, determinó su conocimiento y práctica pedagógica en su edad adulta. La segunda parte explora algunas de las performances de las narrativas que las participantes cuentan para los *buegü* de la primera infancia llevando a diálogo su trabajo en el aula y la relación que establecen con los conocimientos de su territorio. Finalmente, la tercera parte revela cuáles han sido los cambios que las participantes observan entre los contextos de narración en su época de infancia y en la actualidad, los cuáles evidencian los desafíos de la educación inicial indígena.

Si bien muchas de las narrativas de vida son extensas, fue una elección que se tomó teniendo en cuenta que muchas de las participantes son referentes vivos en sus territorios pero no hay una memoria escrita en donde se pueda conocer algunos elementos de sus biografías y sobre todo su recorrido en el trabajo pedagógico que vienen desarrollando desde los primeros años donde las oralidades del pueblo Magütá empezaron a ser documentadas en materiales bibliográficos.

3.1.14. Naamagü – püyāgü: caminos – capillejos. Al encuentro con las oralidades escritas del pueblo Magütá.

“Para el oyente hablante de ticuna, Al encuentro del pueblo magütá, es un ejercicio para recordar, aprender, sentir y vivir la historia propia que le han heredado los antiguos. Para que aprendan muchas versiones de un mismo episodio y recuerden, en forma permanente, que su cultura muestra un camino de vida, una luz que es necesario recuperar para seguir adelante. *“Los ticuna estamos naciendo de nuevo”.*”

Fragmento del programa radial Al encuentro del pueblo Magütá, 1996.

Entre las entrañas espesas del monte y las orillas arenosas del Río Amazonas, se encuentra un pueblo que conoce los misterios del tejido del “corazón de la mochila”. En este lugar no solo se ha escrito con el hilo torcido de la chambira, sino que también el soplo de la palabra lanzada al espacio y caminada luego por generaciones, se ha inscrito en hojas transformadas después en libros para relatar la memoria de los orígenes del pueblo magütá, la historia de los cantos, de cómo surgió la risa, la unión, de cómo la respiración de una boa mantiene en movimiento el cosmos; relatos que narran lo que ya tenía que suceder: *nachigà*.

Se trata de Nazareth, un asentamiento ubicado sobre la ribera del río Amazonas a 35 minutos desde la cabecera municipal de Leticia, a unos 15 kilómetros subiendo las aguas del Amazonas (RIAÑO, 2003). La población es mayoritariamente magütá pero también comparten territorio con familias Murui y Cocamas. Los primeros caseríos se formaron en el año 1930 cuando fue fundado el asentamiento por “Fermín Bautista, al lado de Silva, Vento y Enrique Bautista del clan Guacamaya” (Ibidem, pág. 108). Fue instituido como resguardo el 01 de julio de 1982 bajo la resolución 081 con un área de 1.367 hectáreas.

Nazareth es reconocido a nivel local y fuera de Leticia por varios motivos. Primero, como uno de los resguardos donde todavía se preserva con mayor fuerza la lengua magütá y se practican los rituales como la fiesta de la *Worekü*. También porque tiene un grupo de danza conformado mayoritariamente por jóvenes que se han organizado bajo la dirección del gestor cultural y coreógrafo Saulo Olarte, quien ha logrado la participación en diferentes festivales internacionales de música, como Eware en Belém de Solimões. Este resguardo también es reconocido por los tejidos de hamacas, mochilas y manillas en chambira,

elaborados mayoritariamente por mujeres, algunas de ellas creadoras de una organización artesanal llamada El Arrendajo.

Esto me contó Lucedila, una de las tejedoras de esta organización mientras tejía una mochila con aguja de croché. Me dijo que el conocimiento del tejido fue recibido por Alkitna¹⁰⁹ y Mowacha, quienes diseñaban y creaban moldes desde que estaban en las rodillas de Ngutapa, por lo tanto, es un saber que hoy sigue siendo practicado por las Magütá del Trapecio Amazónico. Sus trabajos se encuentran entre los catálogos de Expoartesanías, lo que les garantiza una fuente económica a final de año. Otras fuentes de ingresos de los habitantes del resguardo están asociados a la agricultura, con la producción de alimentos cultivados en la chagra; también se dedican a la pesca, una práctica que enfrenta los drásticos cambios del deterioro ambiental. En este resguardo también funciona la institución educativa internado indígena Femenino María Auxiliadora, donde muchas jóvenes, entre ellas Sandra, se desplazaron y desplazan de diferentes comunidades de la rivera Amazónica para pasar sus años de adolescencia en este internado.

Llegué a Nazareth un sábado por la mañana. Había sido un recorrido de 18 kilómetros en bicicleta por la carretera Leticia-Tarapacá seguida de una caminata de cincuenta minutos por medio de una trocha en el monte; esta es otra de las vías de acceso para llegar a Nazareth, poco concurrida por “mestizos”, porque requiere un conocimiento de la ruta y del monte.

La exuberancia del paisaje me detenía cada tanto. Aparentemente una ve todo del mismo verde, las mismas texturas y el mismo monte, pero cuando se camina la entraña de la selva, las rugosidades de su geografía siempre reverdecen en colores y formas desconocidas, en flores que se abren como el clítoris exuberante de la vida acompañadas por ese manto que suena siempre con otros tonos, otros cantos.

¹⁰⁹ Otro de los nombres que recibe Aikuna, una de las gemelas gestadas en la rodilla de Ngutapa.

Figura 32. Otros tonos, otros cantos.



Fuente: *nachire* del canasto, 2022

Ese día el resguardo estaba de fiesta. Habían venido de Bogotá los directivos de la Fundación Caminos de Identidad – FUCAI, quienes desarrollan proyectos con pueblos indígenas del Amazonas desde hace varios años. Ese día estaban cerrando un nuevo proceso de formación en siembra y cultivos realizado con *crianças*. La mayoría de las casas tenían extendidas *chambiras* y *yanchamas* que estaban secando al sol, y que luego serían utilizadas para hacer máscaras y vestidos para la fiesta de la *Worekü* o para los concursos de danzas. Después de conocer la quebrada y de visitar algunas casas, llegué donde Don Roberto, un escultor de figuras hechas en balsa y madera palo de sangre.

Este es otro conocimiento que todavía practican muchos *magütás* quienes esculpen máscaras de los clanes que pintan como me mostró don Roberto, con tinturas naturales como el *azafrán*.

Figura 33. Las manos que esculpen



Fuente: *nachire* del canasto, 2022

Seguí caminando hasta llegar al centro del resguardo, donde encontré a Saulo y Lucelida quienes me hablaron del grupo de danza y de la organización artesanal del resguardo. Se me había vuelto una costumbre cada vez que llegaba a un asentamiento magütá preguntar por las canciones y narraciones que les contaban a las *buegü*. La hija de Lucelida estaba lactando a su bebé recién nacido. Le pregunté qué le cantaba y me respondió con una sonrisa, no me dijo nada más.

Me quedé observando a la mamá mientras amamantaba a su bebé en la compañía sonora del celular que sostenía en su mano. Después acostó al bebé sobre la hamaca y empezó a tararear en voz baja el *wawae*. En ese momento Lucelida me dijo que si quería conocer sobre canchines y cuentos, sería bueno que buscara a un profesor que sí conocía sobre eso porque él había trabajado en el CDI de Nazareth. Seguí sus indicaciones para llegar: era la única casa de dos pisos y de material (cemento), que se veía en esa calle.

Cuando llegué me abrió la puerta una mujer delgada de estatura baja. Al preguntar por el profesor, ajustó la puerta y mirando de reojo por la puerta entre abierta me dijo en voz baja que se estaba bañando. Guardó silencio de nuevo y me dijo que ya habían venido muchos a preguntarle, que él no quería contar más. Esto me previno, sin embargo, le dije que solo quería saludar. Pude ver al fondo que un hombre pasaba con una toalla. La mujer entró y al salir de nuevo señaló que era el profesor. Lo saludé en voz alta. No hubo respuesta. Luego me dijo que pasara más tarde. Me fui un poco prevenida; las ganas de

volver se disminuyeron, ¿cómo le iba a decir que quería preguntarle sobre su trabajo con esa advertencia que me había hecho la mujer?

Sin embargo, como aprendí a lo largo de las conversaciones con las narradoras de este canasto, quien quiere aprender sobre las narraciones pregunta, insiste, resiste el sueño y se queda al lado del abuelo para que le cuente, quien quiere aprender tiene que tener curiosidad y preguntar. Así que al día siguiente volví a su casa.

—La esperé anoche — me dijo el profesor cuando me recibió. Me invitó a entrar. Primero pasé por un cuarto de cemento donde estaba colgada una hamaca, luego entré a un cuarto de madera donde estaba la cocina. La mujer que nos había recibido el día anterior estaba sentada en el suelo arreglando dos pescados. Su nombre era Carmelita, y era la esposa del profesor Sergio. Les conté qué me había traído hasta Nazareth y hasta su casa: el deseo que tenía de escuchar historias, me habían dicho que él sí sabía sobre eso.

Sin esperar se sentó con calma en el piso de madera. Cuarenta y ocho horas después de haber iniciado la conversación conocí por qué los bebés se ríen al nacer, supe que una boa sostiene con su respiración los siete mundos Magütá y me interné en la espesura de palabras y narraciones que el profesor Sergio empezó a hilar en la urdimbre de su memoria y de su voz.

**3.1.1. “Mearü inü, escucha bien: el profesor tiene que ser investigativo”.
Narrativa de vida de Dawegukü nuegukü (mira atrás), nueteru
(profesor) Sergio Ramos del Águila, aikaa, clan tigre. Resguardo
indígena Nazareth, Amazonas, Colombia.**

Figura 34. Naamagü – püyāgü: caminos – capillejos



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Mearü inü - escucha bien. Nosotros como pueblos Magütá, indígena, todo tenemos derecho, ¿no?, que sí hay conocimientos, hay saberes, y muchas veces la sociedad no sabe por qué, de una familia hay niño o niña le gusta reír mucho, o cualquier cosa rarita que mire ya está riendo, ¿sí? Es importante que sepan. Y, además, esto es buenísimo hacerle conocer a los niños también, pueblos Magütá, que vayan conociendo.

Profesor Sergio Ramos, 2022.

3.1.1.1. Por eso es que tú quieres mucho tu cultura, por eso te gusta averiguar, porque usted recibió la esencia

Mi nombre es Sergio Ramos del Águila. Soy del clan tigre, *Ái*. El nombre clanicamente es *Dawegukü nuegukü*, quiere decir mira atrás, nombre clánico, lengua materna, tigre mira atrás. Nací en el resguardo Santa Sofía, quebrada Tucuchira, es mi origen. El 16 de julio nací, de 1959. Desde niño, en mi infancia, adolescencia, me trasladaron para la comunidad porque construyeron Escuela Nueva, para no venir desde Santa Sofía a Arara en trocha. Entonces yo pensé, será que de aquí a mañana cuando yo vaya a estar grande..., ¿será que yo voy a ser profesor? Ahí era aprender lo poquito, porque mi papá fue de las primeras promociones. Al principio de la educación eran estrictos, el que no respondiera, el que hablara su idioma, el que venía pintado con huito, decían que era sucio, que era baño del demonio.

Cuando mi papá estudió hizo segundo grado, y mi mamá hizo tercer año de primaria. Ellos eran los primeros que recibieron la educación de los misioneros, y fuera de eso pues le metieron la religión católica. Entonces mi mamá y mi papá ya iban entendiendo, en sus tiempos que estuvieron allá, entonces ellos ya dominaban el español, y ahora cuando se juntaron con mi mamá me trajeron a este mundo y me criaron ya no con trajes, sino ya era con tela popelina, que decían en ese tiempo, *dacrón*, era la mejor tela. Ellos me dieron la educación hasta los once años. Hice mi tercer año de primaria. En ese tiempo no existía el bachiller, era hasta quinto. Estoy hablando del setenta. Y por motivos de que mi padre no le alcanzó para darme la educación, entonces él me dijo que no me iba a hacer terminar la primaria porque nosotros éramos varios hermanitos, entonces pues..., no dije nada, me quedé mirando. Después a sufrir. ¿Qué educación? Hay que comer. Romper monte. Si no rompo monte no como. Entonces salí a trabajar. Ya con los ganaderos, o los finqueros. Salí a trabajar por la hacienda La primavera en Santa Sofía. Ese fue el año 1972, tenía doce años.

En el setentaidós trabajé, ingresé a trabajar el mes febrero, hasta los diecisiete años. En el transcurso que recogía el recurso, pues ayudé a mi padre en los necesarios..., en compra de útiles escolares a mis hermanos, entonces alcancé a ayudar a mi papá y que mis hermanos sí terminaran sus cursos primaria, que es quinto. Y a los diecisiete años pues ingresé a participar en un curso bíblico sobre la vida cristiana, estuve un año, pero estando en Santa Sofía. Y el curso bíblico fue en el mes de octubre, porque teníamos un encuentro de evaluación de todos los catequistas, de todos los del Trapecio Amazónico de Atacuari

hasta Milagrosa, que había organizado en paz descanse el padre Romualdo de Palma, y allá pues el lugar se llamaba el Instituto de Nazareth, que ahora ya no existe, que la erosión del río se lo llevó. Entonces allá pues nos encontramos con la señorita Carmelita, que es del clan Woca, vaca, ella es mestiza. Allá en el Instituto nos encontramos.

Ahí nos preguntamos cómo me llamaba y cómo se llamaba. Qué estaba pensando, qué yo pensaba, yo le contaba y ella me contaba, y ella me contó que las monjas la escogieron para que fuera a Pamplona a hacer cursos de ser misioneras, y resulta que la madre de ella pues no estaba de acuerdo. Entonces yo le comenté: - por qué no aprovechas esa oportunidad, porque yo también estoy en ese pensamiento de hacer curso de ser seminarista - le dije - de pronto de aquí a mañana ser un cura. Entonces en broma pues le decía: - de pronto tú te casas por ahí o yo de bautizar tus hijos - le dije. Entonces teníamos esas bromas y estuvimos quince días. Entonces cuando el padre Romualdo nos dijo a los dos: - mire Carmelita, yo, como párroco o como padre, yo quisiera que tenga compromiso con Sergio, porque Sergio es brillante, es inteligente, es responsable. Entonces ella me quedó mirando, pues vamos a ver, porque ahorita no tengo ese mayor conocimiento de la parte de la responsabilidad, de cuidar los hijos, al marido, atender, entonces toca es prepárame más.

Entonces yo le pregunté si tenía padre y ella dijo que no, que yo me crie sin padre, no sé quién es mi padre, nunca me dijeron, por esa razón no acepto también de ir, porque no aprendí el cariño del padre, de un papá. Entonces eso fue que también a mí me hizo sentir como un sentimiento de agobio, ¿cómo así que la niña sufre esto?, yo dije. Ella necesita que alguien la quiere de corazón, que le ama, que le brinde este cariño, como cortar esa tristeza. Pensé eso. De ahí dijimos un acuerdo con el padre Romualdo, que hasta que cumpla los dieciocho años, vamos a ir cumpliendo la edad, ella o yo, entonces vamos a ir preparándonos, por lo menos en lo que es el oficio del hombre, le dije, y ella en el oficio de la mujer.

Porque hombre y mujer que se separe de padre ya no es que su padre o madre lo va a mantener, sino que nosotros tenemos que hacernos responsables, nosotros mismos, del cuidado de los hijos, de dar de alimentar, tenemos que arar la tierra. Yo como hombre me toca aprender mucho, primero que todo tengo que aprender lo que es la parte de tener materiales de la pesca, la canoa, remo, flechas, anzuelos, y después de eso tener conocimientos de los lugares de la pesca, si voy a ser cazador, igual tengo que conocer. Ahora, tengo que conocer las maderas, para la construcción de la casa, entonces eso es lo

que yo tengo que ser, le dije. Entonces el padre registró, eso fue a los catorce años, y ella tenía doce años. Y ya estaba el plan de vida.

Figura 35. El profe y Carmelita entre la cura de sus plantas.



Fuente: nachire del canasto, 2022

El compromiso era estar preparado. Yo le dije que regresaría cada año en las fiestas especiales, la navidad. De ahí volví a Santa Sofía, a Tucuchira. De ahí ya llegaba los sábados a predicar a mi gente, palabra de dios, hablar de espiritualidad. Pero dentro de eso yo preguntaba a mi mamá: - ¿por qué nosotros hablamos el lenguaje magütá?, ¿cómo es el dios? ¿él hablaba lengua de nosotros también? Ahí fue que comencé ya, ¿será que dios habla el ticuna también? Entonces ella me decía que sí, por eso se llama Dios, porque él domina todos los idiomas, él es el único, pero fuera de Jesucristo. ¿dónde nacimos nosotros? Porque en la Biblia dicen una cosa, que es de tierra, luego a costilla, pero nosotros como indígenas no somos de tierra ni de costilla, esos son los mestizos. ¿Cómo nos va a confundir eso?

Entonces yo preguntaba a mi mamá: - dígame ¿cómo se llama y dónde es el lugar? Entonces ella me respondía: - mire, hijo, sí tenemos quien nos creó - ¿y cómo se llama? – Ngutapa..., Ngutapa es el creador del mundo y del universo. Pero fuera de eso, se llama Yoí, dice que nacieron en la rodilla, ellos fue que pescaron a nosotros del lugar es Éware. Ah, ya ve, no le digo, que mestizo es desde Jesucristo y nosotros es del otro, pero es del mismo, hay que entender también esa política, porque Dios se hizo en distinto Dios para que el mundo... le expliqué, bueno se me vino eso. Me parece que el mundo no hubiera solo una sociedad, tenía que haber miles de sociedades fuera del mestizo, tiene que haber otros, para poblar el mundo y para dominar el mundo.

De ahí mi mamá me empezó a hablar sobre el comportamiento, ya eso fue a la edad de catorce años, ya me cuenta y enseña la parte de valores, la ética. Me decía que en cualquier lugar de las comunidades donde uno fuera, tanto las muchachas como los muchachos, uno no puede llegar y se le apareció la pelada y ya, no. Primero se pregunta, ¿quién es tu papá?, ¿quién es tu mamá? ¿qué clan eres?, para no cometer error. ¿Tiene amistades?, ¿con quién? Porque ahí viene después la muerte, allá te puñalean. ¿Por qué hay muertos de esa forma?, porque no saben averiguar. Entonces mi madre me iba explicando y mi padre también. Uno de hombre tiene que aprender muchas cosas, de qué es el oficio del hombre y nunca jamás se le debe hacer aguantar hambre. Cuando uno se reúne con la familia uno plantea, ¿qué voy a hacer? ¿qué es lo que tengo que hacer primero?, ¿hacerle chagra?

Porque mujer y hombre ellos no se van a acostar así no más, sino que van a traer un bebé al mundo y si no está preparado antes que llegue el niño no hay que hacerle aguantar hambre porque el niño necesita su fariña, su casabe, su colada de plátano, su copoazú, no estar mendigando. Por eso muchas veces cuando no está preparado son los que roban, para vender. ¿Ahí qué pasa? Ahí no está enseñando. Y antes de eso si usted tiene ese error, tu sangre, tu mente es contaminada, y por eso los hijos después también salen lo mismo. Nacen con un mal comportamiento, nacen, si es con alcohol, con alcohol, no obedece porque usted es desobediente desde un principio, tu mente y tu sangre es contaminada, entonces esa contaminación ha crecido y cuando están con la pareja, todo eso es contaminado ya. Ahora, si la niña es igual, todos los ambos son contaminados, entonces el bebé sale, mejor dicho.

Por ejemplo, últimamente una abuela me contó que a mí me hicieron el ritual de la colita, que dicen. Lo llevan a ritual a uno y lo pintan y le colocan el taparrabo... entonces hicieron ritual conmigo, bailaron conmigo, entre medio de la tía mía que es Rosa, que le estaban celebrando su ritual de la pubertad, la fiesta, y ahí me hicieron la colita a mí. Entonces llegué a pensar, “ah, por eso es que me gusta mi cultura, porque me hicieron eso, por eso es que amo, quiero mucho”.

Entonces yo le pregunté a mi mamá antes que falleciera, porque ya está muerta, le pregunté: - mamá, ¿verdad que ustedes me hicieron la fiesta? – sí - me dijo - y ¿usted por qué nunca me contaron eso? - ¿y quién te contó? – la tía fulana tal..., ¿y cómo fue la fiesta mía? – venía mucha gente de por allá, y te querían mucho, te cargaron, y ahora ya no existen, por eso es que tú quieres mucho tu cultura, por eso te gusta averiguar - ¿por qué,

mamá? – porque usted recibió la esencia – ah, ya..., así que no me llegó no más por pensar eso – no hijo – le dije: - ¿por qué no me dijeron más temprano?, cometieron error, ¿así fue mamá? – así fue. ¿A mi resto de hermanos también le hicieron? – no, solo a usted, porque vivía tu abuelo, tu abuela, tu papá, por eso fue que te hicieron eso, y nosotros aceptamos, y como es cultura de nosotros, que el primer paso es ese.

Años después regresé a Nazareth y ahí me reencontré con Carmelita. Y ahí tuvimos que hacer un acuerdo a ver dónde íbamos a vivir, si en Santa Sofía o aquí. Y ella dijo que en Nazareth. Ahí ya su familia me recibió y me quedé allá. Yo ya me había preparado, había aprendido a hacer mi primera canoa de dos metros, había hecho mi chagra, ahí ya estaba preparado y me quedé en Nazareth con la señora Carmelita. ¿Por qué a mí me gusta Nazareth? Porque vive su cultura. Lo primero que hice fue hablar con el curaca y me dijo: - usted va a ser el líder de nosotros. Y así fue.

3.1.1.2. El agente educativo tiene que ser investigativo, puede que tenga estudio, pero tiene que ser investigativo.

Figura 36. *Cururugü tchiga*



Fuente: nachire del canasto, 2022.

“A base de eso yo hago mis trabajos”.

Profesor Sergio sobre la fotografía
del libro *Cururugü tchiga* de la OGPTB¹¹⁰.

Cuando llegaron los directivos del ICBF a Nazareth para quitar el CDI porque el profesor que lo coordinaba no estaba haciendo buen uso de los materiales, se hizo una asamblea donde llegaba toda la comunidad, no como ahora, que no llega nadie. Ese tiempo cuando usted dice: reunión, reunión, pero todos participaban, se llenaba la sala, pero llame

¹¹⁰ Organização geral dos professores ticuna bilíngues, 2002.

ahora, van tres, cuatro, no más, y espeeere. No, ese tiempo no, porque querían de verdad, y nosotros eran ticuna, ticuna, ticuna o Magütá, Magütá, no había mezcla como ahora que el Cocama, que el Huitoto, que no sé qué.

Entonces yo comencé con los primeros funcionarios que llegaron acá a sentarse en el Amazonas; Luis Guillermo Cano y el antropólogo Fernando Mosquera, ya están viejitos. Los invité a mi casa, había cazado dos borugas. Entonces ellos me hacían la pregunta: - usted como padre de familia ¿que está pensando?

Uy, yo estoy pensando de esta forma, lo que yo le dije a la institución, al gabinete del bienestar; porque ustedes dicen que tenemos que transmitir o enseñar la parte de cultura, tengo duda, pero ¿qué vamos a mostrar de la parte cultural?, ¿qué voy a mostrar?, estoy crudo, mejor dicho, estoy crudo. Yo no sé de qué nacieron los Ticunas, cómo aparecieron ciertas cosas, lo que tenemos, el lenguaje, el de reír, fuertemente, sabrosamente, creo que no viene desde la los que nos sacaron, con barandilla. Como todos nosotros no sabemos de dónde venimos, cuál es el origen de nosotros, de qué nacemos nosotros; dos: clanes. Primero será “la clan”, y segundo será el territorio. No, primero el origen, luego los clanes, y de ahí sí la cuestión de alimentos, ¿dónde surgieron?, ¿había alimentos al principio o no? La chagra, ¿cuándo fue que surgió la chagra? ¿Cuándo fue que nos enseñaron la chagra? Porque los alimentos lo que nos enseñaron hace rato, primero fue atrás.

La propuesta primero, me parece que hay que investigar, para no cometer errores, enseñar a los niños de arriba donde ellos, no sé, porque los niños tienen que conocer es desde su raíz, primero la raíz, segundo la parte paternidad, maternidad, tercero, conocer su territorio, antes del territorio tiene que conocer su regla, lo social, que es el clan, ¿por qué existe eso?

Ahora, origen de cantos, tenemos que recoger origen de cantos, rituales y arrullos, ¿arrullos para qué?, para que los niños desde muy temprano que llega allá, entonces que vocalicen, para que vayan mejorando el habla. Y en la motricidad fina, que dicen, es para que vayan soltando de aquí a mañana, de siete, ocho, nueve años, que cuando llegue a la escuela que ya sea el mejor escritor allá, entonces para eso. Y la historia para contar también, que no le vamos a enseñar aquí como sentado contando, no, solamente los nombres, aquí nacimos, nacieron estos, que fulano de tal, las pinturas, ¿cómo se llama la abuela que inventó esto?, eso, enseñar para ese bebé, le expliqué.

Este trabajo que se va a hacer, trabajo de investigación, vamos a grabar, pero yo me comprometo de buscar incentivos de los abuelos de aquí de Nazareth, porque aquí está la planta de conocimientos, porque cada vez que salgo los abuelos cuentan de esto, que, de esto, entonces para mí esto es un orgullo y vamos a sacarle materiales para hogares, jardines y para las escuelas.

Y proyectar materiales de grabar, y de lo grabado hacer las escrituras. O sea, lo que hoy grabamos, al abuelo de aquí a tres años, cuatro años, si se va, pero queda la memoria escrita o grabada, para no estar llevando a los ancianos allá a hacerles perder el tiempo, sin reconocer, porque el abuelo necesita algo, porque hay que dar de comer, un incentivo, Porque ellos son maestros, yo no soy nada. Y tiene que ser colectivo, trabajo de agente o quien sea tiene que ser colectivo y consultada. ¿Consultarle primero a quienes? A las autoridades. Permiten, no permiten, y hay que sentar y explicar, porque de verdad estamos padeciendo ya. Grabado y escritos, ¿Están de acuerdo padres de familia?, ¿curaca? Sí, sí.

Ahí los directivos nos preguntaron que si queríamos que se quedara el programa. Y respondieron que sí. Y ahora, ¿quién va a ser el agente? ¡Sergio! - por abrir mi boca. Nosotros también del bienestar estamos de acuerdo con él, listo, firme el acuerdo, ahora sí tiene palabra. Le dije, primero vamos a preguntar a mi esposa, porque el Magütá es eso, yo no voy a decidir, somos dos, y ahí ella dijo que estaba de acuerdo, pero le tienen que pagar. No tranquilo, que nosotros le vamos a ayudar, no se preocupe, que él es nuestro hermano de nosotros, él es la mano derecha.

Ahí cuando empecé me dijeron que me iban a enseñar a llenar formularios de peso, talla, mamón eso, pero ¿qué vamos a hacer pues?, era mi tarea, hay que aprender. Si sé lo mío del otro tengo que aprender también. Aunque sea a garabatear, porque primera vez. Yo vine a que me enseñen: - ¿qué es guía? para mí es nuevo, ¿qué es tal cosa?, ¿ese objetivo qué?, yo no entiendo ¿qué es objetivo? Ahora, ¿cómo empezar y con qué terminar?, me tienen que enseñar bien. Y otra cosa, ustedes me hablan del interior donde están avanzando, que les llevan no sé cuántos años, y yo quiero ir a mirar allá, porque yo no voy a quedarme aquí encerrado, por eso dije: - el agente educativo tiene que ser investigativo, puede que tenga estudio pero tiene que ser investigativo.

Para yo aterrizarme yo tengo que recorrer, el territorio, las comunidades, conocer los abuelos, los tíos, todo mundo, y además por allá tengo mis tías, mis tíos, la confianza por ese lado, porque así no más es difícil – les dije. Y fue así, iba presentándome, soy fulano

de tal, hijo de fulana, hijo de fulano, y así fue. Ahí éramos solo tres agentes educativos: Nazareth, Arara y Progreso.

Bueno, a la semana llegaron los materiales: grabadoras, casetes, pilas, papelería, jum, por cajas, aunque yo les dije, esto es nada, largo va a ser el trabajo, no solo Colombia, vamos a hacer, también Perú, Brasil, vamos a hacer una integración con los ancianos, los sabedores, todos ellos, tenemos que movernos para hacer resultado positivo nuestro trabajo; de pronto mañana sale el libro: - no, que esto no es así, que tal cosa hay que quitar, todo bien.

¿Quiénes van a ser los coordinadores? Nosotros mismos, tenemos que aprender, ustedes nos dirigen no más, y nada de parrandear, venimos a aprender. Yo me voy a concentrar para llegar a culminar de aquí a sesenta, ochenta que me digan, de aquí a mañana, si alguien me está escuchando: - profe fue, terminó su periodo a tal edad así, y, por sueldo no me preocupo, de pronto para los hijos, para material escolares, y otras cosas; pero lo importante es esto; pues hasta donde resista mi esposa, porque esto no es fácil, abandonar la familia, y además estoy proponiendo para cinco días.

Cuando la comunidad Zaragoza se inscribe para el programa, ya éramos cuatro agentes educativos, y a mí me tocaba allá con el otro compañero. Le enseñaban parte pedagogía y también la parte de la administración de recursos. Cuando ¡pum!, me llama Guillermo: - lastimosamente su profesor el antropólogo Fernando Mosquera lo nombraron para presidencia del PNR, y ahora ¿quién viene a remplazo de él? Tranquilo que yo me conseguí un súper elegante y tan inteligente que tiene esa voluntad que él se entrega, es un jovencito, y ahorita él es asunto indígena en el Orteguaza.

Cuando a los quince días me llaman: - que ya está saliendo el avión del aeropuerto el dorado, espérelo a tal hora en la casa; tal hora llega, tal hora estamos allá, él llega y de una vez vamos. ¿Y qué le voy a preparar?, usted ya sabe. Era cosecha de umarí, de asai en ese tiempo. Y mandé también buscar dos borugas. Teníamos todo listo en la mesa. Ya las dos borugas cuartizados, pedazos, sus platos, yuca. Pucha, a las tres de la tarde llegó, un joven bien blanco, parece turista. era una barita, no más, bien blanquito.

Ese era Hugo pues, era bien jovencito. Y de ahí él me preguntó: - ¿cómo tu piensas hacer la investigación? Pues primero que todo, mi concepto es este: primero es aquí, el ejemplar va a ser Nazaret. Entonces me dice: - ¿cuál será el primero para que termine un principio y un fin? Primero, quién es Ngutapa, segundo, el origen de nosotros, ahí entrarían

los clanes, ahí alimentos, ahí la fiesta de pubertad, ahí la chagra, ahí la pesca, son seis temas gruesos; yo ya saqué e investigué y esto es así, bueno, primero es esto. Primero es el origen.

Entonces ahí Hugo me preguntó:

- ¿Cuál tu vez en problemas acá lo social? – me preguntó Hugo.
- El problema es sobre clanes.
- ¿Por qué?
- No, porque ya no valoran, porque quieren vivir ya, a lo último van a vivir con sus mamás, ya no respetan las primas, que los clanes son no sé qué, no sé cuánto.
- ¿Cuándo empieza arrancar?
- Es ya, porque no tengo material. Entonces, vamos a grabar origen y sus cantos, porque otra cosa ya es enseñar, que todas las grabaciones van con sus cantos. Ahora también usted tiene que enseñarnos a nosotros el manejo, cómo se utiliza la grabadora, cómo se llama sus partes, el caset, para grabar se mete volumen o no se mete volumen, es medio volumen
- Listo, aquí traigo grabadora periodística. ¿Y cuántos son ustedes?
- Somos tres: Arara, Nazareth y Progreso. El plan es ahorita, mire, yo hago grabaciones, que allá los compañeros en su comunidad, con los abuelos que graben esto, pero hay que formular preguntas, bonitos, que no estén desatados.

Me reuní con los abuelos, padres de familia, pedía el permiso. ¿Hacia dónde se van las grabaciones? - hacia estos libros, y que se requiere con ese libro; me reuní y me dijeron que sí, confiamos solo en usted. Pero primero es la reunión informativa, pero vamos a hacer un cronograma, ¿cuántos saben historia de Nachira? ¿Con qué comenzamos? ¿Quién es el que sabe la historia?, ¿quién sabe el canto de esto? ¿Y quién sabe el cuento de esto? Porque en la guía tenemos que plasmarlos: historia, su cuento y su canto, para que los niños vayan aprendiendo, de hablar, de conocer los nombres y de cantar, para que nuestros niños no se les dificulte también para la escuela, va a ser para su español, yo lo voy a hacer en español, el canto también, pero ya no va a estar escrito sino así no más, oralmente. Listo, y así fue, eso fue el acuerdo.

Entonces eso fue que conformamos un equipo bien chévere, cada cual aprendió a hacer su trabajo de investigación; llevaban notas, preguntas a los abuelos, su nombre, primero su nombre original, luego el español, la edad, sus clanes, todo eso, y si es posible

aprovechar cuando los mismos abuelos, abuelas o padres de familia dicen: - miren, yo tengo conocimiento tal esto - y no va a cerrar, no, que estamos buscando..., nada, aprovechar eso que se grabe todo, todo, después nosotros coleccionamos, seleccionamos todo eso y ya vamos y sacamos y vamos avanzando otra vez.

Bueno, ahora la parte control social, lo que es la parte política – les dije - eso también tiene que entrar y eso es la parte ya lo que son los valores – les dije – los valores, porque primero hay que valorar nosotros, y como profesores, como agente educativos nosotros ya somos los pilares, nosotros tenemos que identificar hacía ellos, a padres de familia, a los niños, a la institución, la lengua materna es lo básico, porque estamos hablando es de fortalecer todo eso, ¿cómo lo vamos a fortalecer?, pues investigando, narraciones, mitos, cantos y materializarlos, y así fue.

Nosotros, las reuniones, las planeaciones, lo hacíamos es en las comunidades. Y además hacíamos invitaciones a los sabedores. Entonces nos preguntábamos, ¿cuál es la enseñanza en la casa a un niño?, y ¿cuáles eran los valores, ¿cuáles fueron los valores que Magütá recibió del origen? Primero el respeto, clanicamente, en la parte social, el control social, respeto. Ahí siguen los valores. Valorar la igualdad, tanto mujer, hombre, según su costumbre de la crianza en sus casas. La parte clánica es valorado. Valorar a los ancianos, parte de sus conocimientos, sus consejos, sus propias actitudes, las moralidades. Eso. Ambos sexos. Femeninos y masculinos.

Entonces primero le vamos a recoger, nos sentamos, escuchamos, después vamos a hacer otra regrabación lo que es historia de la pesca es pesca, narrado por fulano de tal, que la pesca narra fulano de tal, que ahí también no hay que desconocer porque depende de cada informante o que está narrando tiene su manera de expresar también o de decir de una manera u otra, pero es igual, hay que entender y nunca le van a decir: - no, que cómo fulano cuenta de esta forma – olvídense eso, porque ahí nosotros nos cerramos, entonces después no vamos a brindar confianza, nosotros somos los encargados después de organizar, dónde queda eso porque unos vamos a contar desde el principio y de ahí a media, y de media de pronto, otra persona lo sabe, y entonces ahí vamos complementando, de pronto otro le conocen, por eso es que muchas veces se dice: - no, que fulano cuenta de esta forma, que el otro – no, porque no hay un proceso de organizar, de contar – le dije - entonces nosotros vamos a hacer el encargado y vamos a tener una persona que conozca muy bien y tenemos que seleccionar, para no cometer errores, para no contar al niño esto, y después los dejamos mal preparados a la vez, o mal contados.

En ese tiempo no había nada de celulares, eran notas no más. Bueno, mandamos nota para Arara: ¿cómo va?, ¿cuánto grabaste? - un solo caset – listo, un caset es hartito - no, pero está mal grabado - eso no importa, de aquí a mañana vamos mejorando. Progreso: - ¿cómo está?, ¿ya hiciste grabación? Bueno, ustedes se reúnen tal día en Leticia, entonces ellos mismos cambiaron: no, ¿sabe dónde nos encontramos?, porque estamos haciendo trabajo de investigación, el encuentro va a ser en la comunidad de Nazareth, vamos a escuchar y vamos a invitar a los abuelos de Arara y de allá, para mirar, coincide o no coincide.

**Sonora 9. Fragmento del programa
radial Al encuentro del pueblo
Magüta**



Primera grabación los resultados, bueno, y no hay que acomodar, tenemos que escribir. Comenzamos con una grabación español, como la grabación está en ticuna y fuera de eso no sabemos escribir, y ¿ahora cómo vamos a escribir?, ahora en ticuna ¿quién?, pucha, ¿a quién buscamos? ¡Pum!, apenas se estaba graduando Abel Antonio lingüístico. Vamos a contratar a Abel Antonio que se graduó de lingüística. Ya listo, ya teníamos otro jefe, joven también.

Bueno, llegó él, primero nos enseñó la plana, que esto así, que naringal, que nasal, que no sé qué, esto suena así, esto así, normal, ¿y cuántos alfabetos tenemos?, pues tenemos que mirar, no tenemos muchos alfabetos, ahí no hay ni rr, ni la c, ni la z, que no sé qué. Nosotros muchas veces llegan profesores de otro lado y maltratan a nuestros niños psicológicamente, que los niños indígenas somos atrasados, yo quiero descubrir eso para plantear, en otra reunión – les dije- que los niños no hablan bien, que no sé qué, ellos tienen que respetar, entonces para eso yo necesito eso, yo tengo que frentear porque yo tengo a mis niños estudiando, entonces ya eran más herramientas para mí, y como todo mundo ya sabía que yo estaba en investigación.

Ahí a los dos años Aparece la comunidad Nuevo jardín, ya éramos cinco, aparece San José, Cocama, ya éramos seis, aparece no sé de dónde, Mocagua, éramos siete, San Martín, y aparece Naranjales, de Puerto Nariño, en ese tiempo no era municipio, era jurisdicción, comisaría en ese tiempo. De ahí aparece Tipisca, y aparece San Francisco, ya

éramos doce, aparece Atacuarí etnia Cocama, trece, Macedonia; y así iban surgiendo, hasta llegamos los treinta y dos, terminó en Bergel.

Y los tres ya éramos preparados. A mí me nombraron de coordinador del grupo de investigación; ya cuando éramos esa cantidad: - tenga tu grabadora, tenga tu caset, a trabajar, a grabar, esto es para nosotros, no es para negocio, los materiales se quedan dentro de la comunidad, la grabadora, los casetes, y los libros si logramos. Falta escrita en lengua materna y español en el mismo libro para la comprensión del que va a leer. Y fue así. Después lanzamos ya para Perú, para más, entonces ahí comenzamos a investigar ya lo que es la parte de herramientas; y en Brasil ya estaba avanzado.

Y Perú ya estaba avanzado lo que era la parte de la escritura, pero no era investigado, o sea, los maestros no más recogieron así, hablando, el plátano, la yuca, pero no sabían de dónde venía el plátano, ¿quién trajo el plátano al pueblo Magütá?, es lo mismo que yo hacer: - vamos a hablar del plátano, no más, pero sin conocer su origen - era así; y mientras Brasil sí estaba con todas sus raíces, y de allá, desde el origen, bueno, entre medio de eso era la actividad: juegos, cuentos, de ahí era que aprovechábamos a grabar, rondas, juguetes, fuimos recogiendo, y después que ya estaba pues le pusimos nombre de Capillejo, de materiales.

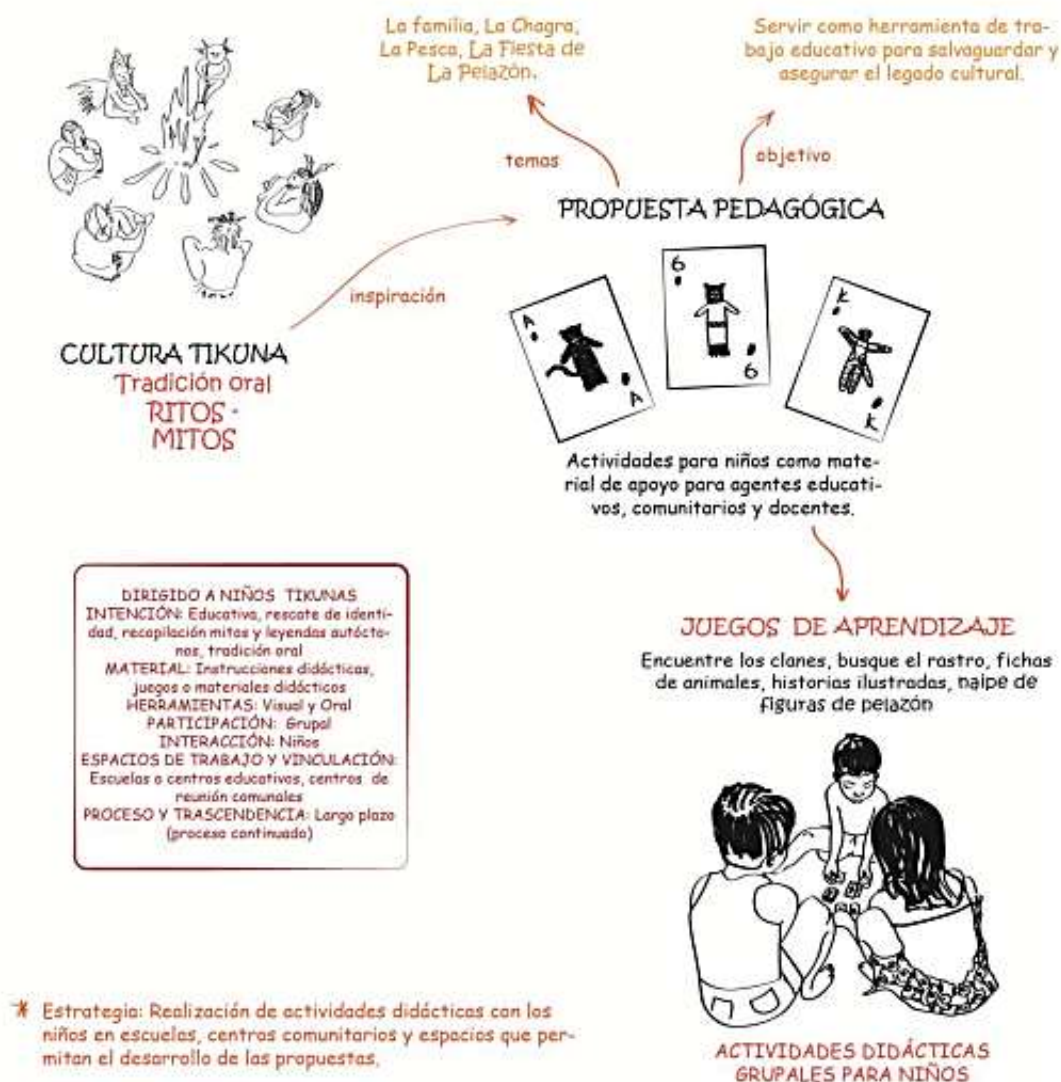
Püyãgu, capillejo, es como decir mochila o maletín. Y el capillejo es, desde el origen, que lo utilizaban Yoí e Ípi y Aikuna y los Magütá, para llevar su producto. Y dentro del capillejo llevaban muchas cosas; por eso lo colocamos capillejo: porque ahí va el conocimiento, van los cantos, van los cuentos.

Capillejo son los materiales pedagógicos de consulta para profesores y para dar clase a los niños. O sea, Capillejo es hecho de una hoja de una palma del monte, de una chapaja, ese es el capillejo, la primera mochila. Son para los cazadores y para la chagra. Capillejo es hecho de la hoja de una palma, donde los cazadores metían, cuando cazaban, metían su presa y sus frutas silvestres y otra cosa; ese es tejido, y después lo cargan; ellos lo hacen, el capillejo grande, para meter el puerco del monte, y la presa cuartizada, entonces ahí sí mochila, una bolsa, un maletín.

Nosotros mandamos a hacer también un capillejo a una anciana sabedora, pero ya como en mochila, era bacano. Mandamos a hacer como 32, y dentro de esa mochila capillejo iba el libro Moruapɛ, iba otro libro, Nuestras caras de fiesta, juego y ronda, y naipes

de Magütá, iban dados Magütá, o sea, en el capillejo iban seis materiales y eso no están publicados.

Figura 37. Ilustración del Capillejo Tikuna



Fuente: RIVERA, 2013, pág. 15.

Yo fui el que trabajé más el trabajo de investigación, yo, en campo, y ellos eran de la oficina. De la oficina era, en paz descansen, o el encantado Federico José Huaines. Y Hugo Armando era nuestro coordinador y yo era el investigador. A mí me tocaba ir a campo de investigación con los compañeros, y ellos eran, Federico era el que recibía y revisaba

con Hugo Armando la parte técnica, fue así; y en la escritura ticuna era Abel Antonio, éramos el equipo de investigaciones de padres comunitarios éramos hartos.

Ahí ya se buscaron otros asesores más, otro más superiores todavía que es la parte de la imprenta... la edición. Teníamos dibujante, era mi hermano Luis, y los materiales lo daba era mi otro hermano, José Eduardo y como presidente de asociación Eware es mi hermano Crisanto, entonces ellos eran los financieros, era un equipo bien organizado.

Asociación Eware fue la primera organización en Nazareth que se creó todo y después fue que se expandió ya hacia las comunidades, y las comunidades ya se vinculaban, asociar, porque Nazareth es el anfitrión, es la cuna de todo, de la organización, de la resistencia de cultura, de lengua, y otros. Entonces Nazareth era, y era porque yo estaba ahí, yo ahí era el maquina ahí, que yo ahí era el que decía: - Nazareth tiene que ser así, que de Nazareth tienen que salir todo. Entonces, a través de eso, ya hemos adelantado unos libros, un proceso que estaba en borrador, y aunque otros faltaban organizar más, ya teníamos las grabaciones, casete, teníamos como ochocientos casetes ya grabados ya, y dentro de los 800 casetes era ya sentarnos, a escuchar, ir escribiendo, cada narración de cada historia, de pesca, de alimentos, cómo fue los principios, la parte de la creación, cómo se llamaba el creador, cómo se llamaba el mundo, con qué se relaciona el mundo, todo eso, todo íbamos organizando ya.

3.1.1.3. Mágutà, la gente pescada por Yoi

Entonces, y el tal del libro Magütá, el azulito, ese lo teníamos ya en borrador, cuando ¡tun!, ahí el Ministerio de cultura comenzó a abrir las convocatorias de trabajo investigativos, orales. Y nosotros ya lo teníamos en borrador, solamente pasar en lo limpio. Entonces Hugo me llamó, que yo era más de confianza que los otros: - Sergio, cómo le parece que hay una convocatoria, aunque sea un libro o dos libros de lo que tenemos ya avanzado, para recopilar no más falta solamente ya pasar y que pase a una técnica más, y ahorita se buscaría cómo va a ser el color de la pasta del libro, que no sé qué. Pues yo le dije que a color de huitó. Y el otro sería otro color como el del achote, porque esos ya son como de cantos míticos – bueno, eso es lo que yo propongo, pero ahora esta propuesta la vamos a lanzar a todos los compañeros.

Y entonces de ahí invitamos a todos, primero nosotros la cabeza, los cerebros, los llamábamos: - mire que tenemos esto, tenemos una invitación, una convocatoria, con todo el permiso para después no confundir, queremos ser transparentes – ah ya, sí, pues vamos a intentar, si pasó si no pues lo importante es que conozcan el libro, el primer libro, pero el resto no vamos a publicar dijeron los compañeros, por eso fue que no se hicieron las publicaciones de otros. Entonces estamos de acuerdo.

Ya listo, mandó ya la respuesta: - que sí tenemos esto. Él mandó ya el borrador. Entonces de allá cuando vieron y estudiaron, que estaba bueno, y que ellos se encargaron de hacer la pasta, que no sé qué, que nosotros le vamos a colaborar, está buenísimo. ¿Y cuánto tiempo va a demorar?, demora 15 días, porque toca meter personal. Listo, cuando cumplió el día nos llamaron - ya está listo el libro, ahí le mandamos el ejemplar- hermoso libro, púchica ojalá que quedemos primer puesto.

Bueno, cuando nos llamaron, cuando Hugo [Camacho] me llama: - Sergio, buenas noticias, quedamos de primer puesto, primer premio, doce millones. Que se vengan los abuelos, los que aparecieron aquí, de Nazareth, de Arara, no sé de dónde más. Doce millones, en ese tiempo era plata. Eso fue como en noviembre de 1994. De ahí nos fuimos al día siguiente a la oficina de cultura, ahí nos recibieron, todo, a presentarse, mostrar sus habilidades, sus conocimientos, todo eso. De ahí ya al día siguiente, porque duramos cinco días, firmaron los abuelos, recibiendo un cheque de doce millones.

Entonces los abuelos decían ¿pero qué nosotros vamos a hacer con esta plata? Entonces los abuelos se reunieron, bueno ahora directo nosotros los ancianos los ganadores, nosotros vamos a aportar de trecientos para asociación Eware que se compre un local en Leticia, y ellos fueron que Fundaron eso, ya aquí en Leticia.

Figura 38. Algunos tejedores de Mágutà, la gente pescada por Yoi.



De izquierda a derecha: Hugo A. Camacho G., Federico José Huaines, Nicasio Ahue Abuelo Manduca López Abeca, Abuela Juana Agosto Dionicio, Abuela Margarita Julián, Abuelo Jorge Manduca, Abuelo Francisco Bautista y Sergio Ramos del Águila.

Fuente: CAMACHO, 1995. Apéndice.

Ahora donde es la Ceiba, ahí era la asociación Eware, entonces eso era lo que nos sostenía para gastos de papelería, y para comprar cartuchos de computador, en ese tiempo todavía no éramos modernizados también, que se necesitaba para no sé qué.... entonces, de ahí brindamos la confianza y la confianza a las comunidades, de ahí seguimos aportando artesanía, de ahí comenzamos a comprar ya artesanías de calidad y de ahí asociación Eware hace a través de Bienestar Familiar apoya para los programas, y a través de asociación Eware se buscó ya para mejorar la calidad de artesanías. Entonces se buscó maestros, tanto indígenas y mestizos a nivel nacional e internacional, porque nos llegó de Cuba, de Perú nos llegó maestros sobre tejidos, en materias primas, y también nos apoyaron siembra de materia prima de balzos, y sacamos fue provecho también porque todo mundo comenzó a sembrar balzos, para la artesanía y así.

Entonces después de Asociación Eware ya cuando los materiales ya estaban allá después del premio Nacional, entonces de ahí nos sentamos, buscamos el nombre de los libros, ya el nombre que recoge generalmente, comenzamos a investigar, bueno, de ahí ya nos aterrizamos nosotros también. Ya aprendimos de Camacho, ya nos enseñó: - mire esto es así - entonces aprendimos de él, ese es el legado que nos quedó a nosotros, la enseñanza. El legado de él que nos dejó es seguir fortaleciendo, seguir investigando y seguir haciendo materiales.

Figura 39. Mágutà y nuestras caras de fiesta.



Fuente: *nachire* del canasto, 2022

3.1.1.4. Yo inmunizo es el lenguaje, la historia que le doy a su corazón

Yo muchas veces les digo a los niños cuando había grabadoras: - bueno, ahora vamos a escuchar la voz del abuelo que narra tal, vamos a escuchar el canto de tal abuela, vamos a escuchar la palabra del señor Hugo Armando, vamos a escuchar las palabras de agradecimiento del señor Federico Huaines y van a escuchar mi voz, ¿hablo bonito, no bonito?, él comienza a reír, entonces esa es la dinámica, siempre con los niños es una dinámica de risas, entonces ahí se ríen ellos, o contarles también chistes, que les llama la atención a ellos, que tenga movimiento físico, los gestos más que todo es que les gustan. Son los gestos, los gestos son lo básico para esa edad, los pequeños, porque ellos perciben al mirarte, ¿sí?, la caminada, no sé.

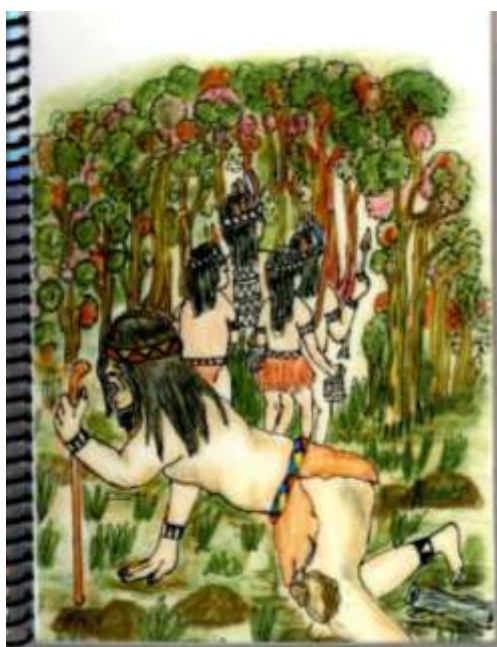
La infancia es importante..., bueno, lo que es parte occidental para que vaya entendiendo lo que es el español, pero lo básico primero en la casa es de su cultura, más que todo la lengua. La lengua. Y cuando ya es en la infancia, ya cuando inicia en el hogar, jardín u hogar, entonces ya se le habla lo que es la historia. No contar la historia, sino

nombre de personajes. Para que vaya soltando también su lenguaje, tanto en lengua materna y en español.

Yo les contaba primero quien es Ngutapa, porque ha habido dos Ngutapas. El primer Ngutapa, y el segundo Ngutapa. Del segundo Ngutapa es que nacieron los cuatro gemelos, Yoí, Ípi, Aikuna, Mowacha, porque el otro era el creador no más. Y el que vino después, el de la nada también apareció, una señora entonces lo recogió y creció y de él fue que nacieron de la rodilla los cuatro gemelos.

Y cuando nacieron crecieron con inteligencia y todo, nacieron grandes, no nacieron

Figura 40. Historia de Ĝutapa



Fuente: CAMACHO; HUAINES; RAMOS, 2002a

bebés, ellos. Y de cada uno traían con sus elementos. Yoí era con la cerbatana que era para cazar animales, Ípi con el arco, la flecha, para chuzar pescado tanto pequeños y grandes, Aikuna sale con la artesanía y Mowacha era la mochila y las hamacas, y lo que se usa.

Yo a ellos les contaba de un tema. Por ejemplo, *oeí*. Yo le digo a los niños, cuando son pequeñitos, yo le hago la muestra, el muñeco, y yo tengo dibujado ya con carteleras, a través de muestra el muñeco y cartelera. Entonces yo le digo: - hoy nos toca el tema sobre el origen tal, y vamos a hablar para que tengan el conocimiento de aquí a mañana, sean responsables, responsables cuando van a ser grandes,

que van a tener la familia.

Primero que todo, porque toca hacer un diagnóstico, ¿dónde está flaqueando la comunidad?, ¿qué es lo que no está valorando?, ¿qué es el problema?, que se está viendo en el pueblo. Y yo no voy a elegir el tema. ¿Cuál es el primer tema que quiere la comunidad?: - no, sobre clan - ¿y por qué? – no, porque ahorita hay niños no deseados por el padre por este problema y muchas veces ya son adoptados - ah ya, listo. Entonces a este niño hay que inmunizarlo. Transmitirle. Transmitirles a ellos, es lo mismo que fuera

inmunizar esto con aceite, y yo inmunizo es el lenguaje, la historia que le doy a su corazón. Eso es lo que yo digo, muchas veces me dicen: - ¿cómo así? – yo inmunizo es espiritual, verbales, u orales, entonces para que el niño le penetre en su mente y le llegue las historias hasta el corazón.

Entonces esa es la historia que yo transmito a través de, y esos juegos, hago juegos imitaciones todo eso. Entonces eso es lo que transmito a los niños del CDI, porque primero tiene que conocer eso. Porque no puedo conocer de arriba ni la mitad no más, sino de allá, después de eso ya es otra cosa de hacer con los niños, ya para complementar. Les cuento solamente los puntos clave. Por lo menos de ahí: que la mujer de Ngutapa es la Mapana; que de las dos rodillas..., porque Mapana no pudo dar hijos a Ngutapa, así. Entonces ellos preguntan ¿por qué? No, porque ella no era normal, ella no es de carne, es espíritu, ella es viento. Y la mamá de ella se llama Utumacha.

Figura 41. Al principio. Historia de Ĝutapa.



Fuente: CAMACHO; HUAINES; RAMOS, 2002a

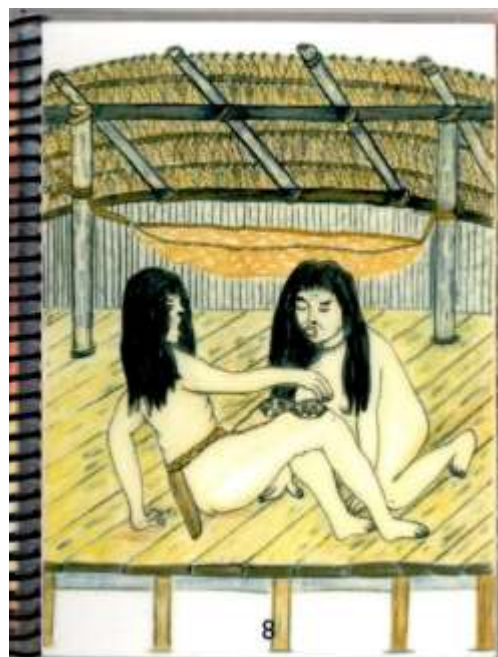
Entonces ya a través del dibujo ya miran esto; entonces yo hago figura también de la rodilla, bueno ahí ya coloco muñequitos, el par de muñequitos, simbolizando, ¿no?, en una bolsa hago de yanchama, de la tela de yanchama, le meto cremallera. en las rodillas.

Ellos les fascina. Esa es la dinámica que hago con ellos. Entonces de ahí ya nacen grandes, entonces ahí ya les hablo sobre la territorialidad y el territorio.

En la territorialidad es que ustedes son esto, que ustedes tienen que enseñar porque ustedes se van a ser, se hacen cargo de formar otra sociedad, no sé cómo, fuera de lo que ya están, porque los primeros sociedad que ellos crearon tienen tres procesos, el último que crearon no resultaron, eran especiales, unos grupos eran sin anos, otro grupo eran ciegos y otros grupos eran sordos y otro grupo eran enanos. Entonces, ahora, a partir de ustedes van a coordinar este mundo, y ustedes les van a enseñar es esto, ustedes le van a contar esto, ustedes van a ser los administradores, ustedes le enseñan el amor, el cariño, el respeto, unos y otros, pero ¿a través de qué?, ustedes verán qué va a buscar, tiene que saltar, tiene que reír, entonces ese es el origen que para planear hay que reunirnos, no hacer solo.

A partir de ahí, de que se le transmite, entonces se le cuenta, cómo fue, Yoí distribuyó su territorio, a su pueblo Magütá, como Ípi y Aikuna, qué reglas tenían que cumplir, y a los niños se le transmite la importancia de que cuando el profesor, cuando llega a un alto nivel que tenga conocimiento para que él se defienda ahí, o que defienda él mismo y a su pueblo, que diga: - no que mis ancianos me contaron, o el profesor me contó, que nosotros somos así, que tenemos que manejar es estas reglas, que no es para destruir la selva, nosotros no somos destructores, nosotros nos indica ahí eso, para el sustento de vivir no más, la familia, para comer, no es negociables, porque muy claro dijo: - mire, si ustedes le venden, ustedes como pueblos indígenas, o el indio, como se dice por otra palabra, el indio sin tierra muere de hambre, porque no tienen conocimiento en la administración, en vivir.

Figura 42. “Ĝutapa está enfermo”



Fuente: CAMACHO; HUAINES; RAMOS, 2002a

Entonces ellos de aquí a mañana para que lleguen a ser líderes y ya tenga conocimiento, entonces para eso se le transmite, que, desde ese espacio, aunque no conozca, pero se le explica: - ¿por qué es resguardo?, si antes no era resguardo, era territorio no más, y dentro del territorio era territorialidad, no sé cómo es, territorialidad, ¿sí?

Entonces toca explicarles, hay que hacerles entender eso, que los conocimientos, que el sabedor, que el maestro de tal cosa, fulano ¿cómo aprendieron? Atreves de las personas, desde ahí viene funcionando y como ahora no está escrito, entonces eso es lo que hay que enseñar, y ahora ellos, de aquí a mañana, de pronto que salga un niño, puede ser un antropólogo, ya con título, de pronto medioambientalista, entonces el otro de pronto va a ser para la salud y el otro debe ser para ser maestro, pedagogos, entonces para eso es.

Que de aquí a mañana si va a llegar a la universidad sin ignorar, sino valores de cuando te preguntan, aunque no te entienden, aunque a través de otra te van a entender, para eso son los antropólogos, los antropólogos son los ancianos del estado, del gobierno, ellos son ancianos y todos acá somos antropólogos. En cambio, allá el mestizo aprende, coge una carrera para antropología, mientras nosotros, es generalizados, ¿ya? Por lo menos yo entiendo lo que es la parte de la medicina y aprendo la parte de la pedagogía. Porque el mestizo es distribuido: - quiero ser biólogo, psicólogos, y ¿los psicólogos dónde los encontramos nosotros?, el psicólogo es a través de los chamanes, ellos son los que van a descubrir qué es lo que está pasando, qué es lo que sufre, lo físico y la parte espiritual, y eso lo pasa por qué, porque no están cumpliendo cierta regla de su cultura y la misma naturaleza juzga a nosotros, no es el estado o el gobierno. Porque nosotros estamos señalados desde un principio, de cumplir las reglas de, si se tiene hijos tienen que hacer los rituales, ya dejaron un legado oral.

Entonces nacen, ya, listo, crecieron y lamentablemente cumplió los quince días también, a los 15 días él guardó, cumpliendo se fue a bañar a una quebrada para sacar todas las malas energías del parto, digamos. Y utilizando el barbasco, un bejuco; entonces machucó y con eso se estaba limpiando para quitar la saladeras y lamentable allá pues le vuelve otra vez a atacarlo. Y le ataca el tigre, lo atacó y lo trituró y lo comió, pues. Antes de la pesca. De ahí se desapareció en una mañana.

Figura 43. “El tigre se come a Ĝutapa”

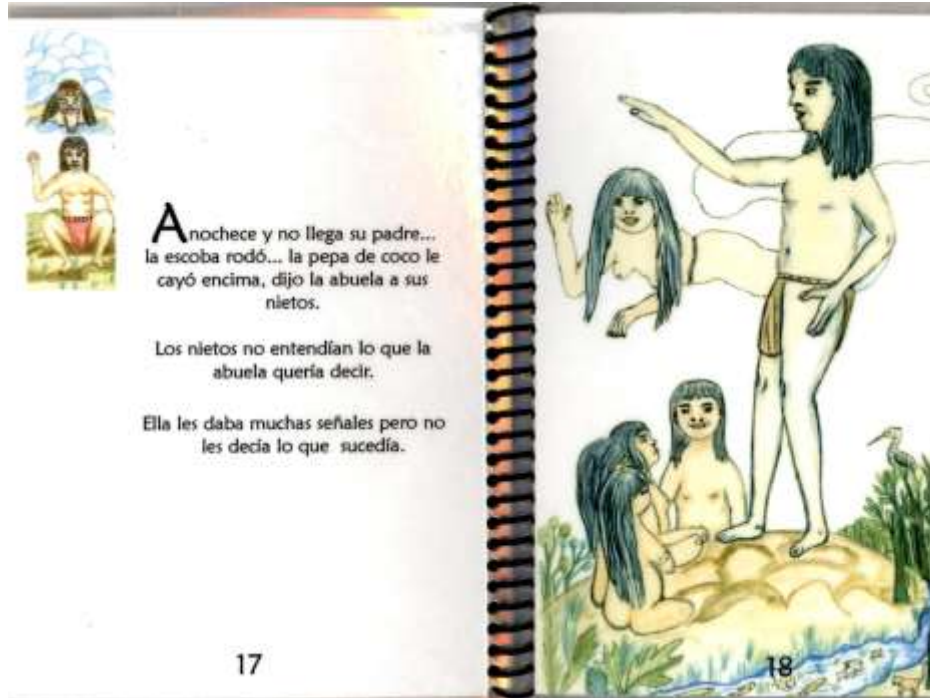


Fuente: CAMACHO; HUAINES; RAMOS, 2002a

Y esos gemelos..., por eso dice que nosotros somos inquietos, niños indígenas somos inquietos porque los del principio eran inquietos: jugaban, se pateaban, se empujaban con las hermanas, lloraban, pellizcaban, entonces viene de allá el comportamiento de infancia, de *buegü*. Por eso es que usted ve a los niños acá que andan de acá para allá, lo que mira tal ¡tam!, porque viene de allá. Viene desde allá el comportamiento.

Ya era tarde, estaban preocupados. Dijeron abuela, pero ¿dónde está el padre de nosotros?, el *dii*. Entonces ella respondió: - cálese, no diga nada - ¿cómo fue que dijo? - algo sucedió - Ah bueno. Siguieron jugando, ellos insistieron, querían saber dónde está su padre: - no, que fue a bañar, con tal cosa – ¿y por qué?, si ya es tarde, ¿por qué no llega? - díganos abuela. Por eso las abuelas, o nosotros mismos muchas veces negamos la verdad de contarle a los nietos, viene desde allá. Cuenta cuando ya están hechas las cosas. Antes que las cosas no están hechas no hay que contarle, para que no le cojan pánico, eso, para eso es eso, para que no se preocupen.

Figura 44. La abuela cuenta.



Fuente: CAMACHO; HUAINES; RAMOS, 2002a

A lo último la abuela, ya era tarde también, pero ella sabía, sentimentalmente, telepáticamente ya sabía, ya se habían comunicado. Entonces él dijo que no le contara. Pero a lo último lo tocó contar ella: - no, que pasó esto, que le sucedió a su papá, de pronto - no le dijo directamente, sino que ella nombró tiestos, que la chambira y unas raíces – no, que de pronto el tiesto de la tinaja lo atacó. Entonces ellos insistieron para descubrir: - ¿qué quiere decir eso? – no pues, usted mismos tienen que saber. Entonces había un tiesto, cogieron, volvieron a preguntar, se mandaron, como ellos eran cuatro, y para cada uno la abuela tenía que mencionar algo.

Entonces la segunda: - no, de pronto que la chambira le enredó por allá, que no sé qué – así no más - cogieron la escoba tejida, de chambira, ahí la tenían guardada, ya tenían el tiesto y la escoba de chambira. De ahí la otra preguntó: - abuela ya está tarde – no, de pronto fue la raíz de la pona, será, por ahí le trituró, o se rayó por ahí, por eso no llega. Ya eran tres, estaba para oscurecer y preguntó la otra: - díganos la verdad. Ahí fue que les dijo la verdad: - no, que pasó esto. Y ahora ¿qué tenemos que hacer?

Figura 45. “Los gemelos achicaron el mundo”



Fuente: CAMACHO; HUAINES; RAMOS, 2002a

Entonces Ípi que era el más astuto del grupo: - entonces vamos a jugar esto, vamos a enredarle la mente del tigre para que nos devuelva el papá; hoy vamos a jugar, y mañana se sentaron, ¿y qué vamos a hacer mañana? – no, mañana vamos a amarrar los dos cabellos, uno de la hermana, de la otra, vamos a añadir y luego vamos a hacer un círculo y vamos a reducir el mundo para atrapar el tigre. Ya ve que el cabello de la mujer es misterioso. Y hoy en día todo mundo juega con su cabello, lo contrario, lo cortan.

Bueno, de ahí ya comenzaron a jugar:

Churichi a pe aue aue aue. Tiesto de tinajas:

voltéate, voltéate, voltéate: ¡Pa!

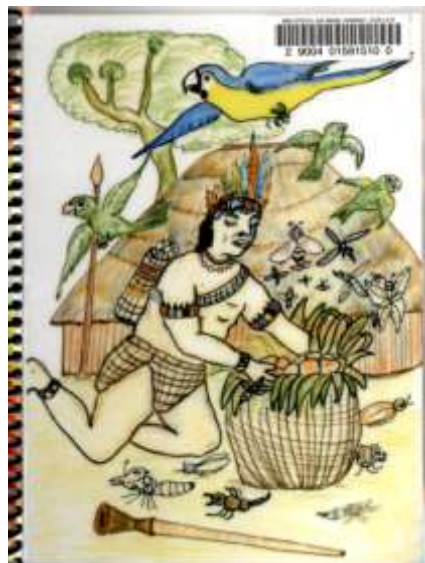
Ahora la otra.

Escoba de chambira: voltéate, voltéate, voltéate: ¡Pa!

Ahora la otra.

La raíz de la pona que se voltea, que se voltea, que se va el alma del tigre del papá: ¡pa! Ese ya era el juego tradicional, para enredar y de ahí se durmieron juntos los cuatro, porque tenían miedo, de pronto venía el tigre también a atacar a ellos también, y la abuela los estaba protegiendo. Entonces de ahí fue ya el otro plan, ¿y ahora qué vamos a hacer?, y ahí sus hermanos le llamaron la atención: - pues por tu culpa va a existir, va a sufrir la humanidad, la sociedad, va a ver malos comportamientos, malas dinámicas, sin autorización, va a ver gente que van a hacer esto, esto y él es el señalado, claro, no van a ser tonto, uno de la familia tiene que salir así curioso, uno de la familia tiene que salir así, puede que sea niña o niño, entonces hasta ahí terminan los orígenes de los cuatro gemelos.

Figura 46. Los restos de Ĝutapa



Fuente: CAMACHO; HUAINES; RAMOS, 2002a

Es bonito eso, es bonito, los cantos, los pasado, todo eso, a mí me hace como sentir y mirar cómo eran ellos, cómo era la vivencia de ellos, era mucho más unido que ahora, había comprensión, entendimiento, pero cuando cometían errores era, no se apenaban de que se sacrificuen, pero hoy en día no, se respetan, puede que cometan muchos errores, pero se respeta la vida, y sigue andando tranquilo, ¿eso qué quiere decir?, eso quiere decir que se arrepiente, que se enojó, pero en aquella época no era eso, ese tiempo, como dicen los abuelos: ese tiempo el mundo es verde, ahora ya está vejez, se mira de todo.

Por eso se ven muchas cosas, también antes no se miraba eso, mantenían los valores, todo era organizado, no desordenado; y ahora para ser autoridades, las autoridades tenían que empapar de eso, ahora ya no, ahora va atrás de la ley que crea el Estado, y ahí ya estamos perdiendo lo que es la autonomía. Muchas veces le digo acá: - si hablamos de autonomía entonces y ¿usted qué?

Aquella época la oralidad se manejaba hablar no más, porque de pronto no había quien sepa escribir, ¿sí? Entonces toda la cosa es oral, transmitida a través de la raíz, a través de nuestros bisabuelos, ancestros, bisabuelos, padres, madres, materno, paterno,

transmitir el momento de dar ellos esa época era a la hora de trabajo, en las mingas, en hora de comer, eso era lo que les transmitían a eso; ahora ya no, no se ve eso, ya no hay esa exigencia, que se diga, ¿no?, que llamen, ahora con estas nuevas generaciones de esta época, peor, ya no hay nada porque lo que manejaba eso ya no existen tampoco, y muchas veces los de ahora como ya está la escuela o en otro lado.

La educación, bueno desde que de un principio de una manera u otra también pensaban los educadores, por no hablar de acá de América latina, sino hablar de los españoles, europeos, por equivocación, cuando llegaron a cualquier lugar de América latina, porque cada punto, sitios de América latina existieron indígenas, y esos indígenas no sabían el español, y equivocadamente pues nos tratan de que somos, ¿qué?, ¿cómo es esa frase?, nosotros éramos, que no hablábamos, ¿cómo es esto?, una frase..., analfabetos, porque en América latina pues no había nadie, nadie tenía esa capacidad de enseñar, de escribir más que todo, pero había conocimiento y el habla no más, hablarlo; pero el habla está todo, en su cabeza, el fracaso no más era que no sabíamos escribir, ese es el problema en nuestro principio.

Pero como dicen los abuelos, si supiéramos alguien de enseñar haríamos libros, así como ellos, nosotros no somos analfabetas, nosotros somos ricos, porque esa época unos Maguta sabían hablar tres, cuatro idiomas de su misma región, del huitoto, del cocama, no sé qué más. Pero ahora sí, ¿cuál Magütá habla el huitoto, el yagua, el cocama?, nadie. Pero esa época sí aprendieron.

En el setentaiocho que llegué este terreno es grande, ahora que derribaron los árboles, y el más pecado ya no existen los peces, ¿por qué?, porque los alimentos se los tumba. Entonces cuando crece el agua ¿qué van a comer? Por eso se van los pescados, ellos se van es donde hay alimento, porque ellos sin alimento no pueden vivir. Cuando era poca población era cuidadoso, porque otro viene con mentalidades, con motosierras, la madera que saca, que no sé qué.

Primero tengo que conocer para poder aceptar, bueno, ya nos jodieron porque ya nos bautizaron también; pero los niños de aquí en adelante tiene que conocer su propia religión; entonces un día que diga este niño de hoy en día, eso es lo que tiene que transmitir allá, eso es lo que quiere el Bienestar, y eso es lo que quiere el gobierno a través de la constitución política, que rige esto, en vez nosotros fortalecer lo que el gobierno nos tiene también, en vez de fortalecer nosotros que ya está escrito, ¿qué es lo que nos están

haciendo fortalecer?, el mestizo, le digo, estamos cagados, estamos mal, y nosotros que sabemos, nosotros es que tenemos que parar con la bandera al frente también, decir mire: - nosotros tenemos propia religión, que nuestro mundo es de esta forma, entonces ¿a dónde estamos? Mendigando ahora por plata y mientras que nosotros tenemos la plata es aquí, aunque no lo vemos el billete, pero tenemos “la naturaleza” y tenemos que cuidar.

Porque naturalmente nosotros somos de la naturaleza, y toda la naturaleza, nuestros clanes de la naturaleza, son de la selva, por eso nosotros nos relacionamos mucho, tanto con el ambiente, la naturaleza, porque ellos son los que nos dan la potencialidad, que nos protegen, por eso. Y si nosotros lo maltratamos de una manera o de otra, pues ellos mismos son los que nos juzgan, nos castigan, a través de enfermedad, a través de accidentes, todo eso. Y ahora peor si cometemos errores grandes, de ser incesto, o de muchas veces no creer, y pues por eso. Y para nosotros pues, todo esto es sagrado, de respeto; pero hoy día no respetan.

3.1.1.5. Lector es el que siente a contar porque ya ha escuchado

El lector de nosotros como indígenas ese es el que se sienta a contar, con sus nietos, con los demás, ese es el lector para nosotros. No es el que lleva el libro y el que raya el tablero, sino que se sienta. Por lo menos ahora usted me está preguntando y yo no necesito papel ni nada, ese es el lector, lee, cuenta, ¿cómo lo vamos a leer?, bueno, con los niños. Los niños para que lean usted como profesor tiene que dibujar, puede que sea dibujo, o puede que sea físico, en madera, una imagen, entonces el niño lo va a leer: - “ahhh este es Yoí” y ¿cómo lo va a identificar? - si es que tiene colores – ahí ya está leyendo. Entonces si usted mira en el libro, sin leer, pero ellos ya están leyendo: - no, si apenas mira el libro - ¡ahhh aquí está Yoí; no, que aquí está pescando, ah que aquí está la comunidad que pescó, aquí están los Magütá. Ahí ya está leyendo.

Ya ha escuchado. A través de audios, directo. Usted quisiera mirar cuando acá el rito de pelazón, los niños saben ya, y vienen a contar: - no, que yo miré una figura así raro, no sé de qué – eso es lo que averiguan, y uno de papá, mamá muchas veces dice -¿qué figura? – no, está así, así - entonces al aire, a marcar; entonces ahí ya, ¿qué está haciendo ahí el niño?, está escribiendo en el aire, no sé cómo se llama eso. Uno como profesor lo

perfecciona, si el papá es piloso: - ah, mi hijo es inteligente – él no lo dibuja en papel sino en seña - ah ya, esa es figura del tal.

Nosotros le damos las máscaras del mico y el mico es el que les llama la atención porque es dinámico, hace su baile ahí, pausando. Entonces ese momento los niños cuando participan allá están haciendo sus lecturas porque muchas veces yo me pongo allá a mirar, hay grupitos que están entretenidos. El otro día: - no es esto, es esto, es lo otro. Hace esas pequeñas distinciones. Y llegan a una solución. Igual los padres de familia; si ellos no van a llevar sino a través de imágenes visuales, pero ahora, con cada vez la generación va a ser distinta, de aquí a mañana toca es plasmar, escribir.

Escribir hay que hacer, es importante porque de aquí a mañana yo me voy y quién. Mire, los que murieron yo no tengo con quien consultar, hay muchas cosas que hay que averiguar, por ejemplo, la diarrea, los orígenes de cada especie de los peces, hay un origen sí, un árbol que es Deregüne, porque la gente nada, no sabe cuál es eso, entonces hacen chagras, derriban, tumban, entonces esa es la escasez, tumban no más o lo saben muchas veces. Por lo menos “el pescado amor amor”, ese es *upero*, le llamamos. Y ¿por qué la carne es dura?, porque su origen es la palma aguaje, de ese nace, o sea, los peces de distintas especies tienen sus propios árboles. Ahora esa carachama sin costilla que dicen, ese es de la mata mata pero ese sí se ve biológicamente porque nace en rosales y echan leches, ese es el origen.

Ahora la vaca marina que decimos nosotros, nace es de invira que decimos nosotros, entonces si el maestro llega a coger esto como profesor en CDI, sino tiene conocimiento no están en nada, el niño no va a aprender de su cultura, los orígenes, de cada cosa que existen, y como no saben por eso la destruyen, porque lo que han conocido ya no existe, los nietos no reciben, ese es el problema. Por lo menos lo que yo le dije, que los alimentos de los peces, en frutas o en alrededores, ya no hay. Por eso el invierno, la cosecha, ¿qué van comer los peces? Se huyen los peces.

Hay que escuchar la historia. Y para volver a recuperar, toca que se remonta y que crezca y luego limpiar ahí así, así como yo hice ayer. Tengo una mata de umari, ahí yo he dejado unos arbolitos de pepas, alimento de los peces y otro vecino va y lo corta, a mí me dio tristeza, esas son reservas, como yo digo, y así como usted que viene a hacer la visita: - este es el alimento del pescado, esto produce cuando es el invierno y aquí mismo se

puede, puedo tirar mi anzuelo y coger mi sardina, palometa, sábalo, pero, ¿si no hay árboles? Nosotros mismos estamos destruyendo.

- 3.2. ***Chorü pora, chorü maũ***: tu fuerza, tu espíritu. Narrativa de vida de *Chaé*, Sandra Fernández Sebastián, àrukaa, clan cascabel. Resguardo indígena San José, Kilómetro 6, Amazonas, Colombia.

Figura 27. *De la oscuridad viene la claridad.*



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

3.2.1. Las narrativas vienen caminando con la gente.

Antes de mis cuatro años yo fui una niña feliz. Hasta ahí yo supe qué fue la felicidad. De ahí para adelante hasta mis doce años para mí fue todo tristeza, yo no supe más qué era la risa. Cuando tu sientes que tus raíces se van arrancando de tu lugar eso es fuerte, fuerte. Pero ahí vamos tejiendo este canasto, este escrito, porque es un sentir desde mi infancia, de cómo también la misma vitalidad natural de la selva que me cobijó a mí en mi dolor, me dio casa, posada, alimento y educación práctica y de la escucha de la naturaleza, era mi refugio, ella me hablaba, desde mi inocencia de niña me hablaba, y era una voz, un sentir que fue creciendo conmigo. Entonces uno dice, esto no tiene repetidera, y eso tiene que salir es con esa fuerza natural. Naturaleza divina, eres la única que armoniza y ritualiza eso, tú me da esa libertad. Porque uno no hace parte individual, sino uno hace parte de un colectivo. Y aquí lo que uno siente es para el colectivo. Que sea para el bienestar general.

Aprendí las historias de mi territorio caminando. Caminando, escuchando al mayor, a la mayora. En silencio. Y después esas historias yo los pensaba, los meditaba y me hacían soñar. Cuando son fuertes. Así... Caminando, caminando, queriendo saber lo profundo de la creación. Ser inquieta, porque yo soy..., yo digo que..., no sé yo cómo me describo realmente, yo soy un ser muy espiritual desde la madre divina. Y yo lo siento. O sea, el palpar de este manto verde lo siento en mi cuerpo. Yo entiendo las plantas, yo entiendo sus mensajes, los animales, todo me mueve, la tierra me mueve. Cuando uno siente todo lo que siente su vientre puro. Porque para mí ese es el vientre materno. Cuando tú sientes eso, tú sientes la naturaleza que te habla, que sufre. Entonces cuando uno ya logra eso, tú ya tiene otra vitalidad, digo yo, de vida, de forma, de movimiento, de certeza. Y amor hacia ella misma.

A mí me contaban las historias mi abuela, mi mamá, en las hamacas. Uno se acostaba en la hamaca y ellos ahí meciendo le iban contando. Yo recuerdo mucho la de Yoí, Ípi, la creación. Ella me lo contaba muchas veces. Me lo repetía, me lo repetía, me lo repetía. Como yo entendí que esa es una parte fundamental en uno. Cuando contaba ella se reía, lloraban. Mi mamá lloraba en un momento. Mi tía Alicia, la viejita, ella cuando nos cuenta..., a mí me gusta ir a hablar con ella, ella llora, llora amargamente. Yo le digo: - pero ¿qué es lo que te mueve? – me dice – yo no sé, es algo que viene desde allá. Mucho sufrimiento, me recuerda mucho sufrimiento. Vivíamos bien – decía ella.

Entonces todas las historias tienen diferentes versiones, pero todas llegan al mismo pilón. Porque también las narrativas vienen caminando con la gente que se viene desplazando. Viene desde la raíz, pero el caminar esas huellas van dando cambios, hasta llegar a esos límites que son esos choques interculturales. El pilón cambia dependiendo el contexto, pero el principio es el mismo. Porque es el movimiento también el que trae todo. El va y ven de la gente. Cuando yo nací aquí todo mundo hablaba tikuna, los abuelos no hablaban español, ya cuando llegó la religión ya cambió todo. Cuando llegó la bonanza¹¹¹, ya llegó gente de afuera, gringos, caucherías. Cómo esa narrativa occidental llega a retroalimentar esa narrativa pura de los pueblos indígenas, según su forma de vida, su forma de vivir.

Y además cuando llegó esa iglesia se acabó todo. La iglesia marcó una brecha muy fuerte. En ese entonces cuando pusieron la iglesia, vivíamos bien, paisanos, o sea, manteníamos nuestra tradición pintados, y ellos decían que cada vez que hacíamos el ritual de la pelazón¹¹² estábamos con el demonio. Y comenzaron a catolizar. Las abuelitas ya no se pintaban. Entonces yo desde que nací vivo con..., ese es mi maquillaje. Yo siempre. Si yo no estoy manchada de huito no soy Sandra. Ese es mi maquillaje, es mi identidad. Yo no siento pena, más pena me da cuando me echo esos coloretes rojos, lápices por acá.

3.2.2. *Oí cha kuə*, abuelo yo quiero saber

Cada vez que nosotros hacemos un ritual lleno como el de la pelazón, mire, hasta las aves vienen. Cuando se hace un ritual grande es convocar a toda esa pacificación: animales, espíritus. Pero para qué esos cánticos hacen sanación personal, familiar, social, territorial, universal, él sana en el momento de los cánticos, se sana no sólo ese niño, sino la mujer embarazada, se sana la tierra, tus chagras, tus cosechas, para que no se dañe, que nazcan fuertes, es para limpiar. Hay que volver a motivar a la sociedad indígena a que vuelvan a sus cánticos propios, que volvamos allá, a mover esos seres que nos va a conectar realmente con la verdad para poder vivir bien, tranquilidad, armonía. Nosotros vemos los animales que es el mejor ejemplo. Ellos no andan peleando, felices en los árboles

¹¹¹ La bonanza es recordada en la región amazónica como un periodo entre los años 1975 y 1985 en que se instalaron los primeros traficantes de droga de Colombia, Brasil y Perú para el procesamiento y exportación ilegal de la hoja de coca en las riberas del río Amazonas.

¹¹² Ver cita 51.

mientras hay. Así debemos ser nosotros. Cada quien en su cuento, pero todos viviendo su vida, su cultura, su herencia, digo yo, su fuente de vida.

Pueblo que no hace sus rituales puros, es un pueblo que comienza a morir. Porque la materia pura no vive de lo que el hombre construye. La materia viva vive de lo que ya está, lo que ella nos dejó, nos regaló, nos tiene para el buen vivir. Y cuando el hombre saca eso, pues transforma ese buen vivir, ¿para qué?, para destruir ese vientre. Con toda su creación, con todas sus leyes, en todas las ramas.

A mí me entregaron cuando me hicieron pelazón. Me entregaron de una vez, sin amar. Yo por eso fui rebelde. Por eso me puse rebelde, porque..., dicen que cuando a ti te hacen la pelazón, los chicos cantan en lengua materna, entonces esos cánticos, esos acertijos, es para conquistar a la mamá. Y si ahí en esos cánticos dice el muchacho: - yo ya tengo casa, ya tengo esa profesión, yo cazo, tengo chagra, no le va a faltar nada, medicina, soy trabajador, soy de buena familia, del clan tal, te cantan así. Y cuando termina toda la fiesta de una vez, pum, te entregan, con doce años. Por eso yo rompí, a mí no me van a joder, si me tienen que matar que me maten, pero yo no voy a ser cómplice, yo me sentí doblemente violada. Eso fue el límite de ser rebelde con la tradición. Quiero descubrir realmente cuál es el sentir femenino. Yo no quiero que me vuelvan a violar, porque yo me sentía violada cada vez que el man me cogía. O sea, para mí fue muy duro. Acababa de morir el man que me violaba, mi padrastro. Para que me entreguen así, o sea, ¿qué?, yo decía entre mí, mi inocencia: - ¡qué perra es la vida!

Y ahí quedé en embarazo. Y el man me pegaba, yo sí sufrí. Me pegaba, me pegaba, me pegaba porque yo no me dejaba; yo le decía: - es que yo no quiero que usted me toque. No quiero sentir. Y me volé con mis dos hijos. Yo me volé, como a los catorce, quince años. Por eso me quería curar, porque yo necesitaba proteger a mí misma de mucho dolor. Quizás no he sanado mucho dolor, pero eso me ha ayudado mucho. Ese mal lo tengo que transformar. Tengo que educar para que no le pase eso a la gente, a las niñas. Entonces cuando yo pensé en eso, pensé en este espacio, yo decía: - en este espacio no puede

ocurrir nada malo, nadie puede llegar aquí a sentirse mal, sino que este sea un espacio donde, así como yo me siento tranquila, nadie abuse.

Figura 28. É, origen de la humanidad.



Fuente: diseño del árbol de huito realizado por Chaé, 2022.

Entonces le decía a mi mamá: - yo quiero saber, yo quiero curar, quiero curarme – era que yo le decía - no, que es solo para los hombres – decía mi mamá. Y como siempre ellos enseñan son a los hombres, yo decía: - ¿pero por qué solo a los hombres? - yo siempre era eso - ¿cómo que solo para los hombres? De los hombres nadie quería, no estaban interesados. Sino que yo fui muy inquieta, yo me ponía a mirar, ¿qué es lo que hace mi abuelo?, el papá de mi mamá, que era muy brujo, brujo, brujo, de los brujos, mamá decía que hace salir rayo, hacía salir rayos.

Todo esto era monte, selva, aquí andaban dantas, tigres, mariposas, animales, cerca de aquí. Y yo veía que mi abuelo tenía una mochilita, así como yo cargo, tenía hartas cositas, y yo miraba

cuando él se iba a escapar. Yo iba detrás escondida entre los árboles. Y un día él me descubrió. Yo miré que él estaba haciendo veneno. Veneno de tikuna, el curare. Entonces yo no sé cómo se movió una ramita y él se asustó conmigo: - ay – yo no más dije. En idioma me dijo: - Taku ku ü nua pa mi, ¿qué haces aquí niña? - me dijo - y yo le dije: - oí cha kua – abuelo yo quiero saber – ah, bueno pues – me dijo - siéntate aquí. Ya se resignó. Me decía: - yo sabía que usted siempre venía en mi atrás, sino que yo me hacía el bobo y no paraba bolas – me dijo. Ahí me comenzó a enseñar. Y así aprendí. Y cosas que ya la misma planta me dan por sueños yo las hago.

Sueño con... Por ejemplo, ortiga, yagé, con todas esas plantas espirituales. Curación, consumo esas plantas para mirar, dicen que las plantas son la lupa, ella son mi lupa para mirar ahí la enfermedad. A veces las enfermedades no son físicas sino espirituales, y hay que cortar, porque no puede haber más inicio de cosas negativas. Y eso

es lo que hago, sanar, sanar donde voy. Ese instinto de curar yo creo que me viene de mis abuelos, mamá, pero fue más que todo un blindaje para mi dolor. Ahí me gradúe de médico tradicional. Mi abuelo me dio su chapaja, tengo su bastoncito de mando de herencia. Cuando curo sale todo ese bagaje mágico, toda esa pureza, sale esa niña.

Cuando me bautizaron, como decir, cuando te dan el cartón de médico tradicional, te ponen un caparazón, que es como esa protección de ese animal que es como el que trabaja contigo. Mi clan es Yakuruna. Cuando yo me desdoblo mi cuerpo es una anaconda, yo soy de agua, mi ser es de agua, por eso puede venir gente muy brava donde mí y yo amanso a esa persona que viene brava. Entonces a mí me descubrieron que yo era por agua, me iba por agua. O sea, pueden venir gente muy triste y llegan aquí y yo los comienzo a flotarse, porque es una energía que no se ve, el agua. Es una fuerza que está entre el caliente, el agua está por la mitad, debajo del agua hay otras vidas, debajo de la tierra hay otras vidas calientes. Entonces uno está entre medio de lo caliente, tibio, porque también lo caliente tibia el agua, entonces uno está entre la mitad. Ya uno sale afuera, mira lo interno y externo. Por ejemplo, los médicos tradicionales que hacen hechicería con elementos del agua, son los más difícil de curar. Porque son elementos que no se ven, de animales que no están fuera de la tierra, no están fuera del agua. Es fuerte.

A mí estos pensamientos me han nacido a través de todo lo que yo hago. Todo lo que yo hablo es por lo que se me ha mostrado a mí a través de esos elementos, a través de sueños, meditaciones. Yo para saber que el mundo era así tuve que pasar mucha brega, lucha. Para sentar a debatir palabra femenina con palabra de un abuelo fue duro. Para poder que la mujer tuviera palabra. Cuando llegaba al mambeadero de los abuelos siempre les llegaba con mi sal y mi ambil, les llegaba con mi masato. Esa es la palabra. ¿Quieren fuerza? Ahí está. Siempre tú llegas con tu cahuana, es tu palabra dulce femenina, lo que van a tomar ellos. Y respeto te ganas. Porque no se van a decir: - no, esa mujer es floja, no sabe.

3.2.3. *Marü ku òrè, ya escuchaste, lo que se ku déa, lo que habló.*

Yo desde muy niña sentí en mi ser el huitó. Después de ver todo el proceso de la violación del cuerpo, yo, Sandra, pido a mi mamá que me haga el ritual de la pelazón. Soy yo la que pedí, que no me lo iban a hacer. Cuando yo pido, mi mamá me observa y yo le dije por qué me observaba. Entonces ella me dijo, ahorita se me viene: - es que tú no estás pura - ahí es donde yo..., para mí fue muy fuerte saber que mamá sabía que me estaban

maltratando como niña. Cuando yo siento eso le digo a mamá que me haga la pelazón como es. Para yo poder sentir, desdoblar ese dolor y mirar la claridad.

Cuando a mí me encierran los ocho meses que nos encerraron, éramos cuatro niñas. Y tú sabes que en el ritual los abuelos son los que narran, los que soplan esos hilos, que muchas veces uno piensa que son puros, porque desde la narrativa misma viene la trampa. Porque el hombre nunca quiso que la mujer hablara lo que es la vida realmente, su sentir como mujer, por eso en todas las tradiciones el hombre es el que está al frente y la mujer afuera, endulzando, dicen ellos, la palabra, ese pensamiento que está fluyendo en el momento. Cuando a mí me hacen todo ese proceso de la pelazón, yo ya salgo con otro pensamiento, entonces cuando yo comienzo a observar la luna, porque me encanta observar desde niña todo lo que se mueve, se me viene como esa narrativa, como la narración del huito.

Cuando yo me pinto de huito, yo siento en mi cuerpo esa fuerza femenina, esa abuela, ese espíritu, ese animal, y se me metió. Cuando yo comienzo a analizar y a observar, todas las noches el movimiento, todas las noches, yo dije – ajá - como soy yo - ajá – ahí me dormí. Y en sueño, el huito, esa abuela me habla. Como dice: maru ku òrè ya escuchaste, lo que se ku déa, lo que habló. Yo me levanté un día, me pinté, y ahí fue que comencé a sentir que lo que cuentan realmente los abuelos no es esa palabra de vida. Porque viene en mí, como siempre te digo, yo cuando siento la palabra no es para que se me caiga en la cara, porque son sentires vivos.

Entonces yo comienzo como a analizar y comienzo a escuchar diferentes versiones, pero mi sentir no llegaba a mí esa versión, de que la mujer fue la pecadora. Y cuando yo siento el huito en mi cuerpo, pues yo digo, cuando ya comencé a manipularla, a sentirla, a rallarla, a soñarla, a vivirla, me da la claridad que la luna¹¹³, es un ser masculino, porque si se ve todo lo que se habla, siempre ponen como a la mujer que somos el mal, en la biblia, en las palabras de los hombres, en todo lo que representa realmente esa parte del descubrimiento del indio.

¹¹³ En algunas versiones de las narrativas Magütá, se cuenta que *tauema -kü*, el luna (palabra masculina en esta lengua), era un joven que cometía incesto con su hermana agrediéndola sexualmente; por consejo de su mamá, la hermana ralló y untó con huito la cara de su hermano quien al verse delatado decidió meterse en un árbol de algodón por tres días. Al salir, alumbró, y desde entonces le llaman a la luna llena *natamuu* (CAMACHO et al., 2000, pág. 43).

Entonces cuando yo comienzo a analizar eso digo: – no, la luna, es el hombre porque él fue el que sonsacó a su hermana. Por eso es que en la pelazón..., y yo coso todo, no son los papás que te cuidan, sino el hermano. Y yo he sentido esa violación del hermano en mi cuerpo. Entonces cuando uno descubre quién es, en el cuerpo de uno, uno dice: - la luna es aquel hombre que opacó el pensamiento de la mujer desde el vientre. Y por pensar que ellos eran más fuertes, esa semilla la lanzaron con una pupa del algodón, como una flecha. Y la luna fue. Porque pensaron que la luna era el que iba a dar todo ese movimiento de vida, de fertilidad. Cuando dicen no, está el achiote, cogen la semilla del achiote, lo amarran con un pali arco y lo sueltan, y era más pesada que la pupa de algodón, se fue el sol, que era la semilla femenina, y cuando ella se expresa pues baña, baña ese cuerpo de ese color y cayó más encima, que para que la narrativa no se vea femenina, lo que hicieron fue tapar la voz.

Figura 29. *Torü wiyaegü*: nuestro canto



Fuente: *nachire del canasto*, 2022.

3.2.4. La vida no es cuadriculada, la vida es todo un hilo.

Fui curaca no sé cuántas veces aquí en la comunidad. Fui de las primeras mujeres curacas junto a la prima Ruth de San Sebastián. Cuando fui curaca, amigo mío fue desde el más chiquito hasta el más viejito. Después cuando ya culminó como todo ese aire de comunidad, donde yo vi que había construido una página del libro, entonces mamá me dijo: - hija, piénsalo bien y mira que tu familia también se está yendo hacia abajo, los niños se están enfermando, piénsalo. Bueno, pues voy a pensarlo.

Cuando de un momento a otro me fui a gestionar a la gobernación ya los últimos días de mi trabajo, y me encontré a Pilar Trujillo, ella no sé si es la directora de la biblioteca del Banco de la República. Entonces trabajé con ella porque ella me mandaba a hacer unos croquis del Amazonas. Y me dijo: - Sandrita, ¿usted no quiere trabajar conmigo en mi casa cuidándome a Mariana? - su niña. Entonces yo le dije de una, sin pensarlo yo dije de una.

Entonces me fui, trabajé como dos años con ellos, me vieron mi trabajo con la niña, todo lo que yo hacía con su hija. Y me volví como la niña de confianza de ella, y entre dos, tres años un día ella me dijo: - Sandra, ¿usted no se arriesga a trabajar con nosotros, con un grupo como profesora? Y yo la quedé mirando y le dije: - pero si yo no estudié para profesora, yo no estudié para eso – pero si tú tienes todo lo que una profesora tiene – me dijo - pues si usted me ve – yo era así – si usted me ve con esos dotes Pilar, pues de una, hagámosle a la loca – yo de una vez sin saber, ¿sí? – pues vamos.

Eso era como en el noventaiocho, noventas, por ahí. Y se comenzaron a organizar. Y ahí me llamaron. Ellos quisieron cambiar. Y yo también le decía a Pilar cuando iniciamos: - Pilar, yo quiero cambiar la educación en el Amazonas. Una educación con referencia, que los niños tengan un referente. Porque no hay. Si usted se da cuenta, el niño no tiene un referente. Con referencia es cuando yo digo: - niño, dime ¿de aquí a tres kilómetros cuál abuelo vive? - el niño cuando ya sabe él dice: - tal abuelo. Porque él ya tiene ese referente. Porque usted pregunta ahorita, usted a cualquier niño le pregunta: - ¿usted conoce donde vive el abuelo tal? – no saben, o sea no saben nada de su territorio, esa es la realidad.

Y si les preguntas: - dígame qué peces, o qué animal comen en la chagra de la abuela, qué animal come la yuca – vienen dizque la jirafa, vienen que con el león – yo le digo – aquí no hay leones, aquí hay otros animales. O sea, es una educación que no es para ellos. ¿Qué comen en casa? – papa – cuando en la casa se come fariña, ñame, pescado asado, su tucupí, el ají negro, pescado envuelto, pescado moqueado. Como le digo a mi nietica, carne hay cuando hay ganas del bolsillo y uno tiene, o se va al monte y coge un roedor. Cuando los abuelos le dicen a uno desde chiquito, al año, le dicen: - *ngei kuru tauechigü* ¿dónde está la escoba?, tú no le vas a decir en la luna, sino que usted como niño ya entendiste ese lenguaje y va y lo coges y le llevas la escoba.

Bueno, entonces ahí comencé con cinco niños, cinco hijos de los cinco socios que había. Comenzamos a construir. Desde lo propio hacia lo occidental. Entonces trabajaban ellos con cuatro temas: familia, selva, río, ciudad, y con esos temas ya se vinculaba todo,

eran oficios, profesiones, todos los temas que salían. Selva porque eran niños que estaban en una zona selvática, que tenían que conocer todo lo de acá primero para poderse extender afuera. Y así comenzamos, yo era la que hacía la parte de lo didáctico.

El colegio se llamó Selva Alegre¹¹⁴. El letrero es pura letras de animalitos. La S culebra, la E es como un gusanito con piecitos y ojitos. La L es una palma de asaí. La V es una mata de piña, la A es una uva. La L es otra palma, la otra E es otro gusanito, la G es una cara de un tigre con la cola, la R es como una florecita con sus ramitas y otra vez el gusanito, Selva Alegre. Es un colegio alegre donde todo estaba alegre, todo el tiempo, así quedó. ¿Qué tal una selva triste?

Entonces veníamos acá a mi casa e íbamos a compartir, a hacer fariña, contar los palos de yuca, todo un proceso, yo los traía, toda una semana a hacer, a pelar la yuca, a rallar la yuca, a arrancar. Traía desde párvulos, porque comenzamos con párvulos, después kínder, pre kínder, transición, teníamos hasta transición. Observaba mucho a los niños y miraba qué ese niño hacía, personalizado. Yo les hacía trabajo personalizado a los niños. Entonces yo miraba todo, si era llorón, entonces yo le trabajaba esa parte emocional. Ahí se iba construyendo, cuando uno ya miraba era un niño tranquilo. Entonces yo les enseñaba a las profes cómo tratar al niño, cómo llegar al niño. Que una profe debe estar también dispuesta, feliz, no amargada. Una profe debe estar sonriente, feliz, con su niño afuera. Si hay que revolcarse uno se revuelca. Yo no necesito un aula para enseñar. Enseñar jugando es lo mejor.

Que el niño también vea que el adulto está en ese mundo, que él pueda explorar. No que el adulto lo limite. Qué si al niño hoy le dio por salir del aula y coger un machete, pues déjalo, a ver qué va a hacer con ese machete. Ahí está aprendiendo. Y yo siempre digo, un niño que llega limpio a la casa no fue un niño feliz en su colegio. Y yo siempre trato de decirle: - edúcate a ti misma primero para educar al otro. Conózcate a ti misma para que eduques. Conózcate cuáles son tus fortalezas y debilidades y reconózclos a ti misma. Cuando un maestro enseña, enseña en la práctica, no en tableros.

Después ya fuimos creando transición, primero, cada año íbamos aumentando, con esos mismos niños. Y cuando nos dimos cuenta era que ya teníamos un colegio, no nos dimos cuenta a qué hora, ya teníamos quinto de primaria. Yo estuve hasta la construcción,

¹¹⁴ Selva Alegre es un colegio privado ubicado en Leticia, capital del Amazonas colombiano que desarrolla en enfoque pedagógico basado en diferentes corrientes como la escuela activa y la pedagogía Waldorf. Para conocer más puede visitar: <https://selvalegre.edu.co/>

hasta séptimo. De ahí ya me retiré, porque quería hacer otras cosas. Yo dije, por qué tengo que estar construyendo algo acá cuando yo quiero construirlo desde la comunidad, construirlo desde la base, desde el lugar donde de verdad les sirva a los niños de comunidades. Que no es solo para la comunidad del seis, sino que tienen participación todas las comunidades, y pueden venir niños de todas partes, del mundo, también.

Debe ser educación práctica, desde la lectura natural, que para nosotros no es educarse en un salón, sino desde el espacio, el niño puede estar subiéndose en ese palo, y ahí en ese palo él puede estar haciendo matemática, español, ciencias, que sea una educación integral, que no sea una educación suelta; sino que toda la educación que el niño va recibiendo vaya tejido para un propósito en su vida. Que él esté listo para la vida.

Figura 30. Maikü aprende a tejer



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Y de observación directa. Tú estás aquí, puede estar un niño, si yo estoy sembrando un palito de yuca, él me está mirando cómo lo estoy haciendo, directo, enseñanza directa, que el ojito tiene que ir afuerita para que no nazca al revés. Entonces todo eso se va construyendo, yo digo que la vida no es cuadriculada, la vida es todo un hilo. Si usted se corta es vena por todo lado, tú tumbas un árbol raíces por todo, así es la vida. Somos siempre bolas de raíces.

Entonces no es tanto la profesión que el niño tenga que tener, sino que el niño esté listo

para enfrentar la realidad de su entorno, según el campo también que él vaya a escoger en su vida, porque no soy yo como madre o padre decir: - tengo que educar a mi hijo con esto – no, el niño tiene que escoger su arte. ¿Cuál es su afinidad? Y desde la afinidad que uno observa del niño usted ya sabe ese niño para qué es bueno, y sobre ese campo libre tú lo vas trazando. Si ese niño le gustan las herramientas, por ejemplo, las herramientas te dan

temas integrales: cuentas, si es niño pequeño, qué es grueso, áspero, fino, delgado, ¿sí? Lo que como diariamente, los colores, los olores, todo está ahí. Entonces desde ahí usted va descubriendo al niño, tú le vas trabajando eso.

Si usted dice: - ese niño tiene el don de ser médico tradicional – tú le vas metiendo esas inyecciones para él, porque tú sabes que ese aire de ese niño es para eso. El aire es como ver el más allá de ese niño. Como ver cuál va a ser su línea de profesión. Porque nosotros cuando parimos..., por ejemplo, yo dije, que esta niña sea para esto. Por ejemplo, con mi nieta Maikürá yo dije: - que ella tenga el ser de ser médica tradicional, por ejemplo. Entonces ella tiene ese aire. Ese aire que uno dice tiene esa esencia. Todo ser humano tiene pequeñas esencias.

Uno reconoce ese aire desde la gestación. Porque todo eso tiene un principio, la gestación. Porque si uno desde el principio no se le habla al niño desde el vientre el niño no aprende. Puedes darle palo, puedes sentarse con él. Tiene que venir desde la base, de cómo nace mi hijo desde su procreación, desde su creación. Por eso dicen: - ¿quiere tener un niño feliz?, procréalo bien. No por una borrachera, porque me dio arrechura y me acosté con un man y me embaracé y ya, y nace un niño infeliz. Ahora que la juventud hace hijos por hacer. Pero antes tú se cuidaba, porque venía un proceso de principio cultural que, por ejemplo, para uno ser fuerte te tenían que hacer la pelazón, y desde la pelazón tú ya salías una mujer hecha y derecha sabiendo todo. Tejiendo..., todo. Porque en ese proceso te enseñan todo. En esos encerramientos.

Mi generación fuimos las últimas que nos arrancaron el pelo, pero arrancado duele mucho, duele, ese dolor no tiene comparación, es un dolor que te conecta con el supremo, es directo, yo no sabría cómo explicártelo. Y en todo ese trance usted mira cosas como..., espíritus, digo yo, de animales, convertidos en gente, desde la creación; cómo se creó, cómo tejieron, cómo fue ese principio del tejer, cómo fue que escogieron los materiales para tener su mujer y poder tener a su bebé, que no le pique..., No, que el rayo no sé qué, que el rayo no le cutipe, que no coma tal cosa. O sea, todo son como dietas también que se dan. Y cuando usted ya coge en embarazo, la abuela ya está para que te cuide. No coma este animal porque el espíritu de ese animal puede entrar en tu hijo y no se puede desarrollar después bien. Va a tener dificultades. Por eso hay niños hoy en día que nacen con dificultades. No pueden desarrollar sus otros lenguajes o motricidades porque tienen una dificultad, de cutipe, dicen.

3.2.5. El niño cuando te entiende la lengua materna es una conexión directa

Todos los días el vientre es una escuela. ¿Y cómo usted la entiende? Pues siendo niño. El niño no tiene miedo. Porque el miedo te lo ponen, te lo crean. Por eso también las historias, en los cantos que se le enseña al niño no hay que meterle miedo, que sean libres y que se estrellen libres, inocentemente. Cuando uno se estrella inocentemente usted tiene la salida a sus problemas. Entonces por eso a los niños hay que enseñarles cosas que no le hagan mal. A los niños se le enseña a través del canto. Ellos están haciendo oralidad, cantando usted también puede desarrollar mucho, y cómo la parte cantada comunica mucho mejor desde el cántico a la recreación práctica.

Cómo un canto tradicional puede transformarse desde el desarrollo del niño en el vientre, que también se necesita esa parte oral que uno como mamá le cuenta, le dice, esas historias de animales. Cómo esas historias de animales que se le cuenta a ese niño se van a transformar en la realidad cuando ese niño nazca. Y cómo esa realidad se va a transformar en su práctica con ese niño a través de esos cánticos. Y cómo esos cánticos hacen para que el niño comience a sensibilizar su lengua materna, que esté ahí clavado, enraizado. Porque el niño cuando te entiende la lengua materna es una conexión directa. El que habla la lengua materna y entiende todos esos acertijos que te dejan la madre tierra, tú vas a entender todos tus miedos y los cánticos.

Esos cánticos te dicen lo que puede pasar en la vida. Eso que dice: *wawawae*. Todo mundo cambia su versión dependiendo. Si el niño llora va a venir el chulo, va a comer tu ojo y te lo va a sacar. En ese momento el niño espiritualmente, en ese vientre maternal que tuvo unido desde el ombligo ya al nivel externo, afuera, el niño ya entiende eso. Entonces el niño en su ser de inocencia crea eso. Y el niño cuando va creciendo te pregunta. Entonces si tú eres buena mamá le dice: - yo te canté eso porque tú eras muy llorón, para que te callaras te metí ese miedo. Cortarlo. Porque el chulo no da miedo. Y el chulo nunca te saca un ojo. Pero si tu creces, y sigues siendo necio, ya no va a ser un animal el que te va a sacar un ojo, sino en el camino viene otro humano y te puede hacer otra cosa. Entonces, ¿qué hacer para que no te miedo? Pues no hagas cosas malas para que no te entre miedo en el camino.

Los cánticos indígenas son tan..., son misterios que quizás uno no podrá contar también. Es toda una diversidad, porque es tan diverso por eso es que es mágico, entonces así son los mitos, los cánticos, por eso es que tienen tanta fuerza, mucha. No es

simplemente cantar, no, detrás de eso qué viene, qué se mueve, a quien uno convoca, qué animal se mueve para todo eso, al rayo... Porque todas esas energías que están en el tercer nivel, están conectados, son fuerzas vibrantes de la tierra.

Lo que se canta normalmente nace de aquí, del vientre, de uno como mamá. Es como ese amor que tú le muestras a tu hijo cuando le estás amamantando. A mí me gustaba inventarles canciones a mis hijos. Yo me tocaba la panza, entonces yo le comenzaba, primero me cantaba a mí misma, quiere, quíerate, esa parte carnal, yo decía, *choru mae*: mi *maũ* es como mi fuerza, mi espíritu. Decía: - *maũ choru bue* – ese espíritu penetrado con esa fuerza va a mi niño, *bue*. *Bue* es bebé. *Taku na kua*: ¿para qué está aquí?, ¿por qué?, si él no lo sabe. *Tama ta kua chama chi kua*: yo sí sé. *Chama ui i maru*: solo te voy dar besos para ti. *Mama ta porá, mama cha kuḡ*: mamá va a tener fuerza, mamá va a saber. *Ñeta ku iak'u*: donde tu va el sol te brillará, te cobijará. Entonces, cuando usted comienza a cantar esos cánticos que van..., tu hijo comienza a mover, él siente. Entonces cuando usted ve que él siente, sin dolor, dice: - está feliz. Después ya vienen cantos de nacimiento, que van referidos a animales.

Por ejemplo, mi hija Sol Luna es protegida con casco de morrocoy, o corazón de morrocoy. Cuando uno coje el morrocoy, tú le sacas, cuando ya se muere, tú le sacas el corazón y eso tú lo sobas por todo el cuerpo del bebé, lo ahúmas, quemas toda la caparazón y le pasas. Ese aura de ese espíritu, ese espíritu en ese momento entra en ese niño, y es un niño que puede vivir mucho tiempo, sin enfermarse, es un niño lento, pero preciso. Mal genioso, igual. Maikürá tiene caparazón de mico. Por eso ella es inquieta, todo quiere hacerlo, todo quiere saber. Y es curiosa. Por eso yo a ella no le pego, ni siquiera un golpe porque ella se me enferma, porque el mico es bien débil. Cuando usted pega a ese niño se le cae la caparazón y el niño se enferma tenaz.

Pero hay otros cánticos que van más allá que son los que chocan con este que yo digo que está de último protegiendo. Que conecta directamente con el ser espiritual de cada ser humano, de cada animal. Porque todos ellos tienen espíritu, madre, decimos nosotros. Y si usted ve todas esas madres dialogan, para resistir, para seguir estando ahí, para tenernos todavía a ver si pensamos un ratico. ¿Cuándo nos van a parar bolas? Ellas están ahí esperándonos, nos abren las puertas, entonces hay que comenzar a eso, que ellos nos lo cuenten, ahí es la gran pregunta, si vamos a estar capaces de recibir eso, que tan preparados estamos los humanos para sentir ese buen golpe o ese mal golpe, y qué hemos hecho para lograr que eso no pase.

Entonces esas canciones de nacimiento son muy privadas, si yo quiero tocar esa parte mística de mi tradición, de mis raíces, como esos elementos secretos yo tengo que pedir permiso para que tampoco esos seres no me castiguen, porque quien queda mal después soy yo y el trabajo. Porque estoy tocando..., voy a mover espíritus ajenos. Que están allá dormidos, que ni siquiera los abuelos lo tocan..., es que todo esto tiene fuerza. Todo tiene. Desde lo más pequeño tiene respeto, tiene un principio y hay que respetarlo. Porque ellos no están ahí porque están ahí.

Entonces eso es que hay que leerlo. Porque muchas veces las abuelas te lo cuentan, pero ellos no te cuentan más de allá. Por eso es que usted en los ticunas puede ver muchos escritos, pero no se ve nada. Porque el secreto está es ahí, y uno tiene que saber a quién se lo va a entregar. Uno tiene que saber a cuál espíritu le va a soltar ese saber. Yo le pido permiso a la diosa divina, a mis ancestros, a mi abuela y a mi mamá. Y a espíritus de la selva. Porque no es tocar por tocar, destapar por destapar.

Por eso es que la vida está loca, porque últimamente los paisanos están tocando ollas que no son de ellos, que los tocan por jugar, por ganar plata. Pero no por enseñar de verdad. Sino que yo le saqueo a esta persona. Por eso yo siempre he dicho a la gente, cuando se ofrece el conocimiento hay que ofrecerlo bien, no solo por esperar algo, sino esperar que esa persona que llega a uno se vaya bien y que tu palabra sea dulce más allá. Que esa esencia que se te va a dar es para ti, que usted después va a saber a quién se lo va a dar, y que después no te va a hacer daño.

Hay que saber, sí suelto esta esencia digo: - esta esencia tiene que fluir, tiene que traspasar fronteras, pensamientos, llegar hasta la cúspide, ¿cuál es la cúspide? Donde todos nos sentemos en el árbol a discutir el mismo tema, para sacar un buen fruto, que cuando todos coman ese fruto y sé que no les va a dar dolor de estómago, entonces uno dice: - qué bueno, nadie se enfermó - ahí es el buen saber. Cuando usted sepa qué es la esencia del buen saber, tú cualquier verdura que cojas va saber picar y saber en qué olla lo vas a poner. Son temas que uno tiene que andar con mucho cuidado. Por eso digo: - son cosas que no se ven, pero en la práctica se siente. Entonces, ahí parte todo, esos son caminos que se van destapado, y algo que yo he aprendido conmigo misma nunca hables lo que le sobra del corazón.

Porque eso es lo que pasa ahora con los hijos en la crianza, uno de mamá habla de más, porque siempre quiere ver la perfección. Y hablas y abusas con tu hijo, le enseñas

cosas que no son, te salen palabras feas, ponzoñosas, es lo que sobra. Entonces uno de mamá debe ser preciso y justo con sus hijos. Hablarle lo mínimo pero ese mínimo tiene que llenar. Por eso con los niños hay que darles su puntada, pero preciso para la vida. Es que hoy les dan tanta teoría, que a la práctica está vacía. La educación ha cambiado tanto. Antes la educación era integral, casa, colegio, colegio, casa.

Ahora ya ni los padres se vinculan a la construcción del PEC, plan de actividades, nada. Se perdió ese espíritu. Las comunidades, los líderes están en otro son. Pero no están realmente cuidando su niñez, que si esa educación que se está ofreciendo realmente es vital para la vida de esos niños en este territorio de este siglo. Se ha olvidado de muchas cosas que funcionan perfectamente desde pasos, huellas, de atrás. Que se pueden rescatar algo para poner en estas nuevas huellas. Por ejemplo, el buen saber, el buen vivir.

Ese buen vivir es la tranquilidad de un territorio, donde tus niños pueden caminar sin peligro, sin miedo. Está la educación viva. El niño mientras camine libre, sin peligro es una educación viva. Si hay esa educación viva las otras educaciones vienen por añadidura porque el niño está en confianza en su territorio, conoce su entorno. Si un niño no conoce su entorno, qué va a entender de su cultura. qué hay más allá de su familia, de dónde vienen esas familias que están a mi alrededor. Las reuniones con las abuelas, donde te reunían a todos los jóvenes, niños a contar historias en idioma, cuentos que ahorita uno se acuerda: - uy, juepucha, ¿por qué hice esto?, verdad que ese cuento dice así de este animal y no hay que hacerlo.

O sea, son cuentos que te quedan. Y que se reflejan en tu práctica. Hay cuentos del ladrón, por ejemplo. Del mico que robó la piña; esos son los animales que hacen mal. Entonces uno de una vez le va mostrando esos caminos, esos cuentos. Para que no haga como esa chucha que se robó la piña, ¿qué le pasó?, vino otro y le cortó la mano. Todo eso va construyendo, y cuando te das cuenta es que un niño ya está haciendo su canoa. Ahorita los niños no tienen ni canoa, ni anzuelo, ni chagra, ni nada. Porque la chagra que usan es la chagra de los abuelos.

No hay jóvenes con chagra. No tienen que ofrecerle a su hogar. Antes el que conseguía mujer tenía que saber de hacer flecha, todo, una casa para donde llevar su mujer. Y una chagra para sacar alimento para su mujer. Debía tener medicina para que cuando la mujer y el hijo se enferme coja medicina de ahí para curar su mujer. Una canoa para salir y conquistar a la mujer así sea en el río. O sea, son muchos elementos que fluyen

sobre eso. Y ahorita ni siquiera un niño sabe ni cuando es la luna llena. Todos esos ciclos que hacen parte de la vida propia, pura.

No hay nada, ya todo se perdió. Las reuniones con los abuelos para contar cuentos, ya no se siguen haciendo, porque realmente los líderes que han llegado han estudiado mucho, pero para ellos. Porque no ven realmente el valor que hay detrás de esos abuelos. Entonces, ahorita, los mismos líderes indígenas desangran a sus abuelos, los usan nada más para lucrarse. Pero no los usan para construir un pueblo. Una comunidad.

3.2.6. *Noéguma tá ingugü: vamos a caminar con las abuelas*

La importancia del territorio en relación con la narrativa, es que un indio no es indio sino tiene territorio porque de ella saca toda su esencia de vida para narrar, ahí están los espíritus que hacen andar y sentir. Y si tú no tienes territorio completo pues no sientes nada. Si eres indio sientes tu territorio, sientes el vientre que te mantiene, tu casa, el territorio es casa, por eso las plantas y los seres están en todo el territorio. A las afuera de Colombia, de la Amazonía, esto ya no hay, no están todas esas fuerzas porque está vibrando la fuerza que están violando el vientre materno: el petróleo.

Ya no hay territorio, los indios están corriendo, se están desplazando. Ya los indios están en la ciudad y allá quieren hacer su práctica cuando allá no lo tienen, no tienen su esencia de conexión pura. El territorio es el cuerpo del ser y saber, hacer para vivir y caminar en ella, juntos, como hermanitos, como familia. Sino está esa planta porque el saber se va a desarrollar si no lo sienten en el cuerpo.

Figura 31. Chague entre las plantas



Fuente: *nachire del canasto*, 2022.

Yo pido mucho a la naturaleza que me den esas palabras indicadas de convencimiento a mis mismos hermanos indígenas, que ellos vuelvan otra vez a creer en esos mitos, en esas historias tan puras, que es esa historia que la evangelización apagó, porque esa era la verdad y puso sobre ella la otra verdad religiosa, apagando ese pensamiento y convenciendo al indio puro de que hacer lo que hacemos era un pecado.

Nosotros somos científicos, somos químicos, somos todo, podemos armar lo que sea. Cómo surgió los tejidos, cómo fue esa magia, educación pura, de solo aprender a través de los mitos, aprender a tejer: mito y práctica, mito y práctica. Esa era la educación nuestra. Bebecito, su mamá aquí con su *daparina*, mientras uno tejía, mamá tejía, uno chupando teta, entonces uno estaba estimulando también.

De una vez observación práctica, entonces el niño va viendo, aprendiendo naturalmente, empíricamente, no sé cómo es, pero empíricamente. Y cuando usted juega ya a la edad de un año, dos años, tres años, usted ya juega con esos elementos que mamá tejía, curiosear, ya mamá viene y le dice a uno: - no, aquí tanto palito así, así, así, en dialecto. ¿Y pa' qué tú va tejer tu canastico?, pa' cargar tu comida; dice que son elementos que le sirven a ese niño para su vida, pero a través de la observación desde que nacen, porque lo de acá es otra educación, acá afuera es otra, donde se van a enfrentar con la realidad. A los niños no hay que educarlos maquillados sino con la mierda en la mano.

Hoy en día, aquí en el seis el que trabaja es la mujer, la mujer es que educa a sus hijos, la mujer es que está pendiente de la educación, de la ropa, todo. Por eso yo digo, el mundo es de la educación de las mujeres, todas las mujeres tejiendo su bejuco, desde todos los ombligos, desde todas las células madres vivas de la madre tierra. ¿Cuándo vamos a tejer todas esas raíces que hay? Nosotras somos mujeres. Hay unas que no han parido, otras sí, otras somos abuelas, otras bisabuelas...Yo por eso trato de rescatar lo

puro, que es eso lo que me hace fuerte, entonces es volver a repasar, a repensar, a recaminar, a retrochiar, a reconstruir, a recultivar, a rechacrear, a hacer chagra otra vez, a hacer familia otra vez.

Cuando se deja de caminar con los abuelos se pierde esa conexión propia porque ya tú no estás hablando todos los días a tu hijo en lengua materna. Porque el niño, cuando pierde ese camino con papá y mamá, que va al otro colegio, ya está aprendiendo lengua occidental. Porque es allá primero, amanece, lo cambian, pum, para allá. Cuando llega acá, él ya tiene una confusión, ahí es donde es el problema. Entonces si el niño comienza a caminar con su camino de papá, mamá, esas huellas que siguen, pues el niño a los ocho años ya va a tener ese canasto lleno. Puede ir a ese colegio, y medir esta educación con la que viene allá, y ahí el niño escoge cuál es la que le gusta. Si esta o esta. Si la educación es algo que no cierra, sino que abre caminos. Abre oportunidades, abre espíritus, abre esencias. Mueve huellas. Eso es la educación, nunca va a estar en quietud. La educación siempre se está moviendo.

Por eso digo, para que esto funcione, toca volver otra vez a enseñar la base para volver a llegar allá. La educación debe volver a retroceder. Debemos volver a escarbar. A mover lo que ya hay. A cernirlo. Porque no estamos cerniendo nada, y así es.

- 3.3. **“Déà óré inti ungü: estamos contando palabra que nos trajo, que nos hizo a conocer Yoí, esa es la palabra que estamos contando”.** Narrativa de vida de **Mecha Kuna Gnuá Tana** (Flor morada cuando se caen las hojas), Abuela Alba Lucía Cuéllar del Águila, **arúkaa, clan cascabel**. Resguardo indígena Ticoya, Puerto Nariño, Amazonas.

Figura 47. *ñjá ta iawëe*: vamos a jugar



Fuente: *nachire del canasto*, 2022.

Sonora 10.
Mea nua pe nguü: palabras de bienvenida



Nos concentramos, bueno, pues, primero que todo le doy una canción de bienvenida que llegaste aquí sobre mis planes y el conocimiento de esta cultura que tengo como ticuna, y al recibir a ti también Mayrita, gracias de lo que usted me vino a visitarme por primera vez.

Le canté esta canción de bienvenida sobre mi clan, y para hacer a conocer que mi clan es clan es cascabel, y es un bejuco que se trepa sobre otros árboles y ya en el alto, ella se forma las sogas, se soguea allá y se forma la mata y empieza a tener flores para empezar a formar su semilla. Entonces ese es mi nombre y pues esta canción la puse para que comenzáramos a conversar sobre el conocimiento de nosotros los ticunas indígenas.

Mi nombre es Lucia Cuellar del Águila, etnia tikuna, tengo 75 años de edad, ya estoy mayor de edad y vivo aquí en Puerto Nariño con mi esposo y con mi familia que son mis hijos, mis hijas que están acá. Mi nombre es el de la flor morada cuando se caen las hojas, *Mecha kunaru nuatüna*. Mi clan es cascabel, *aru*, y es un bejuco que se trepa sobre otros árboles y ya en el alto, ella se forma las sogas, se soguea allá y se forma la mata y empieza a tener flores para empezar a formar su semilla.

Bueno, lo que tú me preguntaste primero, eso es pura verdad y es cierto de dónde comienza, de dónde uno nace, desde que uno empezó a nacer, cómo uno se llega a conocer todo lo que uno se está recibiendo, depende al crecimiento de uno. Primero, pues para sentir alegría, que cuando uno es pequeño la mamita le hace dormir a uno para que ella haga su oficio de la casa; cuando uno tiene dos meses de nacido, porque ahí es que ya se empieza a sentir a la mamita, y entonces cuando bebé ya se amaña, rápido conoce a la mamita y cuando le quieren hacer acostar solito no, se empieza a molestar, se empieza a llorar, entonces ahí mamita tiene que cogerlo, va a la hamaca, se sienta con él o con ella, ahí, le empieza a cantar para que le de sueño y él escucha o ella escucha si es niña para que ella pueda descansar a dormir porque mamá ya le da de comer y para que ella puede aprovechar a hacer su oficio de la casa.

Entonces es ese el primer conocimiento que le da la mamita el conocimiento, para mí yo como tikuna que he visto cuando ya yo fui grandecita, como ella nos crio, mamita con el cuarto hermanito que yo llegué a conocer, que ella me explicaba sobre eso también, que ella cuando bebé, ella le baña, le baña, le bañaba, y ella pues luego le envolvía, le puso su ropita, le seca y se empieza a cantar con él para que el bebe duerma. Entonces ella dice:

Sonora 11. Canción para dormir el bebé



Meseaba, meseaba al bebé, le dice: - duerme hijito, duerme, wuawae, duerme, duerme bebé, duerme, yo tengo que prender la candela para hacer comida para comer, y también voy a barrer, voy a hacer otro oficio, duerma hijito, usted ya comió, tú tienes que dormir, si tú no duermes viene el gavilán, te va a sacar tus ojitos porque usted no cierras tus ojos [risas]. Y así, el bebé como va escuchando, va escuchando, le da sueño y se pone a dormir; y ahí sí ya mamá le deja en la hamaca, ya ella empieza a mearle, le dice: - bueno, mesea a su hermanito que ya voy a empezar a prender la candela, o voy a cultivar el patio, voy limpiar o vamos hacer oficio y así.

Y así va con uno y como uno ya grandecito uno va entendiendo, uno va escuchando, qué es lo que ella está haciendo para el niño pequeño que está en el brazo, que eso, ese arrullo que ella hace, pues la mamita porque el bebé tiene que dormir porque ella tiene que hacer oficio, entonces de ahí es que empieza a nacer el conocimiento de uno, porque ella le habla, le dicen. Y así hasta que va creciendo, el bebé va creciendo, el bebé, y hasta que ya está entre todo un momento que hace algo.

Por ejemplo, mi mamita cuando después de comer, sino se iba a la chagra, ella tenía que sentar a torcer la chambira, y nos llamaba para sentar a lado, que nosotros le teníamos que mirar ese tejido que ella hacía para los bolsos, y la canasta, de esa canasta, cuando ella tejía eso y ella decía, yo que fui más grandecita, cuando yo ya tenía cinco, seis años: - venga, siéntate aquí. Venga hija, siéntate aquí, me va a mirar, me miras que yo estoy tejiendo este canasto. Y yo le preguntaba: - mamá, ¿y ese canasto que tu tejes para qué es? - pues para llevar a la chagra, para traer yuca, y en eso, y para traer plátano, tú vas a tener, tu hermanita también va a tener, y yo voy a tener más grande porque yo soy grande, yo cargo ya más – así decía.

Ella pues empezaba a conversar, a contar. Bueno y así ella hacía. Y yo era preguntona, y por eso será quedó conmigo esos conocimientos porque me interesaba, desde mi niñez me interesé por todo lo que hacía mi mamita, antes de que me fui a la escuela, y cuando ella hacía algo pues, cuando decía: - siéntate aquí que te voy a enseñar a torcer la chambira – y ya ella empezaba a cantar, y ella empezó a contar de donde vino la chambira, y por qué se va a hacer eso. Entonces yo le decía: - mamá, ¿para qué tú haces tanto, mamita?, te gusta hacer mamá eso – sí me gusta, hija, porque eso es lo que tienes que aprender, para que no estés así no más, sin hacer nada, no hija, no, sí un rato puedes estar ahí, pero tienes que aprender; primero, tienes que aprender a torcer, ya el día que nos hace falta no vamos a buscar, tú vas conmigo porque tú es más grande, y para que me ayudes a traer, y de eso tienes que aprender cómo se saca la cinta, la cinta de la chambira.

Y yo le preguntaba también: - y eso mamá, ¿y eso para qué es? - pues hija, eso es para bien de nosotros, porque tengo que hacer una hamaca, una hamaca para que nos sentemos, o ustedes se acuestan en la noche, se sientan ahí, cada uno tiene que tener hamaca – ah, bueno – ahí yo le decía - tiene que aprender, para que algún día cuando va a ser grande, usted ya sabe tener su hamaca, porque el momento que uno viene de trabajar, uno se descansa ahí, más que todo el hombre, cuando uno tiene marido él viene de trabajar, él ya tiene que haber una hamaca ahí, para que cuando después que tú le das de comer,

ya se descansa ahí, ahí ya tiene donde sentar; y también tiene que tener tu canasto, para que cuando vas a la chagra ya tienen en que traer el producto que trae de allá, *nabu*, dice-*nabu*, eso es lo que uno trae de la chagra: plátano, yuca, ñame, lo que es, ¿no?, lo que hay allá. Y cuando el hombre va a pescar, con el canasto tiene que bajar al puerto a esperar para que ponga el pescado que él trae ahí en el canasto y tú lo subes hacia la casa – eso, eso empezaba a decir mama:

¡Ah!, pero yo era muy pequeñita, cuando yo tenía mis cinco años, pero yo le escuchaba lo que ella decía, ¿no? Entonces ahí uno pequeño ya empieza a escuchar, a mirar, lo que tiene que ser uno, lo que se llega a sentir, ¿no?, lo que hay alrededor de uno. Y cuando nadie nos dice, nadie nos cuenta uno nunca sabe, uno no sabe, dónde está, qué uno va a hacer, en qué lado está uno. Y ahí ella me empezaba a contar, desde el origen de nosotros los tikuna, que las hojas de las chambiras sirven para hacer otra clase de canasto, y el hueso de la chambira sirve para hacer escoba, se hace un pequeño aventador, *tarú*, en mi lengua ticuna, *tarú*, aventador para ventear, aventear candela para soplo de la candela, y uno mismo cuando hay mucho calor, y escoba es *tauechigü*, es en el hueso de la chambira que ella sacaba con nosotros para barrer el patio, para barrer en cualquier lado que uno ve que está mal, para eso la utilizan. Entonces ella decía, ¿no? Entonces ahí yo aprendí, yo estuve así, ya uno va escuchando, uno va mirando, va escuchando lo que dice, porque cuando uno es inteligente, o será si es para uno mismo, nos gusta escuchar.

Y ella dice..., cuando uno se acerca, ella decía: - venga, venga hija, siéntate aquí conmigo, venga – de ahí ella ya empezaba a contar y yo le preguntaba, que ¿quién nos enseñó por primera vez eso?, ¿quién?, ¿cómo lo sabía ella? - ella me decía - hija, pues, yo aprendí con mi abuelita, yo tenía una abuelita muy buena, que era muy conocedora de todo, aunque ella era mujer, pero ella cazaba, se iba a la cacería, ella traía todo lo que ella encontraba, el día que ella se iba si no encontraba nada pues ella traía lo que ella podía encontrar; mi abuela era muy trabajadora, le gustaba hacer chagra, y ella era muy fuerte, ella misma derribaba los palos cuando ella también hacía chagra, ella misma tumbaba, y lo que ella no podía halaba hojarasca y prendía para que se caiga, para que se despeje la chagra.

Y cuando ya ella se descansaba, cuando yo tenía mis ocho años, será, de edad, cuando ya era grandecita, ella me decía: - hija, vamos a bañar - y ella nos llevaba al puerto a bañar, y ella empezaba a bañar el baño que hacía la mujer de Yoí – decía ella. Eso nos enseñaba: - ¿cómo mamá? – cuando ella me decía así, mamá me contaba: - ella, cuando

ella se iba al puerto a bañar con nosotros, cómo será que ella hacía sonar la mano, el agua suena bonito, y de ahí ella nos empezaba a contar que ese sonido del baño, lo que ella hacía en el agua, así que fue que bañó la mujer de Ngutapa, cuando él le dejó en la selva - ¡ay!, ahí ella empezó a contar.

Y de ahí cuando ya salíamos ya, cuando ella ya salía de ahí, ella se empezaba a lo que ella ya preparaba, la comida, su patarasca¹¹⁵, su yuca asada, su chontaduro, ella extendía hoja así en la sala, en la casa, ella nos empezó a llamar a todos, a sentarnos a comer entre todos. Y ahí ella nos decía que el momento que íbamos a comer, que nadie tenía que mezquinar la comida, nadie, ninguno tenía que formar pelea en el momento de comer – ella nos decía - porque así nos trajo al mundo el primer hombre llamado Yoí, así enseñó, entonces eso vamos a hacer cuando comemos – decía ella. Bueno, y así yo escuchaba.

Y después cuando ella ya terminamos de comer, ella decía: - un poquito de agüita, allá pueden lavar la mano, laven sus manitas, y ahora vamos allá afuera, esta es noche de luna, está bonito noche de luna, vamos a sentarnos allá. El que quiere escuchar que yo le voy a contar algo tienen que estar aquí en mi lado – bueno, decía - dice ella, mi mamita, pues me empezaba a contar eso de su abuela de ella. - Y ella nos llevaba afuera, se sentaba, y como la noche de luna es clarito, bien rico sentar ahí y la abuela empezaba a contar la historia del Luna, la historia del sol, la historia de las estrellas, las historias del aire, y de los pájaros, los que andan en la noche, los que salen a comer - ¡ay! - yo decía – mamá, ¿cómo ella sabía? – sí hijita, ella, en ella fue que yo aprendí, y ella empezaba a cantar y ella fue que nos enseñó, ¿cómo era que ellos hacían para jugar? - ahí yo le quedaba mirando, yo me pasaba más de bueno con mi mamita - mi abuela era que nos contaba todo – decía ella.

Mira que, después cuando ella ya contaba todo, los que ya tenían sueño: - si tienen sueño hijitos, váyase a tu hamaca, váyase donde mamá, descanse, yo sí todavía voy a estar aquí con estos mayorcitos. Y ahí luego nos dijo: - hijos, ahorita está tarde, pero con cuidado estamos aquí, en este momento, porque ahorita los que de día no andan, están saliendo a caminar, están saliendo a buscar su comida, y vamos a estarnos aquí juiciecitos, me escuchan, que cuando ya le da sueños vamos a entrar – decía ella. Y así yo iba aprendiendo, iba conociendo. Y como ella empezó a contar la historia del Luna. Yo le

¹¹⁵ Es un plato típico del Amazonas, especialmente de los pueblos originarios que consiste en un pescado sazonado y envuelto en hoja de plátano o de bijao y asado generalmente en leña.

preguntaba: - abuela, ¿cómo fue la luna?, y ¿cómo fue el sol? Entonces la abuela empezaba a contar.

Ella empezaba a decir pues, que la luna primero era persona como nosotros. El sol también fue lo mismo. Porque cuando Ngutapa ya tuvo los cuatro niños que nacieron en la rodilla de él, llamados Yoí que era el bueno, buen padre; Ípi que era el travesura, Mowatcha que era la tejedora, Aikuna, que era la que también hacía los canastos. Entonces, después de ese tiempo que ellos ya fueron grandes, cuando ya hicieron todo lo que ellos tenían que hacer para el bien del mundo, ellos, todos pasaban haciendo eso; y ahí fue que él ya formó, ya hubo gente, ya había mucha gente.

El que tenía poder era Yoí, porque él era el del buen pensamiento que trajo buenas ideas para la humanidad que iba haber poco tiempo – decía – eso nos contaba. Y por eso fue que Yoí, Tupana¹¹⁶ le dio ese conocimiento, esa fuerza, valor, para que ellos nacieran en la rodilla de su papá Ngutapa, para formar la vida, y el mundo, entre el mundo la vida de la humanidad – decía - así fue. Tupana en nuestro conocimiento indígena es Yoí. El hijo, el que nació en la rodilla de Ngutapa, los cuatro. O sea, Yoí era el de buen pensamiento que le originó a la gente que dio esa vida.

Porque Tupana espiritual le mandó a él ese conocimiento, le puso, se incorporó en él joven tikuna la sabiduría de cómo tenía que hacer en la tierra, al mundo, a la humanidad. Porque ese poder, ese conocimiento del buena vida que tenía que crecer fue Yoí, porque le dio ese don, el don de la vida espiritual para que haya en la tierra, en el mundo, la buena vida. Porque sin Tupana, sin dios no hay nada. Entonces por eso como él es espiritual, nuestro padre creador.

Y entonces en ese momento pues cuando a nosotros nos cuentan eso, ahí uno ya piensa, uno ya llega, uno tiene que tener ese pensamiento cómo uno va a respetar, porque Yoí mismo dijo que todos los que estaban ahí, le dijo, le orientó, lo educó, que ellos tenían que amarse, que ellos se tenían que respetar, juntos tenían que trabajar, juntos tenían que ayudar a levantar la casa, y cuando ya apareció el fruto, el alimento que el que tenían que vivir se tenían que ayudar, sin pelear, sin problemas. Entonces eso es lo que yo, por

¹¹⁶ Como nos cuenta Cayón (2013) en su tesis de doctorado Pienso, luego creo, “los jesuitas portugueses promovieron el uso del *nheengatú* (língua boa) o língua geral, [cuya base era la lengua tupinamba] en el siglo xvii; esta es una lengua nacida del contacto entre indios y portugueses que los miembros de esta orden usaron como lengua franca en la Amazonia para avanzar en la conquista y evangelización de los indios. [...] Los misioneros identificaron a Tupan con el dios cristiano por el hecho de que este estaba asociado al trueno y vivía en una morada celeste, aunque en realidad era un ser (genio o demonio) poco relevante en la cosmogonía tupinambá. [...] Se asocia con el dios de los blancos” (pág. 211, mis paréntesis).

ejemplo, mi familia cuando estaban vivos, porque llevaban esa cultura, ese conocimiento de nuestra selva, porque la selva es de uno, nuestra madre tierra es de uno, él indicó, le enseñó. Pero hay algunos que no lo escucharon, también como hoy mismo, hoy en tiempo mismo.

Entonces yo me ponía a escuchar bien, porque me gustaba escuchar a mi abuela – decía mi mamita - eso era que contaba la abuela a nosotros. Entonces, ahora todo lo que ella me contaba a mí, ahora le voy a contar a ustedes – decía. Y entonces me gustaba, yo decía: - ay mamá, ¿así fue mamita? – sí, así fue. - Mire, la chagra fue por un ser, una persona que se transformó en humanidad, por ellos es que llegamos a conocer la chagra – dijo ella. Esta historia que les voy a contar es muy grande, este no la acabo de contar ahorita; esto vamos a seguir, vamos estando aquí, si no llueve, si no llueve aquí vamos a estarnos hasta la hora que nos da sueño y ahí nos acostamos.

3.3.1. En tu oído va a quedar ese sonido de esta canción que te estoy entregando.

El canto pues yo lo aprendí junto con mi madrecita, mi mamita, porque a ella le gustaba tejer. Por ejemplo, los días sábados hasta medio día, domingo todo el día ella no trabajaba, no iba a la casa porque ella se iba lunes, martes, miércoles, jueves, viernes, sábado medio día no más se iba y regresaba, ya descansaba y como ella ya tenía la fibra de chambira ella empezaba a torcer la chambira y ella me empezaba a contar, lo que dejó nuestros primeros personajes, que fue Yoí, Ípi, Mowatcha y Aikuna. Y la mamita de ellos, cómo fue que ellos dejaron este conocimiento. Entonces como a ella, a mi mamita le enseñó su propia abuela esas canciones y por eso ella sabía. Y ella cuando ella torcía ella se empezaba a cantar conmigo. Y yo le escuchaba porque yo fui la primera hija, yo fui la primera. Entonces ella nos empezaba a torcer la chambira, que no me salía bien rápido. Después ella se empezaba a cantar sobre la chambira, y yo le decía: - mamá, ¿y cómo tú sabes mamá? - porque la abuelita me enseñó, y, cuando me hicieron el ritual de la pelazón.

A mí me hicieron baño no más, no me hicieron pelazón. ¿Y dónde fue eso mamita? – le decía - hija eso fue por parte de Perú, por Cuchillococha, por allá fue que nuestros abuelos, sus abuelos me llevaron cuando yo era bien pequeñita, porque los abuelos se volaron de aquí en una lancha, el tiempo que llegó el conflicto colombiano con el Perú, y así nos llevaron allá y por eso yo crecí por allá en el lado Perú y ahí como la familia todos

estaban vivos, nuestros abuelos finados, y se pusieron de acuerdo, se pidieron permiso entre ellos, los mayores, para que me hicieran el pelazón, y así fue que ellos trabajaron.

Y ya, le hicieron esa fiesta sagrada, ellos se reunieron, hicieron todo completamente como era nuestro conocimiento de muy antes – dijo - nuestro pasado, y entonces ellos cantaron conmigo, me enseñaron a cantar, clan de gucamaya, clan paujil, que yo soy clan paujil, clan cascabel, clan tucán, clan loro, clan arriera, clan tigre, todo ese momento de mi fiesta, el abuelo o la abuela que se cansó de cantar conmigo le hacían pasar a otro, otra abuela, otra abuela cantó otra canción de otro clan, terminó ella y de ahí otra abuelita, otro abuelo, mira que amanecen con uno hasta que a uno le da mucho sueño y ahí sí le dejan, le hacen acostar, ahí ellos continúan con sus cantos, con las danzas de lo que ellos saben sobre los animales, de las aves, todo, y así.

Y cuando ya amanece otra vez me llamaron y me dijeron: - bueno, con la muchacha ahora tenemos que cantar otras canciones, enseñémosle - y así fue que aprendí – dijo- de eso yo aprendí, así aprendí – ay, ¿cómo mamá, cómo te hicieron, cómo cantaron contigo? - así me cantaron los abuelos, mira, le hacen llorar a uno, le hacen pensar, le hacen sentir, porque desde que uno está empezando a caminar, todo momento que caminan con uno, esos pasos que le hacen, ya no se aguanta el dolor, el cansancio de la pierna, pero así yo resistía porque ellos decían que así, así en esa manera, en esa forma que le tienen es que uno va a recibir ese conocimiento, así va a concentrar en el cuerpo, en el corazón, en el pensamiento de uno esa enseñanza que le da, porque esos los últimos días, los últimos momentos que la gente le acompañan.

Después se va la gente, ya terminó, ya no hay nadie más, ya papá y mamá se quedan, la familia no más uno, y uno ya queda en un lugar silencio. Esa cantidad de gente que estaban ahí al lado cantando, diciendo, otros que presentaban algo, otros esas alegrías que se pasaban en ese momento. Y cuando se van ya no hay nadie, pero entonces lo que estaban conmigo, los que me tenían a mí al lado, ya quedaba aquí, quedaba ya en mí, en mí..., yo lo grababa y yo quedaba con algo, no todo, porque muchas señoras, muchas abuelas y abuelos cantaban conmigo hasta joven, hasta muchachas cantaban conmigo, pero algunos no le lo recuerdo, no me los recuerdo. - ¡Cómo mamá!, dígame a ver mamá – sí – así me dijo, y ella me empezaba a cantar.

¿Cómo fue? - una de ellas, de las abuelas, me hicieron llorar porque a mí me dijeron que ese era el último día que iba a estar con nosotros y mañana, al otro día ya va a quedar

silencio, pero sí te dejamos con un recuerdo grande, que nunca vas a borrar de tu ser, nunca vas a borrar de tu cuerpo, de tu pensamiento, que esto para siempre tú lo vas a tener, porque te va a valer, tú vas a ser muy obediente con tu papá, con tu mamá, usted va a ser una muchacha responsable, muy respetuosa, alegre, que va a ser feliz; en este momento te hacemos sufrir, te hacemos cansar, te hacemos de todo, pero el momento que ya va a estar solo se va a recordar y esto te va a servir, porque cuando ya va a estar fuera en un año te van a buscar, para que tú le acompañes a otra muchacha que tú le vas a acompañar con esta enseñanza que tú estás recibiendo - así me dijeron, entonces eso fue que se quedó en mí - dijo ella.

Eso quedó en mí, ese conocimiento – me dijo ella - ¿y cómo mamá?, ¿cómo? – mira, me cantaron así - mi mamita empezó a cantar durante su momento de su ritual - lo cantó una abuela, como yo era clan paujil ella me dedicó canto sobre mi clan paujil, ella me empezó a cantar porque ella vino de otro lugar, otra parte, y ella era del clan paujil también y por eso ella me dedicó a mí porque yo fui una muchacha que fui del clan paujil, y ella me empezó a cantar, *ñauni* – quiere decir así se empieza, que así se empieza el canto que le cantó dice la abuela a mí paz descanso, mi mamita.

**Sonora 12. En tu oído va a quedar
ese sonido de esta canción**



Esta canción fue que me enseñó la abuela que me cantó – ella me dijo – y ¿cómo mamita? - así ella se dedicó y me dedicó a mí que yo fui el clan paujil y ella también clan paujil, entonces ella la invitaron, ella era una abuela que venía de muy lejos del río putumayo, por allá lejos, y ella tenía que hacer modo de cruzar en una quebrada muy pequeña, una quebradita muy pequeño e hice modo para llegar acá, y encontré un árbol de ceiba donde que los hermosos loritos le muerden las flores, y hacen caer las flores amarillas.

Y en ese lado mismo está el hermoso arrendajo cantando, tejiendo ellos y así como ellos me vine con esta canción a dedicarte, a acompañarte a ti para que te pase feliz, que te pases contento, resista hija, resista el cansancio que tienes, sólo hoy día te voy a acompañar, pero recibe todo lo que te estoy entregando, para que tú te quedas con eso,

con esa canción, porque esta es la primera y la última que estoy aquí porque me invitaron. Y yo me voy, mañana me voy, y vas a quedar solita con tu papá y con tu mamá. Y en ese momento se va a recordar de mí, porque este lugar va a quedar vacío, va a quedar silencio, no va ver nadie, nadie más, y en tu oído va a quedar ese sonido de esta canción que te estoy entregando.

Y con esto yo me voy, y agradezco mucho que usted fue de mi clan paujil, de las patas amarillas y de la cresta roja, y con esto yo me voy y te voy a dejar a ti sola, resista hija hasta la última hora de la madrugada, porque mañana no voy a estar más, ya no te voy a cantar más, te voy a hacer sufrir, pero le dejo la enseñanza, que mañana después cuando ya va a estar sola con tu padre y tu madre, obedézcalo, escúchalo lo que te van mandar, el oficio que te va a dar, hágalo, cúmplalo, tú le vas a amar mucho a tu padre y a tu madre, a tus hermanos, tu familia, obedézcalo, lo vas a escuchar todo lo que él te va.... Si te dice: - hija, haga algo, hija tráigame - tú no vas a responder, tú le vas a contestar mal y usted vas a correr al bosque, como la guara – decía. Esto fue que me dijo la señora y esto quedó conmigo hija.

Ahí me hacían descansar un rato, y después llamaron a otra abuela y me cantaron otra canción, ay, pero yo ya no resistía más, mi pierna de tanto caminar, caminar, caminar, y todo yo escuchaba, hasta que yo me ponía a llorar, porque para que será yo acepté cuando me dijeron que me tenían que hacer esa fiesta. Pero dice que eso es curación, eso es curación, para aprender cómo uno tiene que valorar, cómo uno va a resistir toda la manera de uno vivir, la forma de cómo vas a vivir más adelante, cuando tú ya vas a estar en mano de otra persona, cómo tú vas a resistir, para eso era hija – dice - por eso fue que yo resistí.

3.3.2. *Ñema nagua chi déà umta ñiá popera matü: me van a escuchar porque voy a leer estas palabras que están aquí.*

Cuando yo tenía mis cinco, seis añitos donde que hemos vivido, allá en Cuchillococha, llegó una maestra que enseñó hasta tercer año de primaria, ella llegó, y ahí fue, la gente donde que vivíamos por primera vez reunió a la gente su curaca, que tenían que tener curaca, que tenían que trabajar muy bien los indígenas, y tenían que ya cambiar la forma de vida, tenían que conocer ya el apoyo que le estaba dando el gobierno de aquel

tiempo, para que los indígenas se mejoren, porque los indígenas no tenían estudio, mamá decía, abuelo, papá decían que no tenían estudio ni bautizo.

Entonces cuando abrieron la puerta, hicieron una escuela, ahí el curaca estaba yendo de casa en casa invitando para que los hijos los lleven a la escuela a matricular, que iba a ver una ayuda de estudio a todos a nosotros los indígenas para que un día los hijos aprendan a leer, a estudiar, a hablar castellano, porque nadie habla castellano, y que saben cómo ellos van a venir para vender sus productos, que la gente le gusta trabajar la chagra, tiene mucho producción de alimentos, pero no tienen dónde vender, no cuesta, si gente vienen a buscar plátano, yuca, lo regalan no más porque no saben contar el dinero, ¡no saben!, en ese tiempo no sabían nada, pobrecitos.

Yo cuando yo me acuerdo yo lloro. Entonces así fue que nos invitaron cuando yo tenía mis seis a siete añitos me llevaron a la escuela. Nosotros no hablábamos castellano, nada. Mis abuelitos sin bautismo, pero ellos eran trabajadores, les gustaba todo, mi mamita le gustaba hacer bolso, hamaca, todo, y de ahí yo aprendí con ella, mi orientación, la educación que yo llevé. Cuando ya nos pasaron a la escuela gracias a que esa maestra ella era una segunda mamá para mí, aunque ella era una antioqueña, profesora que enseñó hasta tercer año de primaria no más.

Yo estuve diez años en la escuela, hasta que yo tenía mis diez añitos. Y así cuando nos graduamos de tercer año ya hasta ahí fue la escuela. Iban sacando, y los que tenían dinero tenían que mandar para Leticia a terminar su estudio, porque ahí ya había más maestros. En otro lado, pero como mis padres eran..., no tenían tanto, solo dependían de la chagra, de su farriña, maíz, de lo que ellos sembraban y no le alcanzaba la platica porque en ese tiempo era centavo, entonces así fue que no tuve estudio, hasta los diez años, y eso fue que sucedió a nosotros.

Todo el tiempo, todo aquel tiempo hablábamos idioma, mamá, pero ella enseñaba todo lo que era de nosotros y esos cantos que tú me preguntaste, y los juegos, cómo hacían para jugar. Yo le decía: - mamá ¿y cómo después de tu fiesta, cuando ya consiguió a papá, tú empezó a conocer? - sí, porque la abuela estaba viva, en aquel tiempo la mamá de la abuelita, y ella fue que me enseñó, me contó todo y todo lo que me dejaron enseñando cuando fue mi fiesta lo grabé todo y esas historias era ella que contaba, y ella iba contando y yo grababa porque así tenía que ser para conocer, para nosotros escuchar – dijo - eso es lo que yo te estoy contando a ti ahora – dijo.

Y mamá, y cuando jugaban - pues porque Yoí cuando era pequeño se empezaron a jugar – dizque dijo ella - para que ellos crezcan la abuela le imitaba el juego de ellos, eran en el espíritu de la tórtola, de la palomita que hay en el monte, que ellos se revientan y de inmediato empiezan a caminar y eso. Y vea que la tórtola son recuerdos de ellos, que cuando apenas se revientan de niños se empiezan a jugar, a jugar, a jugar, a picarse, a mover por acá; entonces en eso fue que ellos cantaron y ese es el juego. Y el juego de la escoba, que uno se para en la escoba, y ahí fue que supieron que su papá Ngutapa lo devoró el tigre, eso, eso se juega.

Eso era el juego que conocía mi mamá, mi abuelita y que le enseñaron a ella, esa historia. Y después que ya se formó la humanidad, después con el tiempo, cuando vivían ya, lo que le aparecían le presentaban, y en eso ellos contaban a su familia, si se moría uno, así como la abuela que murió, ya otro ya estaba aprendiendo, y ya ellos se continúan enseñando a otros y así no se acaba. Algunos pues ya no se acuerdan, pero se acuerdan, todos los juegos que valen para los niños, que sirven para que los niños escuchen, lo que es para orientar a los niños, para que ellos crezcan con ese conocimiento, para que no vayan en el mal camino, juegos que ellos jugaban.

Porque pues como los niños se crían así, con un desconocimiento, y no conocen lo que ellos tienen que hacer, a crecer ese niño o esa niña a sus hijos. Porque la mamá es que le habla, la abuela cuando tienen tiempo le conversa, y le dice, y no se escucha. Por ejemplo, ayer con los profesores, porque hay profesores tikuna que yo quería escuchar, nada, nada, nada de esto de lo que usted me está preguntando ahora. Nada, no hay nada, no se escucha nada. Porque eso hay, yo no sé en paz descanso, Federico con Hugo Camacho, dejan unos libros por ahí. Como a mi mamita finada le confesaban, le llamaban, mejor dicho, en toda reunión a ella le invitaban. Y mi mamita se acordaba porque hay varios, si en algún libro de esos hay algo, lo que ella contaba, porque a mí pues ella me contaba, y hasta ahora que doy gracias a mi dios que tengo salud, poquito todavía, y me estoy acordando eso.

Para mí, yo como indígena, desde mi niña, antes que me pasé a la escuela, antes que me dejaron en la escuela, yo miraba cualquier cosa, ¿no?, yo miraba, sacaba hoja, bonito de bijao, hoja de plátano, yo me empezaba a sacar tierra suave y me empezaba dizque a marcar ahí. Y empezaba. ¿Por qué?, porqué yo hice eso, será. Porque desde mi

niña creo que tuvo algo en mí que yo tenía que ser algo en mi vida. Y cuando ya me pusieron en la escuela ahí yo aprendí a escribir, ya aprendí, estuve escuchando la lengua occidental, que es el castellano, porque eso de leer para mí es muy importante. Porque en eso se conoce lo que uno como niña indígena o como niño indígena no sé sabe qué significa ese escrito que está ahí.

Porque antes que uno entre al colegio uno no sabe escribir, y como indígena aquel tiempo no sabe uno hablar el castellano, no sabe leer, entonces eso, la lectura pues ahora es muy importante, aunque uno indígena, pero eso es interesante de aprender. Porque vea señorita que, hoy en tiempo en Cuchillococha, hace como hace más de cuántos años será, mi marido es que sabe, que llegaron la gente a enseñar a ellos de la iglesia, y luego le enseñaron a hacer libros, biblias en tikuna, y es muy importante e interesante porque primero se llega a conocer la palabra occidental o el pensamiento occidental que lo escriben, ¿no?, para que uno salga adelante, con la manera de vivir, la forma de cómo conocer, la vida o el pensamiento donde que uno está con nuestros hijos.

Muy importante porque antiguamente, por ejemplo, una mamá o una señorita, no se podía escribir para dar un mensaje o para avisar o una información o algo que tiene que hacer. Pero lo que nos enseñaron así, golpear aleta, para que separe que va hacer la persona, golpear aleta pero duro, eso se llama la invitación, invitar a la gente, con ese sonido le enseñan cómo tiene que sonar eso, lejos.

Entonces los vecinos más cercanos le escuchan y cuando escuchan allá se van, se acerca. El señor o nuestro vecino va hacer minga, va hacer *uaiyurí* o va a cargar algo, vamos a mirar, o tiene bebida, va a compartir, es una invitación, en ese sonido sabe, entonces así se acerca. O con el grito, soplar un pito pero que suena duro: “uuuuuuuu”, “uuuuuuuuuuuuuu”. Entonces eso suena lejos y si la gente está en su casa escucha y ellos ya saben por qué suena eso, es un llamado, es que le están invitando. Significa que digan: - venga, venga vecino, venga que voy hacer esto, venga te invito para que veamos a compartir comida, o vamos a tomar algo, o vamos a compartir frutas, así. Así era que hacían antiguamente.

Entonces cuando ya se supo que ya hubo escuela, porque eso fue que trajo Cristobal Colón, enseñar a la gente el bien, que otros dijeron que vinieron a matar, pero en alguna ¿no?, de pronto en otra cosa. Entonces eso para mí interesante, porque cuando uno ya sabe, cuando ya entiende. Por ejemplo, yo ya estoy entendiendo, yo ya sé, yo ya

entiendo qué significa eso, entonces lo que vale es respetar, asistir la reunión, participar y allá cuando nos avisan qué es, ellos van a leer esto, escuchar y conocer, eso que ellos están leyendo en una lectura, ahí uno ya entiende qué significa eso, qué nos dice, qué nos avisa, qué uno tiene que conocer ahí. Para eso es la lectura para mí.

En nuestra lengua decimos *Ñema nagua chi dea umta ñia popera matü*: me van a escuchar porque voy a leer estas palabras que están aquí. Antes que exista la escritura, pues ya hablan de popera, pero todavía no había, sino que la gente tenían que ser así no más, y por eso cuando yo ya crecí, me gustaba coger hoja y hacer con mi mano ahí. ¿Qué será?, será algo que iba a llegar en mí.

Yo dizque me gustaba rayar, pero más antes, la gente mujer y hombre tenían ese pensamiento, como, ellos se tenían que vivir con sus hijos. A través de un, del algo, lo que pasaba cuando ya hubo humanidad, entonces ahí iba quedando experiencia, ya iba quedando conocimiento, que por motivos de lo que una persona hace mal, por eso le pasó esa causa y algo que va bien, porque él tenía buen vivir, y buen pensamiento para que viva y lo que vio o lo que le tocó o lo que habló le hizo bien para él y siguió viviendo y siguió creciendo. Eso era lo que hacían, aunque no sabían escribir, no sabían leer.

Entonces ahora para mí es muy importante leer, llevar esa lectura, a otro, dar a conocer a otra persona que no conoce, para que esa familia o esa comunidad también se mejora y llegan a entender cómo es la forma de vivir por primera vez para que se cambie todo lo que no debe ser, todo el tiempo, todo el tiempo hasta que se acaba, que tiene que vivir así en esas malas condiciones, en esa, no. Hay que mejorar, buscar una ayuda, un apoyo, para enseñar a explicar.

Entonces eso me sirve, me sirve a mí, porque yo tengo que conversar, así como persona como usted que se interesa, que se interesa de aprender y eso le vale para su trabajo o para los niños de esa comunidad, entonces eso es lo que yo digo. Ya algunos no me acuerdo, pero sí yo me estoy acordando ahora que tú me preguntas, porque además como mi mamita me dejó y me dio tristeza, me dio pena de todo este conocimiento que mi mamita tenía, que me enseñaba, que nos explicaba, que decía, que hacía, porque a ella cuando organizaban a las abuelas, a ella no más le llamaban, mientras las otras abuelas por allá paradas, por allá sentadas, mudas. En cambio mi mamita ella se levantaba, y ella contaba, y ella cantaba y ella decía y así en la casa cuando ella estaba conmigo sola, pelando yuca, haciendo tejido, haciendo tejido en canasto, o manillas, haciendo, ella me

contaba, entonces yo sabía y yo escuchaba lo que ella pues contaba. Porque del arrullo es cuando el niño está pequeño.

Ahora cuando están más grandes, claro que sí, no ve de lo que yo te estoy diciendo, ahí están aprendiendo los niños ya de cinco, seis años, qué significa ese juego, para qué van a aprender, para qué van a conocer, con eso a dónde van a llegar, dónde van a estar, depende a su vida de ellos, si van a vivir, le va a servir mucho, porque cuando va a terminar el estudio de ellos, si ellos piden para que sean maestros, ellos tienen que enseñar, una maestra, ella tiene que enseñar a su alumno.

Y entonces el niño va orientando a base de eso, el tiempo de su edad va aprendiendo, hasta que crece a los catorce, quince años, hasta su edad, ya va a estar aquí, el ser de él, ese conocimiento. Lo que hacen los abuelos, los familiares o las mamás cuando conocen, porque hay unos que no conocen, entonces ellos lo cuentan, y ellos saben, a la edad de siete u ocho años diez, once, doce años los niños tienen que aprender, mira, y eso es para el bien de él, porque todo lo que él graba en su cuerpo cuando es para eso, lo tiene. Por ejemplo, mira la historia, es un juego.

3.3.3. Ñíá rü ta wiyaegü: vamos a cantar

Cuando fui madre comunitaria era una obligación que nosotras teníamos que aprender cómo éramos indígenas ¿no?, y ellos, la gente, los coordinadores, la misma ley, tenían ese interés de enseñar a los niños que ellos tenían como madre comunitaria, como decir, los niños ya eran como los hijos de uno, que uno tenía que orientarle, hablarle, enseñar. Entonces pues como yo siento ya en mi persona, mi manera como me enseñaba mi madrecita cuando era pequeña, ella me decía que cuando uno empieza a ser mamá, cómo se cuidan los hijos, cómo se les va a hablar, qué se le va a decir a ellos, desde que está en el brazo, conversar con él, hablarle, cantarle, y mostrarlo. Entonces eso ya estaba en mí.

Entonces por eso cuando ellos dijeron que todas las madres comunitarias tenían que recibir capacitación cada tres meses, entonces por primera vez yo me dudaba un poquito por falta de tener mucho estudio, pero de ahí, de esa invitación que nos hacían, pues yo tenía que practicar, y yo tenía que tener valor para ir y aceptar allá eso. Aunque en la casa como mamá de mis hijos y trabajo que uno tenía de la casa que es la chagra y

otra cosa que uno tiene que hacer, como mi marido en ese tiempo trabajaba, y yo no tenía por qué salir de la casa.

Pero hice un esfuerzo como sea, y yo me iba a los talleres de las madres comunitarias, como nosotros teníamos que ser madres, qué significa ser madre comunitaria, qué uno tiene que hacer con esos niños. Entonces eso me gustó. Cada mes me parece que era la práctica, capacitación pues que nos llamaban. Entonces allá lo que nos decían ellos era que nosotros no íbamos a dejar nuestra cultura, nuestra costumbre de nosotros como madres comunitarias indígenas. Cómo se enseña, cómo la mamá enseña a su hijo desde que está en embarazo, desde que está en gestación con su hijo. Entonces así esa capacitación la daban porque los niños que nosotros cuidábamos eran de cero años hasta cuatro añitos, cinco años, los que no tenían cómo pasar a la escuela más pronto. Entonces en eso yo decía, pues tengo que irme para yo aprender y de ahí tengo que conocer más; cómo es que uno hace para continuar ese trabajo con los niños, para que uno tenga ese valor de esa práctica que uno tiene que ser.

Hasta que iba llevando mis cinco años, seis años, ocho años y tenía más que todo la práctica que uno tenía que ir en los talleres y eso, así yo iba aprendiendo, iba conociendo, iba soltando la voz, lo que uno tiene, lo va quedando porque mi conocimiento ya estaba en mí y me quedaba un poco fácil, pero lo resto de aprendizaje, teníamos que hacer esa práctica con los que conocían más. Nos invitaban a Nazareth, a Leticia, nos llevaban a otros lugares, a las otras comunidades a compartir con las madres de la otra comunidad y con los otros grupitos de niños; nos llevaban a Leticia y así fue que yo iba resistiendo, yo iba recogiendo, iba aprendiendo los cantos los sonidos y todo lo que yo sabía que era el mío, por ejemplo, el sonido de la selva, los canticos de los pajaritos, de los micos, de los tigres, de aves.

Cuando me tocaba tema de la chagra yo reunía con las mamás y yo le decía que me colaboraran a traer hojas para hacer los canastos. Ellas me traían hojas de yarina¹¹⁷ y yo le empezaba a hacer eso; o sino una canastica propia, y con eso yo le imitaba cómo uno hace cuando uno va a la chagra, qué uno hace, y eso yo le hacía a los niños y niñas, le ponía una soguita de esa canastica y entonces ahí yo le paraba a ellas, a ellos y yo le dije: - *ñjá ta iawęegü*.

¹¹⁷ *Phytelephas macrocarpa*. *Ngumüchima* en lengua magütá.

¿Cuándo uno va a la chacra qué uno lleva? - las madrecitas me respondían – canastos - ese canasto ¿para qué es?, para traer plátanos, yuca, entonces por eso llevamos canastos. ¿En dónde se llevan los canastos? - en la espalda, se le pone en la cabeza y se empieza a cargar – dijo - ¿por qué hacemos eso niños?, eso lo hacemos hijos porque nuestras mamás, nuestros abuelos nos enseñan que uno tiene que ser trabajador, desde pequeño aprenda cómo se va a trabajar, porque cuando uno es perezoso, un día vas a tener tu compañera y esa compañera va a ser una perezosa, no le va a gustar hacer nada, pero vas a llegar a tener tu bebé, tu hijo, y cuando va a tener su bebé, van a ser hartos, hartos como las arañas – madre, ¿como las arañas?, como las arañas - decían los más grandecitos - sí, como la araña y como el zorrillo que tiene muchas criaturas, cargan adelante en una bolsa, ahí le cargan, así le hace daño.

Entonces cuando uno no es perezoso, uno va a la chagra, lleva canasto, uno trae algo, no le cutipa nada de malo, y uno va tener normal, con un bebé. Vamos a imitar – les decía - vamos. Yo le ponía el canasto a ellos en su atrás de ellos: - así se hace cuando uno va a la chagra: primero es el canasto que sirve para traer yuca, plátano, todo, frutas, lo que uno tiene en la chagra. Acá hay otro, que es para panerar la fariña cuando uno va a hacer fariña, esta enseñanza dejó Mowacha, los hermanos, ahí le empacaron la carne de Ngutapa, de su padre Ngutapa. Después la enseñanza sirvió para todos nosotros a panerar la fariña “*ái ma tũ*, es la pinta de tigre, porque tiene hueco, rendijas. Bueno, entonces yo le cargaba y le ponía así.

Entonces para tener este material se invita a los compañeros y vamos a buscar wuaruma¹¹⁸ para tejer ese canasto para enseñar a los niños y entre todos nos vamos a traer ese material y empezar a hacer canastos. Entonces con eso uno lleva a la chagra, ahí ya tiene uno donde cargar lo que uno va a traer de la chagra. Entonces esta es una canción, que hay canciones que tienen que conocer ustedes, yo les decía. Les hacía coger de las manos: - *ñíá*, que es vamos.

¹¹⁸ *Cecropia peltata* L. *Depe* en lengua magütá.

Postal sonora 13. Juego de la chagra



La compañera que le invita dice: - vamos, vamos a buscar waruma, vamos a traer para hacer canasto, para preparar, para cargar cosas – vamos. Entonces la otra dijo: - no, mi mamá no me deja, mi papá no me deja ir porque allá nos encontramos con kurupira, allá uno se encuentra con kurupira y yo no quiero ir – y dijo – no, no, vámonos, vámonos a buscar. Entonces así, ese es el aviso, la indicación a los niños para que no conozcan. Pero kurupira no hace nada, sino que lo que respondió así porque de pronto no le gusta ir, pero tiene que ir, tiene que aprender, tiene que conocer y tiene que ir con uno.

Porque cuando son pequeños no se deja llevar, no quiere ir y se van a crecer con pereza, no le gusta ir allá y entonces cuando algunas veces se ponen grandes ellos van a tener familia, van a tener hijos, entonces van a tener hartos hijos como el zorrillo, y entonces esos hijos no van a servir para nada porque uno no está conociendo, no se le enseña, porque uno creció sin aprender nada, sin conocer nada lo que uno tiene que vivir, cómo uno tiene que crecer. Y entonces por eso le dicen a uno, ahí el que entiende pues se anima, de acompañar a la chagra, a cargar, a llevar cositas, para que no le cutipe.

Yo le enseñé a los niños esa canción de cómo hacer a conocer qué se trae de la chagra, para qué uno se hace la chagra, y cuando ya está bueno, cuando está en producción, ahí ya se tiene plátano, yuca, piñas, frutas, de todo. Para eso se necesita lugar, para cargar de allá y tienen que aprender desde pequeños a cargar canastos, no tienen que tener pereza, tiene que ir con mamá, tienen que ir con papá, acompañarlos a traer ese alimento, pero antes de ir hay que traer este waruma que es para el canasto, prepararse el canasto, y después cuando ya está listo ir, y eso es lo que se le enseña a los niños, para que ellos conozcan, ¿dónde se carga el canasto?, en la espalda, para que no nos cutipe, para que no le haga daño desde chiquito uno tiene que aprender, valorar y crecer con ese conocimiento de uno propio como indígena. Entonces bueno, yo viví enseñándoles mis costumbres indígena.

La primera infancia significa que el niño que recién está conociendo la vivencia y todo este mundo que vivimos. Donde tiene la mamita que sabe, que le enseña desde pequeño a enseñar todo. Por ejemplo, mi mamá era una ticuna que no sabía leer, no sabía escribir, no sabía hablar castellano, pero ella me enseñó cuando bebé es pequeño no hay que hacer llorar mucho, tiene que conocer como tú lo haces callar, el niño, porque a veces yo escucho mamá, está haciendo algo y el bebé allá “gue, gue, gue, gue, gue” le hacen llorar mucho, ellos no saben cómo tienen que coger al niño, y llevarle y cargarle y le hace sonar algo para que la beba o el bebé escucha ese sonido y entonces así se va a calmar.

Estás lavando ropa o estás cocinando o está barriendo y la bebé llora mucho, usted tiene que saber por qué llora. Primero tú le haces acostar, pero no le forra mucho, tiene que hacer acostar, y si empieza a gritar de un momento a otro, de pronto está cutipado de algo cosa que no sirve. Pero hay forma de cómo hacer, cójalo rápido, dale su cena, si no quiere callar porque algo le duele. Ay, como era mi mamita - tú tienes que venir tocando desde su pie, le va apretando, apretando, aprieta, aprieta su bracito, su cuerpo, todo aquí llega, o en su oído, en todo, si donde tú tocas y se pone a gritar más porque ahí es que le duele.

Porque el niño es pequeñito ellos no avisan, solamente grita y llora y si es por algo pues dale alguna cosa, remedio, o dale seno si no quiere recibir le das un poquito de agua limpia y le haces tomar y luego busca lo que tiene que sonar, lo que va a escuchar, lo que va a mirar, coja una hojita y canta con él hasta que se calma, y mira, eso fue. Entonces por eso es que yo estoy contigo aquí, en lo que me acordaba que mamá me decía esto, ¿cómo uno tiene que ser con la primera infancia?, ¿con los niños?, ¿qué uno va a hacer? Porque hay algunos que si no lo entienden ellos no saben, y entonces no hay nada para ellos, hasta el niño se llega a enfermar rápido y el niño hasta puede morir. Porque a veces el niño no avisa si tiene dolor de oído y por eso cuando lo bañan tienen que saberlo bañar, para que no entre agua aquí o agua en su ojito, o cae un mugrecito o alguna cosa, cosa que el niño siente, uno como mama no siente, pero él sí lo siente, eso me decía mi mamá de la primera infancia.

Y luego otro, que cuando de pronto le está dando diarrea, le duele su estómago o cólico, o algo que hay, por eso tenemos remedio, prepara té y le haces tomar para que se calme, eso decía; y después tiene que decirle que él está empezando a crecer, háblenle bien, para que vaya conociendo lo que él está haciendo y habla de bueno, no de palabras groserías, no. Tiene que enseñar lo que es bueno para que él entienda y llegue a conocer el respeto y más que todo el sonido, la escucha, la voz, porque en eso es lo que nosotros

vivimos, así crecimos, así nos hacía crecer Yoí cuando nos trajo al mundo. El sonido de la voz y de los restos que se escucha.

Entonces por eso usted como mamá tiene que conocer cuáles son los juegos de los niños, el sonajero, el cascabel, el tambor, el pito, el movimiento de los pies, hacer sonar la mano, la mano cómo tú le tienes que hacer para que el niño se calle, se calle, y tú tienes que mover tus manos, como que él empieza a mirar. Y nosotros como indígenas que somos tenemos conocimiento de cómo tener los instrumentos. Si por ahí tú miras hueso de morrocoy, de tortuga, de motelo, junta ese hueso, le ensartas, le pintas la cabecita y eso tú tienes que acercar si el niño llora mucho, tú le empiezas a mover eso, eso van a caminar hacia arriba, luego se bajan, entonces el niño está calmado, está mirando, está conociendo, ¿qué será eso? Y además esos huesos le está curando tanto a usted y al niño, le está curando para que él sea juicioso, que él va a ser de respeto, que va a escuchar, que va a oír, ahí está aprendiendo.

Entonces el malestar que él tiene, porque desde pequeño el niño son malgeniosos, se rabian los niños desde chiquiticos salen rabiando, entonces ahí le va quitando esa malgenio, con el hueso del motelo y él va a ser un niño calmado, calladito, serio, obediente, que va a respetar, eso son curas, o sea, son remedios que le afecta a ellos desde chiquitos, para los bebés. Lo que te conté ayer del juego, desde que está chiquitico en daparina, con qué se le calma, porque el nené es bravo desde chiquitico, él tiene un geniecito. Por eso cuando está embarazada uno hay que comer algo bueno para que ese niño nazca bien.

Dicen se come, por ejemplo, el que no tiene problema son los mojoy¹¹⁹, ese blanquito, sin ser grande. Unos mojoyos chiquiticos que nacen dentro del coquito eso, ese mojoyo se come para que los niños son calmados, gente que obedece, que respeta, que ama. Ese niño va a ser muy honesto, te escucha, no va a ser grosero, porque desde pequeños son groseritos, cuando sienten algo se ponen mal, se ponen a gritar, se ponen a hacer mal.

Por eso uno como mamá tiene que saber cómo se va a calmar, cómo se le va a quitar eso. Y cuando ya es como la edad de mi nietica, si sigue con mal, hay una mata que se llama *matü*, la dormilona, como la mata dormilona que dice. Con ese es la cura de una criatura. O sea, la mamá coje las hojitas, después que ella duerme, donde que ella duerme

¹¹⁹ Son una larva del escarabajo rhynchophorus palmarum que crece en las palmas. El aceite de esta larva es usado para la cura de diferentes enfermedades pulmonares.

y pone dos hojitas ahí debajo, debajo de su almohada. Y eso espiritualmente le está curando.

Espiritual es que nunca vemos. No lo vemos, porque el espiritual pues nos ayuda, está con uno y lo que tú haces le hace bien, pero también se tiene que hacer con buenas ideas, con buenos pensamientos para que le hace bien porque espiritualmente le está curando, le está quitando todo lo que es malo. Malgenio es malo, de ser muy bravo, de ser muy contestón, gente pues que son así es malo, hay un espíritu mal que está ahí. Entonces cuando se une con buen pensamiento, porque el espíritu bueno se penetra en uno y eso es lo que le ayuda, a uno. Y ahí uno va a llegar a conocer porque ya se cambió, ya no es así, personas honestas, personas amables, personas cariñosas, personas bien. Así va a evitar ser malgeniosa. Y cuando alguien le dice algo, pues él va a ser persona noble, personas de mucho respeto. Ese es el remedio.

Y eso viene del principio, de ahí fue que nació todo ese conocimiento de curar a los niños. Cuando ya aumentó la humanidad, las mismas madres de los árboles más grandes lo enseñaban, cuál era el bueno, cuál era para curar al niño, a los jóvenes mismos ya mayor de edad, todo eso. Le enseñan, lo hacen a conocer, lo traen, le muestran, para que ellos conozcan. Todos los árboles tienen madre, tienen espíritu. Y si hay un chamán que ya conoce como él trabaja, se lo lleva allá para que le limpie el cuerpo, le soplan su cuerpo, y pone un espíritu bueno, para que sea un muchacho decente, obediente, un muchacho que no le entra fácil la enfermedad.

3.3.4. Nuestra madre tierra espiritual la *üunegü* me dejó eso que yo fui indígena, mi lenguaje.

Yo trabajo con esto porque esto es una enseñanza, esta gente, este personaje ya no existe, en aquel tiempo de la vida de nosotros fue una enseñanza, orientación, explicar a los niños, a los jóvenes, hasta el adulto mismo, ¿qué significa?, ¿para qué son esos muñecos?, ¿qué hacían? Porque en nuestro primer tiempo de la vida, del mundo, eran personas, y hoy en tiempo ya no existen más. Ellos ya se cambiaron, ya se pasaron al otro mundo, a la otra vida. En aquel tiempo se convirtieron en ave. Y por eso se quedó en arrendajo. Y en lo que es ave ahora son trabajadores, ellos viven juntos. Mira que sus nidos, ahí están. Sin problema, y ellos son cuidadosos.

Figura 48. Kaure bunékara



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Mi mamá me decía que había persona que son clan, clan paucara, clan arrendajo, eso mismo son. Entonces ellos mismos se dedican, ellos sacan ese sonido, y lo cantan. Y lo dedican a la forma de ellos vivir, quiénes son, cómo ellos viven, cómo hacen. Entonces ellos lo cantan para la misma persona. Por ejemplo, tu Mayra, tú dices: - *choma kaureka chi* – ahí ellos saben, ellos ya lo manejan, ya lo tienen y ser cómo ellos van a sacar esa canción. Porque él es del clan paucara, del clan arrendajo, y por eso. Entonces que dice, lo que es el clan de eso, le invitan, van a fiesta y él va y canta, a la gente, llama a su compañía, toda la gente que está a su lado y él le empieza a cantar, explicándole lo que él va a cantar, en sí é mismo haciendo conocer a todos los que están ahí. Entonces así él dice empieza:

**Postal sonora 14. *Kaurechigà*:
canción de kaure**



Él trabaja mucho. Él fue un hombre, fue una mujer trabajadora, y pues en aquel tiempo el mundo era muy sagrado. Y cuando él era persona trabajaba mucho, le gustaba trabajar. Y ahora vale mucho porque, niños que son calladitos le curan con la lengüita. Le ponen aquí, para que sea cantante, o cantora, o tienen que explicar algo, ayuda, entonces por eso. La hembra es que teje mucho, ella teje, teje, teje, hace todo, se ayudan ahí a tejer. Y el macho pues está ahí, arrendajo, él canta, imita todo clase de voces. Él está ahí, hasta que termina, hasta que ponen los huevitos, que son sus caritas ya. Y así van bien. Ellos viven bien, sin molestar a nadie, sin hacer mal a nadie.

Y así uno como humano, como persona de carne y hueso hay que conocer, hay que saber para qué son esos muñecos, qué significan, qué significación tiene ahí, no para hacer

daño a otra persona. Es una enseñanza para nuestra niñez, juventud. Cada persona hay que respetar su conocimiento. Esto que están aquí, estos muñecos, son para enseñar, para que los jóvenes, va a ser pescador, o va a ser cazador, o la mujer va a ser chagrera, le gusta hacer sembrío, o le va hacer trabajadora, para que aprenda de cómo ella se tiene que cuidar, de cómo ella se va a proteger para que no le pase nada, cómo ella va a trabajar bien, con su buena idea, su buen pensamiento, para eso son eso. Ese es un camino largo, bueno para que lo aprenda.

Yo aprendí desde los siete años de edad, cuando yo ya tengo mi uso de razón, cuando yo ya entendí. Hay muchos caminos, muchas cosas que pasan delante de uno, pero lo que uno desea lo que uno quiere queda en uno para siempre. Hasta que uno se vaya de este mundo. Mira mi padre descansó, mi madrecita donde que yo aprendí con ella, ella me decía: - hija, búscate algo, grábame, todas las canciones que yo tengo, te voy a dejar eso, busca cómo – yo dije – pero mamita dónde voy, cómo vamos a tener, para conseguir un radio o para conseguir grabadora, uno tiene que comprar mamá, tú sabes, no tenemos cómo y cuesta, y pues para aquel tiempo que vivía mi mamita pues, todavía eran barato pero aquel tiempo el sonido del dinero era grande, y si uno no buscaba, cómo, dónde encontraba eso.

Mira mi padre descansó, mi madrecita donde que yo aprendí con ella, ella me decía: - hija, búscate algo, grábame, todas las canciones que yo tengo, te voy a dejar eso, busca cómo – yo dije – pero mamita dónde voy, cómo vamos a tener, para conseguir un radio o para conseguir grabadora, uno tiene que comprar mamá, tú sabes, no tenemos cómo y cuesta, y pues para aquel tiempo que vivía mi mamita pues, todavía eran barato pero aquel tiempo el sonido del dinero era grande, y si uno no buscaba, cómo, dónde encontraba eso.

Y por eso yo le respondía: - graba hija, todo lo que te voy a dejar para que tú te quedes con eso, hija – me decía. Con esa palabra me dejó ella. Yo tengo un caset por ahí guardado, de una historia de un joven y entonces cuando le apareció un ser del monte, y luego ella canta y cantaba bien bonito mamita. Pero ahora como pasa el modelo de cada material, cada cosa, ¿no?, ya no es caset hoy en día. De caset, pasó a cd, cd fue otro elemento que se utilizaba para escuchar canciones y todo. Ahora es otro, es solamente memoria. Y eso también cuesta. Cada tiempo va alzando el precio y así. Ni como. Ahí le tengo guardado, tengo un cd también de una música ticuna. Jum, pero cómo, de qué manera se va a volver a escuchar. Yo tengo caset.

Mi mamita parece que está viva, está hablando, cantando, haciéndome escuchar y muy bueno. Lo que ella cantaba, lo que ella decía. Y otras más canciones. Le amarro bien, bien amarradito. Yo le tengo porque como eso ya es en mí, yo misma soy el libro, yo misma doy lo que hago, lo que caminé, yo mismo soy. Pero me falta esa parte, que tiene que estar en un libro, para que no se pierda, mañana me voy para otro mundo, queda mi nieta, mis nietos, ellos no tienen de dónde recordar, con esto vivió mi abuela, así en este está escrito, y así vamos tener para siempre ese acuerdo de ella. Así yo como ahora mi mamita, esa abuelita, ella, su palabra de ella, sus voces, los que ella hacía, lo que miraba, lo que cómo tenía que hacer, qué, cómo fue, y es bonito porque uno va aprendiendo, conoce y con eso uno está tranquilo. Y uno pues escucha porque eso es la verdad, no es mentira. No es un invento. Y eso es que falta al mundo, la gente.

Tengo que continuar, tengo que guardar en mi cuerpo en mi pensamiento para no olvidar, porque esto vale para mis nietos, para otra persona que le interesa de conocer, de trabajar, de llevar bien la vivencia de cada uno como humano, como persona. No me dejo, y sigo continuando y sigo trabajando en mi artesanía, sigo trabajando en mi selva que es la madre, nuestra madre selva, la tierra. Y seguir, y no me dejo, y me queda eso porque nuestra madre tierra espiritual la *üunegü* me dejó eso que yo fui indígena, mi lenguaje.

Üunegü es el pensamiento bueno, el pensamiento que uno tienen que vivir correcto, si uno tiene error pues que otra persona me corrija a uno y uno se mejora la vida de uno para continuar, y ayudar para que nadie le tenga problema a uno, para que no le tengan mal, esa es la palabra *üunegü*, que uno tiene que pasar bien con las demás gentes, sin problemas.

Todo es bueno, conocimiento occidental es bueno, tradicional es bueno. ¿por qué? Entonces al conocer y al sentir hay que unir ese pensamiento para que la gente llegue a comprender y entender y a amar, a sentir, esa buena idea, buen conocimiento, más que todo para la juventud, que la juventud tienen el camino torcido, de pronto por falta de conocimiento de sus padres, de sus abuelos, de sus mamás, porque no le enseñan desde pequeños este conocimiento que tienen que vivir, la niña o el niño en su primera infancia, ¿cómo ellos lo tienen que tener?, ¿cómo lo hacen crecer?, para que vayan creciendo con ese conocimiento, porque algunos se niegan de ser indígenas, ellos quieren ser occidental.

Pero, yo le digo a mi esposo, a veces yo le digo: - mira, la gente tiene muchos errores, hasta nosotros de pronto, comenzando por nosotros cuando teníamos error, por eso, usted más que todo, usted es tikuna, clan paucara y no le enseñaste a los niños a hablar tikuna, yo hablo solita y cuando se partieron a estudiar por allá con los otros niños, ahí, entre los niños, sus amigos, los hijos de gente occidental, que no saben hablar, ahí, ya se quedaron con eso, no es así, está bien, porque ambos tenemos que querer, ambos tenemos que aprender lo que el occidental nos enseña, lo que nos trae, tenemos que aprender, y de nosotros no le botamos, porque eso también vale, eso también sirve, esa orientación, esa vivencia. Porque así, nuestro padre creador nos dejó y hay que reconocer.

La vida de los indígenas tikunas tiene que revivir nuevamente. Revivir y crecer y tener mucha abundancia. Su gente, tienen que producir. Pero con buena manera de vivir con sus hijos, con su familia, con sus vecinos, con otros, gente. Eso es la vida, la vida nueva. Tenemos que hacer vivir nuestra cultura, nuestro conocimiento, nuestro pensamiento, nuestra cultura, hay que hacer vivir, no hacer morir, construir, enseñar, mostrar lo que uno como indígena es.

- 3.4. “Es como algo que toca que llevar, porque si yo no lo cuento pues nadie va a saber y todo se va a perder”. Narrativa de vida de *Oqukna yueina* (el que levanta la cabeza, va mirando y da un salto), profesora Tejilda Fernández, *aikaa*, *clan tigre*. Resguardo indígena San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas, Colombia.

Figura 49. Contar, tejer y cantar.



Fuente: *nachire del canasto*, 2019

3.4.1. Se le tiene aquí en la mente, uno se le conlleva a eso

Yo conocí las historias desde mi abuelo, mi abuela, mi papá y los demás abuelos, porque siempre a mí me gustaba en la reunión a perseguir a mi mamá, en cualquier cosa estoy ahí escucharle, porque más que todo yo mucho le escucho y no creía las cosas de todo lo que ellos contaban, más que todo porque si tú no lo cree es diferente, y yo escuchaba porque ellos decían: - historias eran reales, y no son lo que ellos contaban que eran, lo real y uno se miraba eso, y pues me gustaba mucho con los abuelos, desde niña a mí me gustaba porque ellos siempre se hacían encuentros entre así, abuelas y abuelos, se iban en la tarde o en la noche, yo me acuerdo, que ellos se reunían, se hablaban, se contaban historias de lo que pasaba no acá sino en el lugar donde nacieron los Magütá, ahí ellos contaban eso, se reunían y ahí era yo la que estaba siempre presente a escuchar de lo que ellos contaban era la realidad que sucedía que le parecían a ellos, porque ellos mismos lo vivían, porque ellos vinieron de allá, pues los antiguos abuelos, ellos venían de ahí mismo, de lugar sagrado y de ahí ellos venían, y así pues ellos me contaban muchas historias sobre la historia de los Tikuna.

Me contaban la historia de la siembra, de la pesca, de todo ellos ya le contaban, hasta te contaban cómo usted tiene que ser cuando tú eres adulto o cuando va a ser señorita qué vas a ser, ellos te contaban una parte cosas buenas otra parte que es negativa, otra parte que no debe hacer, todo eso te contaban y era como una orientación que te daban a uno, pues, desde que eran así pequeñas, hasta que uno crecía.

Yo por mí yo no conocía mi territorio. Yo a la edad que yo tenía por ahí cuando alcancé a trabajar, a los diez y siete años que yo salí de la casa a andar, a los diez y siete años, apenas conocí quien era mi tía de verdad, porque tú sabes que antes mamá mucho no nos dejaban ni alejarse, ni estar con una persona por ahí hablando, porque tenía un guamo, un guamo delgadito con ese era que te pegaban. Pero mira que ese ramo deja marca. Y yo conocí a mi abuelo, a mis otros abuelos, yo solo conocía de mi mamá y de mi papá, sus hermanos de mi abuelo, de mi abuela yo no los conocía y eso que vivían ahí a la distancia.

Yo no conocía, a los diez y siete que me metí al hogar comunitario ahí empecé. A los quince nada, a los catorce o quince años empecé a caminar con Ruth, porque Ruth mucho me llevaba: - vamos, este sobrina, vamos, prima vamos, vamos, vamos - donde yo me iba era así pura comunidad, nos reuníamos, reuniones, talleres, yo le acompañaba, en

unos congresos también yo le acompañaba a ella, porque ella me llevaba pues, porque con quién más se iba a acompañar, pues, solamente conmigo y yo me iba, después que yo ya me quedé como en madre comunitaria, pues ya, de ese de mi tío ahí yo ya me quedé, ahí yo ya miré quien era mi tío, quién eran mis primos, quién era parte de mí abuelo y de mi abuela, apenas ahí yo conocí, ahí sí yo ya salía, salía partes más lejos de la comunidad, ya buscábamos todo, ah ya, ahí yo conocí que tenía más familia, tanto aquí, tanto allá, tanto por allá, tanto de todo lado, ahí yo ya miré que yo tenía familia, sino que desde el principio mucho le cuidaban a uno, mamá de uno, no dejaban ir a ningún lado, también una parte por las cosas que pasaban todavía. Cosas que de pronto te aparecen cosas, de pronto te sucede esto, cosas que todavía uno se miraba que hoy en día pues uno ya no se mira, cuando usted se va por ahí ya lejos pues no te pasa nada, te puede pasar algo, pero ya sí seres humanos.

Y ya después cuando yo ya crecí, cuando ya estaba mayor de edad pues ahí ya empecé a ir con Ruth mismo, yo ya caminaba, y los abuelos, porque ella fue la primera que encabezó todas estas situaciones por las visitas que nos hacían a las comunidades diferentes personas, y para eso nosotros caminábamos mucho, yo me encogí con mi prima, ella era la más mayor de todo nuestro grupo y así caminábamos junto, recogíamos todo eso de recopilación de historias de dónde venían, del territorio mismo de nosotros, de los orígenes, de los cuentos, que ¿por qué motivo eran estas?, ¿qué sucedía?, ¿qué pasaba? Mirando sobre todo de los insectos, aves y animales, esos son los cuentos que ellos vivieron, pues, los abuelos vivieron, miraron y de eso mismo ellos nos contaban y eso a mí me gustaba escuchar y lo tengo pues hasta ahora uno se le tiene ahí, pues.

Se le tiene aquí en la mente, uno se le conlleva a eso, de vez en cuando, pues cuando quiero contar, si nos sentamos entre hermanos así conversando, nos contábamos, nos mirábamos bien, ¿cómo es esto?, recalando a los demás, porque ellos algunos no saben, no tienen ese conocimiento y así nosotros ya lo interpretamos más bien con ellos, cómo es, y, así pues. Ya a los tiempos cuando yo ya arranqué a trabajar ahí si yo ya caminé más que todo con los abuelos de los ríos, de la carretera, hicieron esa recopilación de todo, todo, todo, no solamente para que conociéramos sobre los orígenes del Cocama, Yagua, Huitoto y Tikuna, eso conocimiento, yo conocí la historia, los clanes, de todo conocía hasta ahora sé que este personaje de diferente etnia es igual que los ticuna, pero ya están ahí, y así conocí la parte de ellos también, cómo eran, de donde decían que eran, de dónde venían pues cada personaje y resulta que esos personajes venían en uno, solamente personal

pero ya los tiempos porque no habitaban mucha gente, era muy poca gente, pues así, en esta tierra y por esa razón mucho se encantaron en diferentes animales o cosas así, se encantaron, pero eran personas y a los tiempos los deseos de una persona que se enamoraba y ahí producía, cada etnia, ya conllevaba, para que eso pasó y para que las mismas personas no se convivían con el mismo, ¿cómo uno dice?, con su misma etnia, así para eso será, al mismo tiempo yo digo que es dios que hizo y eso. Y, así pues.

De ahí yo conocí todo eso. Ya ahora pues yo ya lo conllevo a cualquier cosa, yo ya lo cuento, yo ya lo tengo ahí eso, a veces le cuento a mis hijos, a veces le cuento a los que me preguntan pues yo le estoy contando, es como algo que toca que llevar, porque si yo no lo cuento pues nadie va a saber y todo se va a perder y de ahí vino esa escritura de yo mismo también dedicar eso, después a los niños cuando yo ya trabajé, yo ya dediqué a los niños, ahí yo ya le enseñé de lo que ya mismo me contaron a mí, me tocó que enseñar a los niños sobre el buen trato, sobre la alimentación porque eso también conllevaba, de la salud, cómo se hablaba, cómo me enseñaba cómo cuidar a los niños, o cuáles son los métodos para implementar ahí como etnia Ticuna uno cómo son, cuáles son las cosas, y esto es bueno, esto es malo, si es malo pues toca que llevarlo al médico tradicional, si no es tan grave toca que llevarlo al médico occidental, pues de ahí yo ya conocía todo eso, cuando trabajé pues yo ya abarqué eso, a los niños.

3.4.2. Ese òré, “escucha”, más que todo era el òré.

Las historias pues yo ya le contaba..., todo lo que me han contado de las historias, los cuentos, leyendas que yo ya le di a los niños, hasta los cantos y los cantos porque las abuelas antes me cantaban mucho, los arrullos, los cantos así normales para cantar a una persona, si es una muchacha o muchacho pues uno se le canta y eso ya lo tengo, pero ahí a veces yo no le practico casi porque ya lo dejé ahí, ya casi no estoy..., como si uno le tuviera pero a veces le quiero sacar y ya “jumm”, me toca esperar para yo pensar qué, cuáles son esos cantos, pues yo le tengo que acordarme de nuevo, cuando me hacen acordar ahí estoy, y cantando se me vienen ya esos cantos de los abuelos que antes ellos me enseñaron cantar mucho, de cómo es, de la belleza, pues ya le mandan cantar a uno, sobre el huito también le mandan cantar, sobre cuando tu estás dentro de un corral, me enseñaron ese canto, cuando uno se mira al sol, también me enseñaron ese canto, a mí

me gustó porque más que todo el que me dio más enseñanza es mi papá porque a él le gustaba mucho ese canto, muchísimo ese canto.

A mí me gustó ese canto porque él mucho me enseñaba, él era un cantor, cada fiesta tradicional a mi papá le invitaban para que pueda cantarle a la muchacha. Por eso decían vamos, era el primero que le invitaban, porque él cantaba ya para su belleza y cantaba para el consejo que cuando usted sea, saliendo de este lugar usted no seas así ni así, son puros consejos que ellos le van cantando; si tú no le cojes eso es como si..., porque eso es largo es como un consejo que ellos le cantan a uno. Antes mi papá le cantaba mucho.

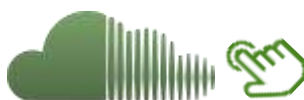
Él me contaba primero la historia del huitto y después le cantaba, ese mismo le cantaba, yo me acuerdo que él me contaba que cuando el pícaro de Ípi se metió con su hermana, porque es su hermana mismo que él, es una semilla y él, Ípi era una semilla, o sea un *arü*, *arü* era él y la muchacha con lo que Yoí estaba enamorada era de Umari y los dos eran semillitas y los semillita no se podían unir, y para eso, esos tiempos que contaba papá y lo cantaba después, después que ellos, él engañó a la muchacha que él era, se convirtió como su hermano, como Yoí y convivió con la muchacha sin darse cuenta que era él, y resulta cuando ella se embarazó pues vino el niño y del niño para que los males no le sacrificaba, o sea le iban un sacrificio, como así en español uno le hace, un sacrificio, que le querían matar al niño, que le iban a hacer esto, y para salvar al niño que no le pasara nada, él mismo le hizo enviar que buscara un huitto y él tenía que subir, Yoí, tú sabes que con cosas que él le preguntaba pues decía, y tú sabes que con la picardía decía muchas cosas en vez de estar silencio y que se vaya, ¿no?, porque algo mágico donde que uno vas, cualquier pensamiento o tú dices pues ya se pone en realidad y para eso él dijo: - ay - le mandó coger el huitto que el miró que estaba en la punta, su hermano le mandó coger, y resulta que él se fue y le pensó que no podían, él dijo que no podía, y cuando no podía crecía más el huitto, quedaba más grande y él no podía, subía, subía por allá, y él no decía eso: - que yo no podía - y más se quedaba grande, y él se apretaba, se apretaba y él crecía, crecía más el huitto.

Y así hasta el final él lo cogió, cuando ya le dijo nada y él bajó, bajó, bajó, cuando él dice, estaba rallando, él ralló para que le pintara al muchacho, ralló, ralló, y por esa cuestión ese pedazo que uno ya conoce que de tanto estar hablando con su picardía pues él se ralló también él mismo todo su cuerpo, y allá quedó entre el huitto. Mientras Yoí para salvarle al niño, a su hijo de Ípi, él mismo hizo la fiesta tradicional, él solito hizo el ritual con el niño, lo

danzó, le cantó y le pintó, para que todos los males que no lo devoraran, no lo mataran, de todo eso, por esa razón fue quedo, le pintó ahí, y eso fue la salvación de su mamá y del niño. Y mientras que el otro, que se ralló, se formó una semillita, y Yoí ya después de eso ya lo echó al río y él ya se convirtió en pez, eso fue.

Y eso mismo era que mi papá me lo cantaba, pero ya en canto, esa historia misma él mismo le cantaba y formaba un canto:

Sonora 15. *Échigà*: canción del huito



Desde el comienzo que hicieron de huito era el lugar sagrado que estaba de ahí es que le secaron, ese es del huito, de ahí es que provino cómo los Tikunas se han conservado, le han cuidado y viene ese origen del huito porque de Yoí mismo empezó, que este del huito le pintó para la salvación de ese niño, eso es.

Ellos lo cantan en el ritual, pero resulta que eso son historias, leyendas y cuentos, ahí ¿no? Y lo real que pasa ellos lo cantan. Yo escuché ya varios así que cantaban hasta ellos mismos a veces se cantaban de ellos, de ellos mismos personal, su vida su todo lo que ellos tienen hasta ahora, ahí me di de cuenta, si tú escuchas, si tú no sabes escucharlo eso ya es diferente, porque si tú lo escuchas es algo muy impresionante lo que ellos cantan, hasta se mete el espíritu cantor, a ellos.

A mí me empezaron a contar desde niña será, porque me gustaba desde niña, antes no había ni internet ni nada, simplemente ese *óré* “escucha” más que todo era el *óré* pues, la escucha, el consejo que le daban, ese era el primero que tú tenías. De *óré* mismo es que viene todo lo que nosotros ya hemos aprendemos de lo que estamos, de comprender del cuento, de las historias, porque ellos lo que contaron lo vivieron, lo vieron, lo sintieron, eso es lo que ellos cuentan.

Y caminando con ellos yo aprendí a comprender de lo que ellos han contado, a creerlo, porque todo lo que hoy en día estamos viviendo ellos contaban la realidad que tal futuro eso vamos a vivir así y así va a pasar si ustedes no van a estar así preparados para eso, eso va pasando, y mire, estamos mirando hoy en día todo lo que está pasando de las

cosas más malas, porque esa era prevención que ellos le daban a uno, porque ellos ya, no sé si lo visualizaban desde el futuro, ellos, con su tercer ojo ellos ya lo sabían lo que iba a pasar tal año, tal cosa, y ellos ya lo prevenían a uno y de ahí uno caminando, pues mire, de tanto caminar con esos abuelos entendí muchas cosas yo. Por ejemplo, si cualquier cosa que pasa o por qué motivo uno ya sabe con qué uno se debe cuidar, con qué uno se debe proteger, eso, si tú no sabes eso, jumm, yo digo, qué será de cuantas cosas he salido.

Y los que no creen es porque no han visto lo real y algunos abuelos, tíos, papás no le han contado la realidad, le tienen oculta, así como que antes yo le decía: - mamá ¿usted porque nos oculta las cosas?, díganos la realidad, diga la verdad, para nosotros saber por qué motivo no tenemos que hacer esto, por qué motivo esto sí. Y así de tantas cosas ellos empezaron a soltar, a soltar las cosas, porque si tú no le dices nada, ellos nunca te van a soltar.

3.4.3. Cuando yo hablo ellos pareciera que me susurran en el oído

A mí en mi escuela donde yo estaba cuando yo era pequeña no me contaron nada de esas historias porque esos tiempos ellos ya nos estaban prohibiendo. Prohibían mucho que tu hablaras hasta tu lenguaje, porque ellos dicen no lo entendían, no seguir ese ritmo que ellos nos decían. Yo seguía en mi casa, con mis primas yo lo hablaba, yo jugaba, lo que sea, pero yo, no me importaba, así yo hice. Porque si yo iba a seguir, será, ni siquiera estuviera hablando mi dialecto, estuviera como ellos. Y mi mamá me ayudó, mi mamá, ella decía: - usted como somos, así somos, porque este, dios dijo que somos así, el mensajero - ella siempre dice del mensajero, las palabras de dios, así es, así, porque ellos eran muy creyentes, mi mamá era muy creyente, en parte el origen y en parte lo que ahora ella conoció sobre dios, parte occidental ella era muy..., como que dice ella, no es de esas personas que les gustaba mucho la rumba, cosas así, sino ella era igual que yo, creía de todo lo que sus abuelos, tatarabuelos le cuenta y ella lo tiene. Todo lo tiene ella. Cuando te quiere contar ella nunca se calla.

Yo aprendí a leer de mí misma, nadie me enseñó, solamente es que, en una parte mi mamá, me decía: - uno se hace así, y así, hasta un día conocí al primo Abel, participé en un curso que también fronterizo, estuvimos averiguar sobre fronteras y fronteras estuvimos, Perú, Brasil y Colombia, una integración de lenguaje para rescatar el lenguaje Tikuna, Cocama y Yagua y ahí estuve en esa participación que formamos parte

etnoeducación que cada colegio iba a ver, y así lo hicimos, y gracias a dios con esa proyección estaba don Abel y todos los demás que participaron, porque son diferentes profesores, que éramos casi doscientos cincuenta personas que participaron en ese evento, y ahí comprendimos que con el Brasil que ya supimos cuáles son de su lenguaje, son diferentes, del Perú también y de Colombia, unimos en uno solo idioma eso, ese trabajo, y con eso es que están trabajando. Yo he mirado eso, de ahí salió ese libro El origen de Yoí, yo me acuerdo de ese momento que salió ese librito de origen de Yoí, y de otros libros más que ya tuvieron que aplicar en cada colegio y cada institución.

Después recopilamos en todo. Ya más adelante estuvimos mirando en las integraciones que tuvimos para aplicar todo lo que es de nuestra oralidad, escritura, todo lo que ya miramos, todo eso me acuerdo de eso, hasta ahora lo conlleva, pues, yo digo, de dónde será vino esto, yo misma a veces me pregunto, ¿no?, ¿de dónde vino para yo aprender a escribir y todo lo que es del sonido y cosas así?, de pronto escuchando, o no sé, se me vino, como que alguien se me mete en mi cuerpo o algo, cuando yo no sé, de repente, yo a veces yo miro, ¿no?, yo miro cuando yo estoy concentrada, concentrada, hay un yo mío que siempre se me viene y me habla, me habla y yo lo escucho. Y así mire. No sé algo, que siempre me viene a mí.

Cuando yo hablo ellos pareciera que me susurran en el oído, pues siempre yo le digo a las demás personas que cuando yo me concentro así bien o yo quiero cantar bien yo tengo que concentrarme y esa persona se me viene y yo ni sé que es lo que yo estoy diciendo. Hay alguien más que siempre está con uno, un espíritu, pues solamente es que un día, que cuando yo te cuento que a mí me dieron ese don de mi finada tatarabuela será, porque ella tiene el mismo nombre mío. Ella era una sabedora, mi mamá dice que ella murió y por nombre de ella fue que me pusieron a mí, ella es brasilera, hija de Magütá también, y de ahí a veces yo digo, de pronto eso mismo a veces es que desde niña yo comprendo hasta miro, ¿qué será?, cosas desde niña.

Mi mamá antes me llevaba mucho en la chagra, porque en ese tiempo era tierra virgen todavía. Yo miraba cosas debajo de esos árboles, ese árbol era, no sé si era un árbol encantado con madre, pero yo miraba que ese árbol era bien limpio así, yo tenía cinco o seis años, pero yo hasta ahora me acuerdo eso, que yo me fui porque me llamaban, me llamaban y caminaban conmigo y siempre fui así. Las madres en general, si yo digo que el agua tiene madre, madres son protectores del agua, o sea, ellos protegen lo que hay dentro del agua, lo que tienen vida, ellos es lo que nosotros llamamos madre, madre, o sea, madre

es representa ser vivo gigante, grande, así como anaconda, o animales salvajes que cada uno tuvieron que estar ahí en ese lugar para proteger a los que viven ahí.

3.4.4. En las mingas, mingas es que cuando cuentan mucho, en la minga.

En la primera infancia pues todos los años que yo estaba, mucho a mí me gustaba contarle los cuentos de los abuelos, sobre la frutas, los animales, las aves, y a veces los cantos de arrullo más que todo, y los cuentos, a mí me gustaba los cuentos, no de esos que son largos, porque uno se escucha a los abuelos que cuentan unos cuentos bien corticos, y eso yo le contaba, hasta las historias reales, porque yo les preguntaba qué pasaba en la comunidad, ¿qué pasó?, ¿qué miran?, ¿por qué motivo está este árbol acá? Porque cuando yo cuidaba a los niños estaba un árbol mismo, ¿Wone, no? Wone estaba ahí, en ese puentecito que está de Margot, su casa más para allá, ese era el árbol Wone que estaba ahí, donde llegaban todos los animales, toda clase de animales, y yo vivía al frente de eso, y todo yo lo vivía, yo lo miraba, y debajo de ese árbol, en la esquina donde está la alcantarilla que está ahí pasando con esa calle, ese era el pozo salado, hasta ahora será porque tú sabes ya es todo, ya no es, ya no se le mira, ¿no?, de pronto llegarán, quien sabe, uno ya escucha música, cosas, uno antes uno escuchaba.

Ese árbol se cayó ya el año 2006, hace poco, 2006 es que se cayó a las doce del día. Hasta yo me acuerdo. Se cayó de viejo porque eso nunca nadie le tumbó, se cayó, todo se atravesó hasta la calle, hasta la casa del patio del abuelo llegó.

Entonces los lugares donde hoy se cuentan historias lo que yo miro es solamente en las escuelas, a veces en la maloca cuando se van, eso es, y en el hogar, porque a veces algunos yo creo que hasta ahora cuentan en sus casas historias, cuentos, en sus casas mismo con su familia, dependiendo de los que conocen. Y en las mingas, mingas es que cuando cuentan mucho, en la minga, ¿no?, uno se aprovecha a escuchar, en las mingas, cuando hacen las mingas, comunitario también, ayudas comunitarias; yo me acordaba que cuando hacían eso, uy, se iban las mujeres, todo, nadie se quedaba en casa, cinco, seis, siete, nadie se quedaba, se iban. todos se iban. Comida ahí. Y hacían todo lo que, así como ahora uno hacía, ve. Llevaban, sino que si querían hacer en su casa la comida tenían que hacer en su chagra, y allá hacían, y así lo hacían y ahí uno pues se aprovechaba a escuchar que se contaban de todo. Uno escuchaba eso, la oralidad de ellos.

Yo escuchaba historias también en su casa de mi abuelo, en ese tiempo era la maloca pequeña que estaba hacia el puerto, ahí estaban los abuelos, ahí también le escuché, más que todo con los abuelos médicos tradicionales, porque ellos eran los que más estaban, porque yo me acogí con ellos, con ellos era, porque ellos empezaban a hablar sobre sanación, protección y mucha sabiduría que tenían que entregar a cada uno, si los niños se iban a acercar, ¿no?, ni siquiera los demás.

Y era voluntario. voluntario. Así lo hacían antes. Yo me acuerdo de eso. Yo en mi casa, pues, en mi casa que era de mi abuela, abuelo, ellos se sentaban a contar, así como que hace mi mamá que te reúnen, ahí ya ellos contaban, hasta a veces contaban cosas peligrosas, yo tenía miedo, yo me quedaba ahí debajo de la mesa escondida. Ellos contaban de la boa, del tigre, esos tiempos que uno era pequeño, tenía miedo de eso, porque uno miraba la realidad, que uno miraba al tigre, miraba cosas, pues sí, porque tiempo uno miraba que la casa de mamá de uno era casi será..., doce metros de las patas de la casa, era grande, allá tú vivía allá arriba, de allá usted miraba pues, todo.

Hasta ella contaba de este, ¿cómo?, de perro de..., lo que habitaban debajo de la tierra, los perros, hay perros que habitan debajo de la tierra, yo nunca pensé que existían, yo alcancé a mirarlos, esos perros, salían debajo de la tierra, tenían así cuevitas y ellos salían de ahí, ahí yo pensé que eran perros grandotes, no son perros grandes, son de ese tamañito no más, perros, pero son bien terribles, yo eso sí alcancé a mirar, y esos marranos de lo que viven encantados debajo de las montañas.

Encantados son esos que son bestias, animales salvajes que esos tiempo mucho mataban a las personas y los sabedores, los que son sabios, que son como médicos tradicionales, o como que uno le dice brujos o brujas, ellos le encantaron, o sea le hicieron un portal, como que uno le cuenta, hoy en día, un portal, como una reja, un cajón grande y ellos lo dejaban allá, y lo dejaban debajo de la tierra para que no salgan a la superficie y ellos lo dejaban ahí, se encantaron ahí, ahí ya quedaron, jamás nadie lo puede tocar, puede tocar uno que lo sepa cómo abrirlo, cuando lo abren, ahí es que tú miras cosas malas, que caminan y suceden o matan, o le hacen desaparecer a las personas. Ellos quedaron allá encantados. Porque esa historia es del abuelo, porque yo alcancé, por eso yo le estoy hablando, porque yo alcancé a mirar esos animales salvajes.

3.4.5. Yo le contaba los cuentos, pero lo que es real, es propio, lo que pasó dentro del territorio.

Lector, *kori ga güe*. O sea, escritura y contar, digamos, contar y escribir es ser lector; yo por mí, ¿no?, porque si yo cuento el que va narrando le tiene que ser como un lector escribiendo, lo tiene que plasmarlo, que no se olvida, porque si yo lo tengo aquí contando después se va la persona y no queda plasmado todo lo que uno dice ese es el lector que tiene que interpretar todo lo que es de lo que sabe de los cuentos, leyenda, mitos y de la vida misma uno, eso es ser el lector.

Yo le enseñaba a los niños a través de cuentos, de juegos, de arte y exploración para que ellos sientan lo que yo estoy contando sea como real, toca que ellos mismos descubran observando y mirando de lo que yo lo presenté, ellos tienen que saber mirar, y saberlo, tocar, sentirlo, mientras que va conociendo el entorno donde que ellos estén; eso es lo que yo me acuerdo que yo le contaba los cuentos, pero lo que es real, es propio, lo que pasó dentro del territorio, eso le conté, y ellos lo conllevan mucho en mirar los lugares donde sucedió, lo que pasó y presentar a la persona que en real está, de lo que es del personaje que uno se lo contó, se le dice: - tal persona es, aquí está y ahí le van mirando, que yo les cuento mucho esos cuentos reales y al mismo tiempo son cuentos que los abuelos antes han contado sobre del macambo, las historias del umari, el cuento de la Victordia, el origen también, unos pedazos que uno se le cuenta sobre Yoí, Ípi.

Mientras los juegos y las danzas que uno se le prepara en esa actividad, pues uno van mirando y ellos van conllevando eso, de todo lo que es tanto occidental como tradicional, como el lenguaje Tikuna, de Magütá, y el occidental uno va contándole ese mismo y así uno le va jugando con esa misma proposición ellos van comprendiendo de qué se trata y ellos no se olvidan, por mí ese fue el trabajo que yo he hecho años y años con los niños, que a mí me gustaba mucho eso, mitad y mitad, trabajar con los niños para que ellos esto no se olviden, ni el otro porque es recién el lenguaje occidental todo esos juegos, yo por mí eso es nuevo, porque el origen del lenguaje Tikuna de Magütá ya es antiguo, ellos lo conllevan, yo le aplico así porque yo miré que muchos de los niños pues ya se adaptaron a lo occidental y para recuperar me tocó que trabajar así: mitad y mitad, primero lo que el lenguaje Tikuna, la oralidad Tikuna y después el occidental que es el español, todo se le traduce para que ellos quedan más conocimiento, y no olvidar lo que venimos desde niños, que todo lo que es desde niñez, de su mamá, de sus abuelos, que ellos toca que proyectar, así antes yo trabaja mucho.

Yo más que todo he trabajado con los niños porque yo he aplicado mucho eso en el CDI que le agradezco a las mamás que me apoyaron, a los niños, que hasta sol en día le agradezco, mire, ellos ya son jóvenes, les gusta la danza tradicional, todavía le tienen ahí todo eso ellos me hablan, me dicen, me cuentan, donde que ellos no saben, se acercan a la casa a preguntarme: - cómo es profe – así, ellos como que le van cogiendo el interés, porque yo creo que hasta en el colegio le aplican algunas cosas y ellos van investigando, el que le gusta le investiga, porque el que no le gusta no le interesa, no le pone interés a eso; si esto yo he aplicado mucho, yo cuántos años que estuve acá en la comunidad, yo le aplicaba, y me fue bien en cada actividad que yo hacía, y eso que son niños de tres años a cuatro años que más yo le aplico, porque de dos años casi no porque ellos son chiquis puro para juegos.

Porque ya de los de tres a cinco años, ya uno se le aplica porque ellos ya lo comprenden de todo en el juego, en el arte, en la literatura, pues uno ya se le enseña. Yo le enseñaba mucho de hacer su letra, escritura, a punto de puro palitos, yo me acuerdo, semillitas, eso que hay en el monte, eso de ahí que le apegan a uno, cositas, yo les decía, vamos a hacer letras: - tu nombre – yo le ponía, y ellos le apegaban, le apegaban y formaban la s, la a, la e, eso era todo, hasta que ¡pum!, supieron su nombre, ay, a mí me gustó porque esos niños que salieron a los cuatro años con diez meses, ya yendo al colegio ya sabían escribir su nombre, escribían su apellido, a mí me gustaba a pesar de todo.

Eso era su último para la transición que ellos ya tenían que comenzar que en la escuela, tienen que conocer esto, los números, tenían que conocer así a través de objetos, juegos, todo eso tenían que conocer ellos, pero yo le aplicaba este lenguaje Tikuna, números en tikuna y en castellano, yo les decía: - *ui, tare* - eso yo le hacía, hasta diez porque hasta diez es ya transición que tienen que aprender, más o menos, eso yo le hacía a ellos, y a mí me gustó mucho ese trabajo con los niños, de aquí en territorio de nosotros mismos, y a mí me gustó. Todos esos niños que salieron ahora le estoy mirando que le gusta el interés de estudiar. De conllevar todo, ellos no se han perdido nada. Hasta ahora le he visto, ya. Algunos tienen hijos.

Yo apliqué a mis niños enseñarles a hacer tejidos, así tejidos que no le pueden lastimar a ellos, en chambira, parte cortezas de esos agujajes, sus cosos, yo le enseñaba a hacer tejidos a ellos, y esos tejidos mismos yo le hacía y ellos me lo hacían y yo decía: - ay, esta bonito – y yo les formaba trajes a ellos, vestimentas, y eso les gustaba mucho a ellos y valoraban muchísimo. Eso sí atrae. Porque de ese mismo tú formas tus trajes ya

preparados después tu ya dices, bueno, ahora sí la danza, con eso mismo ya proviene del traje preparado, del arte, y así va. Eso sería la propuesta que más primordial uno mira en los niños, y el juego, porque de este traje, de este personaje que ya formaste, ahora tú vas a jugar con eso, y eso mismo ellos ya, este, cada personaje o traje que tu representas ese mismo que tú tienes que aplicar en medio de los juegos. Y a mí me encantó porque así yo muchas veces jugaba con ellos y con la prima Ligia, nosotras éramos como chiquiticas, nosotras representábamos personajes, nosotras mismas actuábamos, toca que actuar, y eso le gustaba a los niños, a mí me gustó mucho antes eso la participación de los niños.

De la historia del tejido un pedacito, un resumen sobre tejido de Ariana, hermana de Yoí. Le cuento de esos tejidos, que primero se cuenta sobre de un resumido, se le cuenta del origen de *Oí Ngutapa*, ¿no?, de la rodilla, dentro de la rodilla empezaron los cuatro gemelos, empezaron a hacer tejidos de diferentes formas. Y ahí es que ya uno se le enseña, de los tejidos a ver, y ya uno se le cuenta y ya luego uno se le enseña del tejido, ahora va a ser de la falda. Yo le amarraba soguita por acá, así como esas sillitas yo le amarraba y yo le enseñaba cómo tejerse, como amarrar ese tejido y así, ellos mismos lo hacía, los niños de cuatro a cinco años que hacen más eso, de los tejidos.

Por ahora yo no le ponía cantos de tejidos, no. Solamente le contaba no más, cómo hacían el tejido, por qué le hacían, y del cabello también, ¿no?, tiene historias, que hermosas, a mí me gusta ese pedacito del origen mismo, de abuelo Ngutapa. Origen del cabello de Ariana, ella no le arrancaron, ahí mismo, le envolvió ahí mismo su hermano Yoí, para que se encogiera la tierra y eso queda en parte México, por eso es que se enchicó, ese es el nudo que hizo así y se encogió.

Yo aprendí a tejer observando. Por eso yo digo, jummm, nadie me enseñó, pero solamente observando, a quien. Antes porque mucho tejían los abuelos, la abuela, mamá, papá, hasta papá compartía esos tejidos. Antiguamente. Y yo de tanto observar desde niña yo empezaba a tejer. Yo hacía lo mismo, botaban allá sus cosos, residuos, yo mientras que hacían por allá yo ya le estaba practicando acá, jugando. Era una práctica de juego. Solamente de lo que tu mirabas.

3.4.6. Y mejor es también mirarle que estuviera plasmado eso, eso es lo mejor porque yo sé que siempre va a estar ahí.

Oral es lo que se cuenta, lo que estamos verbalmente, escrito lo que ya se planteó y está escrito de que estamos contando, todo lo que es de la vida, lo que yo ahora te estoy contando tú lo estas plasmando esa ya es escritura, y oralidad es lo que ya estamos escuchando.

Los libros que se han escrito de la lengua Magütá si hacen sentido para los niños porque ellos ya lo van comprendiendo si aquí está plasmado de lo que lo están diciendo verbalmente, oralmente le están diciendo y ahí ya está plasmado y eso ellos ya lo comprenderán, eso ya es real, ya lo está plasmado y ya está aquí y lo que ya contó está allá, si que tal uno, una persona lo tenga solito lo conozca y sin plasmar se acaba y nadie más le va a contar, y ya cuando ya está plasmado en un libro, en eso ya está ahí, ya no se pierde y ya en generación en generación pues ellos ya lo van pasando, con otro y con otro y así le van mirando de cada cosa.

Hoy en día yo estoy mirando eso, porque antes miré muchos, muchos relatos, cuentos que son, que contaron, se están perdiendo, ya parece que ni lo creen, lo están, hasta muchas veces antiguamente le contaron así, oralidad y nunca lo tenían plasmado y ya casi, ya nadie, tú sabes que casi no le interesan los demás, de las personas que le gustaban, pues algunos ya fallecieron, ya se fueron, se fueron para el otro mundo y ya, ahí se perdió. Y mejor es también mirarle que estuviera plasmado eso, eso es lo mejor porque yo sé que siempre va a estar ahí. Así como que yo te estoy mostrando, ¿no?, esos libros, esos libros hace, ay dios mío, de cuantos años será, esos libros, juegos, cantos, arte que tú miras son de los abuelos antiguos, que sacaron esos juegos, relatos, leyendas, mitos que están ahí plasmados, son de los abuelos, del Perú, Brasil y toda esta zona, ellos lo hicieron, por eso tú miras que son diferentes, que están ahí y diferentes lenguajes a eso están.

Yo he mirado por sonido y empecé a hacer escritura, por sonido del lenguaje era que yo decía, yo preguntaba a mamá y esto a ver qué, si está bien y porque hay diferentes sonidos que tú puedes decir, palabras groseras, malas, pero tú tienes que decir lo correcto. Y ahí era que yo anotaba. Yo le hice perder hasta mi cuaderno, yo era desde chiquita escribía, yo escribía, porque recién uno aprende la escritura, y yo escribía y yo concluía: esta palabra con el lengua ticuna y así yo comprendía, y ahí está palabra que es español tengo que cumplir con la este del lenguaje. Yo me acuerdo de eso que yo hacía en un cuaderno yo solita, yo hacía de ahí, yo crecí con eso, mamá también me ayudaba, la única que me ayudaba era mi mamá porque mi papá era muy alfabeta.

Alfabeto. Él solamente oral, no más. Mi papá no sabe escribir, no sabe leer, nada, nada, la única que un poco sabía era mi mamá, la única, porque como que ellos mismos dicen, a la fuerza le tuvieron que sacar del colegio para casarse con la persona que tu ni quieres. Eso siempre mi mamá le recalca a mi papá. Por ser familia, familia así conocidos, por esa razón, todo uno comprende ahí.

3.4.7. Si nosotros hablamos de un proyecto pedagógico tenemos que hablar sobre la diversidad cultural.

Primera infancia existe porque los papás mismos desde el principio algunos se dedican a cuidar a sus hijos, alimentarles a sus hijos, están pendientes de ellos, para que le vaya bien en toda cuestión de enseñanza, ellos están ahí pendientes. Y a mí me gusta eso, mire, primera infancia es desde el hogar tiene que venir, desde el hogar viene, después a transición hacia la escuelita, del CDI a la escuela y ahí ellos ya tienen que fortalecer más de lo que ellos tiene que conocer de sus orígenes, de su vida mismo cómo va ser más adelante, y así, eso de lo que aprendieron desde su niñez en primera infancia que tienen que enseñar, yo sé que hoy en día ellos lo conllevan hasta ahora, porque he comprendido, en algunos que ya tienen hijos y de sus hijos mismos ellos ya le ayudan a conocerlo de lo que aprendieron sobre su infancia.

Primera infancia para mí en Magütá es muy importante porque ellos hoy en día he visto desde hace años que nunca hemos hecho nada de cosas así en contra los niños, solamente hemos visto cosas buenas en mi comunidad, no sé si en otra comunidad, uno se miró cosas así, cosas hacia infancia mal, no, cosas buenas sí hemos visto parte la infancia y a mí me favorece esos programas y cosas así porque eso que les beneficia a ellos porque algunos ya se están perdiendo, algunos papás, mamás ya no se están dedicando a lo que es la oralidad, el lenguaje en su casa, pues eso toca que fortalecer a ellos dentro de la primera infancia mismo, dentro de un CDI, de un hogar, o en la casa porque yo sé que del hogar viene y ya ese refuerzo en el CDI, el CDI le pasan a la educación formal y de ahí ya tienen que ellos conllevar, ya tiene esa mentalidad de ser grande, que ya van a comprender y ya para sus hijos más adelante quedará eso.

Por ejemplo, sobre la chagra. Nosotros abordamos esa pedagogía. Si nosotros hablamos de un proyecto pedagógico tenemos que hablar sobre la diversidad cultural. O sea, si yo hablo de eso tengo que escoger un tema, el tema central, si yo hablo de la cultura,

en la cultura yo hablo cómo, de dónde vino las historias para que formemos este cultivo, digamos un ejemplo, un cultivo, ¿de dónde apareció la fruta?, las semillas ¿de dónde? De ahí uno ya busca ese origen de las semillas de quien vino, quien lo propuso, de ahí ya enseñamos los niños sobre lo central y de esa forma ya aplicamos a ellos en la actividad pedagógica, en conocer que así es la chacra, ¿qué hay en la chagra?, ¿cómo yo tengo que cuidar la chagra?, y ¿cómo sembrarlo?, y ¿para qué nos sirven esos alimentos que produce dentro de la chagra?

Y eso ahí ya vamos a proyección de conocer a los niños, si yo meto otro tema, si es de orígenes en la danza o en los cantos, digamos, en los cantos ¿de dónde aprendieron a cantar los Magütá? Y yo tengo que saber quién fue el cantor que enseñó a los demás a cantar, como que dicen el cantor fue el Matare, la tortuga encantada que tiene debajo de una montaña, porque esa tortuga encantada él es el que enseñó a cantar a los demás Magütá que él confiaba en darles ese don, de ahí uno va enseñando a los niños, quién fue el personaje, cómo fue que cantó, y enseñarle, de eso fue ya toca que si yo hablo de los cantos.

Si yo hablo sobre la pesca, bueno, ¿quién le enseñó a pescar? ¿Cuáles son los instrumentos que tengo que utilizar en la pesca? De la pesca mismo sale de Yoí cuando le pescó a los Ticunas y a los demás, ese de la pesca, y ahí de esa pesca mismo ya conlleva el origen de lo que es la mitad, del origen Ticuna, es la pesca, ese del pez, de la pesca mismo conlleva a los hombres a conocer cómo se debe pescar, donde se debe pescar, por qué apareció la canoa, es como un medio de transporte en el agua, todo eso. A través pues de la actividad pedagógica mismo es que enseñamos dentro del CDI.

Si hablo literatura yo represento del tema del cuento que yo voy a presentar ese día con los niños, o sea, de la actividad que voy a presentar, o sea una actividad representando. Si yo digo: - hoy voy a presentar el tema del personaje - hablando de la kurupira - bueno, hoy va a ser la kurupira, tenemos que representar a un kurupira - porque yo también yo ya lo hice con los niños, y era tema del traje, esos tiempos que yo hice, el tema de los trajes y el personaje era de la kurupira. Y a mí me gustó porque una niña: - yo seré – todos querían participar y solo ella – yo seré primero el personaje - hicimos el drama, tenían que actuar así, primerito les dábamos ejemplos, primerito éramos nosotras los personajes, actuamos así y después, al siguiente día sí, ahora nuevamente retomamos del cuento, de la literatura tal y ahí sí ya le metimos a ellos: - bueno, ¿quién será tal?, ¿quién este? – y ellos – yo, yo – bueno, usted – pero mire que al vernos ellos ya sabían cómo actuar, y así era literatura,

ya lo contaba, primero uno se les cuenta y después ya se le va contando imitando, a mí me gusta, contando el personaje y uno va imitando y ellos ya van aplicando, eso el otro día tú lo haces y ya lo hacen; y a mí me gustó eso, yo tengo esa foto de una niña ahí está en la casa pegada con ese traje. Era de puro costal negro, yo me acuerdo que le hicimos y todo, no se quiso quitar esa niña, quería ser kuripira.

Hay solamente cuentos de pequeños, es solamente más corticos, ¿no?, que representa como el personaje a ver con los chiquiticos que esa vez yo contaba mucho era el cuento a los bebés, el cuento era de los animales más que todo, de los animales porque yo sé que ellos son pequeños y les gustan los animales. Porque a los niños esos son las etapas que toca que mirarlo, porque a los chiquiticos, a los de dos años, ellos casi no expresan, casi es observar y escucha. Y a los más grandecitos ellos ya lo tienen todo el conocimiento y ya ellos tienen que interpretarlo, imitarlo, todo lo que está, lo que tú ya lo expresaste, lo contaste, ellos ya lo tienen y ellos ya lo van mirando a través de todo lo que usted mira, del juego, de la literatura, exploración. A los más chiquitos se les narra imágenes, se le dibuja un dibujo primero donde que está pescando, puede representar no solamente de Yoi, sino se representa a su papá, o representa a su mamá, ese que de aquí está: - quién cogió más el pescado – todo eso, ahí ya viene eso, que uno se le va contado y ahí ellos ya van tomando en serio lo que uno va narrando, y ellos ya van, y ahí van, mientras, puros gráficos, dibujos alusivos. Todo eso. Eso para los chiquis.

3.4.8. Ya sabían esos niños, porque ya lo probaron y lo vieron

Relatos sobre el territorio pues uno se le cuenta a los niños qué fue lo que pasó dentro del territorio. Cómo llegaron, que hay dentro del territorio, por qué motivo está tal personaje ahí, por qué está tal cosas por allá, eso todo, que eso yo le contaba a esos niños sobre ese árbol que se cayó, el lugar sagrado del salado del agua, hasta eso yo le contaba y yo me iba a mirar qué parte es para que ellos sepan mirar dónde es, para que crean que es real, porque yo al contar si lo cuento y no me voy a mirarlo con ellos, ellos no van a decir: - ah esto es que profe dijo allá no más – pero cuando ya se va a mirar: - ah, sí es verdad, dónde queda, dónde queda ese lugar salado - y así uno va mirando. Y ya porque hay tres partes de salado parte de nosotros en la bajada, en esta otra bajada, en la zona baja.

Antes en el CDI a pesar que no me dejaban salir, que hasta ahora dicen que ningún niño tiene que salir, yo muchas veces me sobrepasaba, eso porque si yo le contara a los

niños que sobre el territorio, bueno, yo no le voy a decir que aquí está eso, eso, por esto, sino yo quería que ellos supieran dónde está su casa, en qué lado está, si está a la derecha, a la izquierda, si aquí termina la comunidad, aquí finaliza, si aquí es hacia la chacra, aquí es hacia el puerto, donde que está la quebrada, yo me sobrepasaba y yo ahora lo digo la verdad, que yo me sobrepasé, yo, yo y mi prima, íbamos, salíamos: - pues, vamos a explorar, conocíamos la chagra: - vamos mirar la chacra, ¿qué siembran en la chacra la mamá?, a ver ¿a quién vamos a encontrar en la chacra? - y yo hacía recorrido, pero gracias a dios nunca nos pasaba nada cosa, encontraba con mi paisano, mi paisano sabe sobre la chacra, ¿cómo caminar?, ¿Dónde?, y por allá encontrábamos a su mamá, si era tiempo de frutas nosotros llegábamos con caimo, con guama, con uva, con canasto, traíamos y eso comíamos con los niños, de ahí ya sabían esos niños: - ay verdad, la chagra, mamá siembra esto, así, ellos porque ya lo probaron y lo vieron.

La pesca también. Un día me fui a todos les tuve que hacer un anzuelo, y nos fuimos hacia la quebrada, pero con la ayuda de tres o cuatro mamás, ellas nos acompañaban, vamos, despacio, bajábamos hacia la quebrada, imagínate quebrada, ¿a mirar qué?, la canoa, porque en ese tiempo no había canoa. Arriba nos tocaba ir hacia el puerto para conocer por qué es importante la canoa como un medio de transporte; nos fuimos a la quebrada, miramos la canoa pequeña y canoa grande, que son botes, todo eso mirábamos, y aquí con esto que pescábamos, cómo pescábamos, nos hacíamos la pesca, la pesca, a veces regresábamos de ahí, solamente a observar, no quedarnos sino a observar, mirar, que lo mire o que se monte un ratico y vámonos.

Nos regresábamos, pero allá ya era que ya le preguntaba dentro del CDI. Ya miramos esto, esto, esto, ahora vamos en el juego de la pesca, la pesca era quién jala más pescaditos, yo hacía de hojas y les pegaba chambiritas y con esos anzuelos de palos, ¿cómo es que dicen?, ¿*uarü*, *koriga gua*?, gancho, hacíamos gancho, yo hacía ganchitos pero buscaba de estos de aquí chiquiticos, palitos eso es para que sirva parece un anzuelo, yo amarraba estos palitos y con eso yo le ponía ahora, ¿quién va a pescar más pescaditos?, y yo le enseñaba a pescar más, y ellos pescaban y ese le entretiene harto, ¿no?, y demora uno por dos o tres juegos, ahí tú estás demorando, porque ellos quieren terminar, tú haces hartas hojas, jummm, esos niños quieren, hasta mire se cuenta, se recogen las hojas, yo hice esa estrategia a mí me gustó porque esos niños mucho le gustaron. Todo va ahí metido, hasta matemáticas, literatura está metido, ciencias está metido ahí, hasta tu biología está metido ahí, ahí físico.

3.4.9. Del cuento viene el canto.

El que me ayudaba a participar en hogar comunitario yo le citaba a mi papá, pero a mi casa, yo venía con los niños allá del CDI: - vamos a escuchar al abuelo. Me iba a la casa del abuelo, allá él contaba cuentos, él le gustaba contar cuentos corticos. Por ejemplo, de la chucha, por qué motivo el chucha está así bien olorocito, ese él le contaba mucho, ay me daba risa cuando mi papá le contaba eso a los niños, y a lo último yo le reflejo: - por esa razón nosotros no tenemos que tocar barro ni charco, ni nada para no olermos así y toda la vez tenemos que bañarnos. Me gustaba contar eso, mi finado papá le cuenta bien, detalle pero cortico, él sabía contar rapidito y cortico y a los niños le gustaban, imitaban que: - aaah - y ya sabían, siempre él se iba y le contaba ese cuento y otros cuentos más, decía: - queremos del zorro, de la chucha – así ya le decían a mi papá.

Yo me acuerdo. Él le contaba que una vez era tiempo de sequías – él dice siempre, cuento de tiempo de sequía- solo había una cosa muy pequeña lleno de agua, un pozo bien pequeño, y entre todos los animales, todos se iban a tomar en ese lugar. Pero él un día, el tigre, mezquinó esa poza – dice él – cuando mezquinó, no dejaba llegar a nadie, pero el más astuto era una chucha, la chucha tenía mucha sed, y qué será se le vino en la mente y se dijo: - me voy a revolverme aquí para que yo me parezca a una madre monte. – y se metió en severo charco, y después en medio de las hojas se revolvió: - chu, chu, chu – y todas las hojas se pegaron en su cuerpo, aquí todo, todo se cubrió y se acercó y porque es mamá, madre monte, a ese sí le deja tomar el agua. Y resulta que el más astuto, y se representó como madre monte, y dijo: - mamá siga, usted sí está con permiso para tomar el agua - el otro le tomó toda el agua, y se quedó sin nada.

Y cuando se dio cuenta que estaba ahí, el sol pegaba, se secó las hojas y las hojas se estaban cayendo, y resulta cuando se dio cuenta el tigre, era la tremenda chucha que le estaba robando toda su agua. Le persiguió, se metió en una cueva – dice – se metió. Y no pudo salir de ahí. El tigre no pudo hacer nada. Y allá miró hacia arriba, le miró a un ¿cóndor?, no sé, cóndor – él dice cóndor – en idioma no sé cómo el que le dice, en idioma él le llama. Y le miró, le pidió ayuda: - usted va a estar de vigilante mientras que yo escarbo. Y cuando él escarbaba y llegó y llegó y escarbó ahí estaba la chucha, pero ya muerta, tiesa. Y no le pudieron, este, ¿cómo?, guerrearlo porque ya le encontraron muerto. Y los dos mientras que estaba peleando, el cóndor y el tigre que mezquinaron la presa, resulta que el otro se hizo de desmayarse, quedó tieso ahí, y de saber que el otro estaba peleando con

el otro mire la chucha era más astuta se escapó y nunca más le alcanzaron. Se fue, dice, corriendo, por esa razón dicen que la chucha quedó con ese aroma a feo porque se metió en ese lodo tan horrendo. Eso mi papá cuenta.

Ese olor era su arma, pues, que por esa razón fue que no le quiso devorar rápido, pues, el tigre, porque era muy potente. Él contaba rapidito mi papá, él contaba ese cuento y les gustaba a esos niños. Y después que llegaba, yo le imitaba: - ¿Quién será el tigre, quien será el zorro? Y así ellos imitaban y así eso era el juego ya. Primero se escucha y después de juega.

Yo también le canto del arrullo de la Víctor día. Un día, dice, la Víctor día, dice, estaba llorando allá arriba, y un ratón y su bebé, los dos ratones y su bebé estaban ahí, llorando el ratoncito: - chiu, chiu – lloraba, ¿no? Cuando lloraba él decía: - ahora, ¿con quién vamos a dejar nuestro hijo? – decían; pero arriba miraron a una victor día. Y cuando le vieron a esa victor día le pidieron ayuda, si podría quedarse un ratico con sus hijos, y sus hijos estaba ahí. Mientras que se fue su mamá el ratoncito vivía llorando, y lloraba y lloraba y no se calmaba. Y de ahí, la victor día le empezó a arrullarlo, para que no llorara. Y pues ahí le canté que él le cantaba, le hacía:

Sonora 16. Del cuento viene el canto.

Canción del Victor día.



Y para eso, dice, empezaba a cantar la Víctor día, pero tenía miedo la Víctor día porque, que el ratón no llegaba rápido. Y empezaba el ratoncito a calmarse, a calmarse hasta que se calmó y se puso a dormir. Y su mamita, llegaron ya muy al atardecer, dice, con todas las semillas de chimbillo que recogieron para la alimentación de su hijo. Por esa razón, es que yo digo que del cuento mismo viene el canto.

- 3.5. ***“El territorio es como un corazón. Este corazón si no tuviera territorio, ¿qué será de nosotros? Narrativa de vida de la Abuela Ruth Lorenzo, árúkaa, clan cascabel. Resguardo indígena San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas, Colombia.***

Figura 50. El territorio es como un corazón



Fuente: *nachire del canasto*, 2022.

3.5.1. Ahora que tú ya has estudiado, usted tienes que defender la causa de nosotros, de los pueblos.

Primero narrar mi etnografía para que algún día mis nietos, mis bisnietos lo sepan, qué etnia es, del trabajo que uno ha realizado por ellos, en eso tengo mucho interés, y que lo conozcan los nietos. Porque el día de mañana uno se muere y qué conocimiento uno va a dejar, y que los hijos de uno: - mi abuela cómo fue. Entonces ellos no van a saber contestar o también que las compañeras le recuerdan a uno, cómo ha vivido a través del liderazgo, la vivencia de uno. Entonces ese recuerdo quiero hacerlo.

Ahorita con los nietos que están cerca yo vivo bien. A veces los llevo a la chagra, les converso, y hay muchos que son curiosos, especialmente Sammy y Alejo, esos son los más curiosos porque de una pregunta salen como que cien preguntas más, siguen preguntándole a uno y uno hay que responderle todo, porque si uno los rechaza: - pues, ay, mi abuelita no me quiso contestar, y a veces uno al frente a ellos, ejemplo, para curaciones de diarrea, uno le dice: - Alejandro o Sammy vaya búscame hojita de guayaba pero que sea biche - ¿y para qué abuela? – no, es para curar para la diarrea - ¿y cómo uno tienen que hacer? - pues vaya búscame la hoja y yo la enseño – mmm, ¿y cuantas hojas son? – acuérdate lo que le dice la profesora el número siete - y están contando en su dedo: uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete y van – Sammy, no coja muchas hojas porque abuela dijo que es siete - los dos como que se ayudan.

Entonces ya cuando uno le cocina tiene que ser medio litro de agua, y que esté bien cocinadito y ahí cuando se enfría se le da al niño o a la persona que está con diarrea; y a veces cuando otros niños están solos le dicen: - mira, ¿usted está enfermita?, ¿está con diarrea? – sí - mi abuelita me enseñó así con esta hoja, y uno se le cocina y se toma el agüita tibio. Entonces ellos como que van aprendiendo lo que uno hace al frente de ellos. Entonces uno se siente contento y pues vamos ver, cómo ellos quieren conocer más lo que uno ha aprendido con los abuelos de uno también, porque a veces los propios papás de uno o la mamá, especialmente yo le agradezco a mi mamá, porque mi mamá es la que más me ha enseñado.

Porque mi papá, yo por mi parte no siento ese amor, esa entrega de educación a uno, se siente uno como allá, en cambio con mi mamá he trabajado, hemos luchado y agradezco mil veces a mi mamá porque ella, mi papá muy temprano él se fue a trabajar lejos, nos dejó solas, y mientras mi mamá a pesar que ella no conoce ni una letra, ella lo

primero que le dice a uno: - hay que estudiar, para que el día de mañana ustedes sean alguien, que no sean dejadas como yo, que no esté solamente en la chagra. Y eso pues nos ha recalado, y yo también les he dicho siempre a mis hijos: - sigan estudiando que la educación sí es muy buena, pero no olviden lo nuestro también.

Entonces ellos pues saben que las cosas funcionan, tanto como la educación occidental y la tradicional. Porque a veces uno le dice: - papi, mira ahora que tú ya has estudiado, usted tienes que defender la causa de nosotros, de los pueblos, usted tiene que trabajar duro, no solamente pelear por lo de nosotros, hay que pelear por la población indígena. Entonces yo creo que me siento tan contenta que tengo un hijo que es como defensor, yo digo, él no es como egoísta, él trabaja, así lo entiende. A veces cuando él está con dificultad, él: - mamá, asesórame en esto, cómo es que usted ha trabajado – mira, yo le explico: - papi, es que aquí hay una ley que hay que aplicar esto, entonces yo no soy abogada pero me han enseñado así, pero usted tiene que..., cuando ya los occidental empieza a decir que esto está, usted lo voltea, lo dice: - vea, tradicionalmente en la ley de origen es así – y entonces ellos como que – ah, ya – entonces él ya en tu manera tu profesional, ya usted lo tiene que mejorar, tiene que pulir, buscar la ley, y colocar.

Entonces a eso me ha gustado mucho de él, que él comparte, no es como una persona que quiere conocer solamente él, él, él, no, él le da la oportunidad, donde hay envidia allá ellos, usted enfréntalo, metate en otro. Yo, mira, cuántas veces me han hecho llorar esta comunidad. Hasta con tu papá hemos peleado, pero a pesar de todos esos problemas, yo estoy a lado de ustedes, les colaboro; entonces así mismo pues yo siento tan contenta a través de eso, lo que hoy en día he vivido.

3.5.2. A mí me gustaba más es del origen, la historia del pueblo Magütá.

Yo soy, yo le voy a contar, yo soy, como digamos, mi niñez, mi papá me robó, porque mi mamá me contó. O sea, mi papá me robó porque se iban a separar, y me llevó a Santa Sofia, y mis abuelos se encargaron conmigo. Yo ya tenía mis cinco añitos, y las narraciones lo encontré fue de mi abuelo paterno que es Augusto Lorenzo, y él era cuentista, porque antes de nosotros acostarnos él nos redactaba, hasta las diez de la noche. A mí más me interesaba no de la pesca, a mí me gustaba más es del origen, la historia del pueblo Magütá.

Donde fue que yo le decía: - abuelo dónde es ese, la cuna verdadera. Y yo nunca descubrí que el sitio tradicional era atrás de San Martín de Amacayacu, por allá en esa parte donde hoy queremos... Por eso es que estamos intentando con la población, y yo creo que no han entendido la población; ejemplo, los huitotos, todos esos, desde que hicieron llegar aquí en este territorio, nos han violado todo eso. No han entendido manejar, y yo quizás, yo no puse cuidado tampoco, porque uno era neutro, sin conocer todo lo que era, pero el abuelo sí redactaba todo eso, y cómo se salvaban ellos.

Desde San Martín al fondo, porque iban ellos perdiendo, perdiendo, iban muriéndose, muriéndose, por eso es que en lengua de nosotros decía, nos hacía *tauchipe*, o sea, cuando cometían errores inmediatamente le hundían, ese pueblo, ejemplo, Cabalococha, es un pueblo grandísimo, y al fondo del lago están la población inundada. ¿Por qué?, porque cometieron mucho entre ellos, vivían entre familia y solamente se salvaba uno, y eso se iba yendo para otra parte a hacer su familia en otra parte, y esas narraciones a mí me gustaban mucho, porque el abuelo contaba la realidad, y él decía: - yo he contado medio, para no enfriarme y cerrarme mis ojos – él decía así, que él no contaba en la realidad, si no unas minas encima, porque si no él mismo se enfermaba. Y hasta que yo descubrí que él le ayudó a Hugo Camacho; por eso en esos primeros libros de Hugo Camacho están escritos, y porque él participaba y le llevaban pues detalles a mi abuelo, y entonces ahí más me interesó.

No se pueden contar todas las historias porque viene tragedia, enfermedad para la familia y para el núcleo familiar, y entonces a veces hay que pedir permiso a nuestro dios creador, a Ngutapa, hay que concentrarse, regalarle un tabaco, para poder concentrar y luego contar esta historia. Entonces eso a mí me ha enseñado, entonces, pues yo cuando estoy trabajando pues yo primero, toca hacer como un pago, agradecerle, y pues así una va fortaleciendo, ahorita que estamos planteando, a mí me gustaría, por eso mi meta es que mi Dios no me haga cerrar los ojos todavía, porque quiero hacer un recorrido, todo este territorio que todavía falta constituirlo, a pesar que todo no está constituido, ese territorio ancestral de la población Ticuna del Magütá. Eso es, ahorita que no está titulado está por Tarapacá.

Y quizás hay muchas cosas falta, por eso es que él decía: - no puedo contarme mucho, pero voy a llegar allá. de ahí ellos iban bajando, iban bajando hasta quedar otro pueblo que queda en lago Eware; ahí fue que ya, por acá atrás donde que es, en Santa Sofía, atrás, Moruapu, ahí en Moruapu, él andaba con nosotros, tenían sus trochas. Por allá

se metieron conmigo. De ahí ellos bajaron y se fueron perdiendo, cuando ya solamente había la familia de Yoí. Ahí fue que Yoí, Ípi empezaron a pescar. Porque nosotros ya, nuestro tatarabuelo, eso como se hundió ese pueblo, él le veía que allá abajo estaba la gente andando.

Así, pero, él buscaba carnada y dizque nosotros los humanos no nos gustaba la carnada de cualquiera. Ejemplo, cogía un coquito, ponía el anzuelo, era puro, la danta salía, puros animales; y cuando colocaba yuca, ahí éramos que nosotros dizque salíamos. Por eso es que rápido la dentadura de nosotros se podría, porque la yuca inmediatamente tú la echas en agua se pudre, se daña rápido. En cambio, los animales que fueron pescados con coquillos, las dentaduras de ellos son fuertes, eso también nos narraba el abuelo, y a mí me gustaba pues esas narraciones, y por eso es que yo, cuando yo miro muchas veces ese escrito, pues yo me siento tan contenta de las cosas, lo que suceden.

3.5.3. Por eso es muy bueno ir a la pelazón, porque es consejo.

Yo le cuento a los niños son cuento cuentos corticos, a los niños, porque los cuentos largos, ellos se aburren; y a veces ellos le dicen: - ah, pero por qué ese. Entonces yo empiezo a contar por pedazo a ellos. Otro día, otro pedazo, otro día, otro pedazo, hasta que: - cómo le fue – bien. Así yo he hecho cuando estaba en el colegio con los niños.

Ejemplo, mi abuelo me contaba de este, vamos a arrancar con este, el primer dios es Ngutapa, ese es el máximo jerarquía, es el dios que es poderoso, universal. De ahí viene otro Ngutapa, pero ya con mujer, que viene ahí Ariana, Ngutapa, o sea, ya son, ya vienen como ese triángulo que él hacía; por eso el finado abuelito Alfredo él decía: - hay siete mundos del pueblo Magütá, ese era como clanicamente, como el nido de una avispa - él contaba ese. Ese relato, esa mapa que hizo Abel¹²⁰, eso lo contó el abuelito Alfredo Manrique, porque los abuelos Alfredo, todos los Manrique, la jerarquía, esas personas son cantores, y a través de esos cantos te van contando, te van contando esa historia. Por eso es muy bueno ir a la pelazón, porque es consejo.

Uno ir a la pelazón porque uno escucha las canciones, de los consejos. De ahí a través de ese canto ellos te van diciendo: - mira que cómo nació. De ahí de esas jerarquías ya con parejas que es Ariana y Ngutapa, y ese él decía el abuelo. Ellos no tenían hijos por

¹²⁰ La imagen del cosmos Magütá puede verse en SANTOS, 2013, pág. 103.

que la primera mujer, esa era como la perra, nuestro útero es igual que una perra. Antiguamente los hombres peleaban por la mujer, porque el útero de nosotros era separado. Así como el de la perra, por fuera. Hasta que un día ellos se fueron, dizque se fueron de cacería Ípi y Yoí y la hermana Aikuna. Con esa se fueron. Y encontraron un árbol. En ese árbol había un nido de tatatau y entonces dijo: - ay mira ese tatatau está llorando ahí. Y Ípi miró: - sí, allá esta. Entonces Yoí empezó, porque él era un cazador fino, y entonces lo tiró, pero le dijo: - no lo pudo coger, Ípi. Y entonces, después dijo, mandó nuevamente Yoí y le dio al tatatau, y el tatatau cayó, y entonces ahí lloraron sus criitas, pero curioso dizque le dijo: - suba a ver, sí, no, no va a ser usted, más bien yo voy a subir. Y subió en ese árbol bien grandote, subió y encontró dos criitas de tatatau.

Y entonces dice ahí, Yoí subió y bajó los dos polluelos, los dos tatatau pequeños. Empezaron a arreglarlo, asarlo y a la repartición de los polluelos, estaban comiendo. De ahí viene la pelea de egoísmo, de egoísmo. Y se mezquinaron, dizque: - ah, cómo así, al otro tú le das más grande a Mowatcha, ¿cómo a ella tú sí le das la presa más grande y a mí no? Entonces ella mezquinó y lo guardó entre las piernas, la presa, aquí lo guardó. Y entonces se dio cuenta que la presa estaba y ¿qué hizo? Metió Ípi para sacarle la presa, le metió la mano y le alcanzó a halar el útero. De ahí mismo es que empezamos a desarrollarnos; vea cómo es. Dijo la paisana: - cómo el problema.

De ahí es que empiezan a uno a menstruarse por halar el útero hacia... Y de ahí al ver que la hermana empezó a sangrar, entonces él lo llevó y lo metió en ese, ¿cómo es que se llama ese pona barrigona?, ahí fue que el hermano le guardó, porque los dos, los dos hermanos se asustaron por ver si botaba sangre, entonces para que no viera la mamá y el papá, entonces ellos asustados encontraron rapidito y pum, lo metieron. Ahí le llevaban chambira para torcer, le daban, hasta que: - ¿dónde está su hermana? Y ahí fue que le contaron, eso pasó, y de ahí, pues ya. Ahora adelante yo no quiero que le vayan a mirar a ella, yo quiero yo solita, porque por eso se vuelven salados, perezosos.

De ahí es que vino el reglamento que los hombres no tienen que ver a la muchacha cuando está desarrollada. De ahí. Mira que hacia dónde va ese. A partir de eso, porque primero éramos como animalitos, andábamos y todo y nunca nos desarrollábamos, pero con esa matazón de tatatau, por mezquinar la carne del tatatau, vea. A mí me contó esta historia fue el abuelo Augusto, es mi abuelo de Santa Sofia. Papá de mi papá. Y ya después yo cuando empecé ya a estudiar, a hacer mi trabajo para yo poderme graduar de

profesionalización de maestros bilingües. Ahí fue que ya con Federico Huaines empezamos la investigación, a ver si era, a comparar las historias, si daban igual.

Claro – le dijo el abuelo de Perú - el mismo cuento lo dijo la abuela del Brasil y entonces lo unimos, ese libro lo tiene hecho Abel. Abel ha contado cierta parte, pero no como lo estamos contando ahorita. Y eso también lo comparé con las abuelas de San Martín, comparé con las abuelas de Bella Vista, de Belém de Solimões, lo que ya han fallecido porque ya no hay esos abuelos que cuentan. Entonces yo le cuento en los planteles educativos, donde ellos me pidan, yo me siento con ellos, hasta en la universidad, a los estudiantes, yo le cuento, yo no tengo porque mezquinar porque ese don me dio el abuelo y pues yo lo tengo que contar, entonces para que lo aprendan, aunque no están escritas pero como es oral, pues eso, así yo lo redacto.

Fuera de eso tampoco yo nunca le contaba a Federico lo que a mí me contaban, porque yo me acostaba en la pieza, yo nunca me acostaba con la juventud, yo me iba era - aquí va a dormir usted abuela - entonces ahí estaba, hablaban, fumando cigarrillo con el tabaco, y ellos me preguntaban: - y usted ¿cómo es que usted siendo joven usted sabe eso? - yo le digo – no, lo que pasa es que mi abuelo es Augusto. Yo le decía: - antes de morir él me contó esto, por eso te estoy preguntando abuela. Clanicamente ellos descubrieron: - usted es mi nieta, ah, te voy a contar esto, sí, así también me contó mi papá, mi finado papá nos contaba esto, y todavía mamita, eso existe, si tú te vas para esa, ¿cómo es que se llama la que queda al frente de?, Yotari, la que queda en Brasil, hay una vereda, ahí se casó una prima mía. Si tú te concentras por la noche, tú vas a escuchar gente cantando. los espíritus buenos vas a escuchar.

Lo que yo escuchaba ya me iba a complementarlo, si había más ampliaciones, yo le preguntaba sobre los clanes, de los árboles, los pájaros, todo eso entonces, mira la historia de la chambira, mira no más la historia de la chambira.

3.5.4. De esas cenizas es lo que salió la chambira.

Como en esa época ya conocían el maíz, el maíz no era de por acá y pensaba que el maíz era de por allá, de la China, de otra parte, y resulta que había una muchacha que le gustaba sembrar maíz, pero era por hectárea, no es una chagrita pequeña. Por hectárea.

Pero había un joven, había un joven, dicen que, pasaban por ahí. Como es así como este camino, mitad, y ellos tenían será su chagra en otra parte.

Ah, qué rabia, todos los días le gusta sembrar maíz, maíz, maíz, no será que no hay otra clase de fruta, otra mata para que siembre. Yo le miro que siembra maíz, maíz, ya me tiene aburrido, un día de estos yo le voy a hacer trampa. Lo que él dice ya la muchacha ya lo sabía. Entonces bueno. Supuestamente le iba a hacer una trampa. Donde que ella estaba sentada: - muchacha, ¿qué está haciendo? - pero él antes de hacer eso, él le fabricó las plumas, le hizo, por eso es que en el ritual tú miras que está el plumaje, porque es alegría. Eso le hizo, cogió a los pajaritos y empezó a hacer como un ala, le hizo todo como un collar.

Pero para él, porque él bruscamente le iba a quemar la chacra de ella para que pierda la semilla del maíz. Mira qué brutalidad, por eso es que a veces la mujer le domina a los hombres, lo que pasa es que los hombres, ellos dicen que ellos son muy inteligentes, que saben todo, mentira, la mujer es la más inteligente. Y entonces como ella ya supo y miró que dónde él colocó esa pluma ya. Entonces, habló con ella disimuló, jummm, y ¡pum!, tiró la candela, él, y la muchacha fue más astuta, iba acercando, iba acercando, cuando ¡pummm!, cogió y se puso la pluma y la elevó, al cielo para no quemarse, la muchacha, la que le ganó al hombre. Esa pluma que él hizo para él, ella le ganó. La mujer le ganó. Se salvó. Y él como no pudo volar, él quedó vea, se murió quemado, de esas cenizas de ese hombre salió la que es la chambira. Todo lo que tiene espinas: el chontaduro, el tucuma, chiguerü, ¿cómo se dice, cabeza de borugo ese, chiguerü que es como...?, ese, coquillo, todo lo que es de aquí, yachitara, todo lo que es de aquí, arupara, todo lo que tienen espinas.

De esas cenizas es lo que salió la chambira.

La historia de ese. Supuestamente el que le iba. Pues la mente de él era salvarle a muchacha, pero la muchacha fue muy astuta y cogió, anticipó y se colocó, ella se elevó. Él mismo buscó su consecuencia, por eso es que a veces uno no puede hablar así mal, a veces hablan mal de una mujer cuando dicen así: - ah, esa vieja yo me la comí, cuando en realidad no, somos nosotros que le estamos comiendo. Mira que hasta donde. Yo pues ese, esa historia que me contó, yo lo volví y lo recalqué, lo pregunté, lo hice, lo mismo salió.

Y toda la naturaleza, cada uno. Por eso, hasta la casa de uno, de los Magütá tienen un sentido. Antigüamente usted les decía a los estantillos, tú le decías cuando tú salías y ellos ya sabían, cuando llegaban la enfermedad ellos: - no, no, no, aquí mi dueño no dijo

que ustedes entren, no entren, no entren - porque ya estaban avisados, ya estaba protegido. Hoy en día usted, tú le hablas y jummm, ya claro, espiritualmente cuando usted tiene ese don de espiritualidad, usted nada pasa en tu hogar, y eso es lo que sucede. Ese don lo tienen todas las que creen, en curaciones, las que sanan, las yerbateras, las parteras, esas son, son las sabias.

3.5.5. Por eso a nosotros nos denominan hombres del agua, porque cada etnia tiene su historia.

El territorio es como un corazón. Este corazón si no tuviera territorio, ¿qué será de nosotros? Es el pulmón, el corazón, porque aquí en este territorio está el lugar de nacimiento, rituales, nacimiento, la vivencia, hay lugares sagrados. Por eso a nosotros nos denominan hombres del agua, porque cada etnia tiene su historia. Por qué nos dicen hombres del agua, hombres negro, ¿por qué?, porque nuestro dios creador Yoí nos volvió a pescar, estábamos adentro del agua y nos pescó con su vara mágica, por eso es que nos dicen hombres del agua, pero nosotros más conocidos de nuestro dios creador nos puso el nombre desde que él nos pescó como pueblo Magütá, que viene de nacimiento, Magütá eso no es de ese de flecheo, es de vida, por eso es que ellos cumplen un papel con los rituales, la armonización, los cantos, a través de esos cantos aconsejan y purifican el medio ambiente, porque todo el medio ambiente, toda la naturaleza, te equivoco, cómo se dice de equivocación, de manera de no creer, de sanción, entonces se va convirtiendo en planta, otros en ave, otro en semilla, entonces por ese motivo ellos, cada vez que uno recoge un material siempre hay que pedirle al dios, los lugares donde usted va a pisar, usted no puede dejar botando por ahí tu ropa o la serena como hoy en día se mira, porque tú atraes tu propia enfermedad.

La serena, la toalla higiénica, yo le digo serena porque lo dejan botado eso, toalla higiénica. No puede dejarla por ahí botada. Y todo lo que es aire, agua, sol, lluvia, viento, todo reúne y cumple una misión para poder ambientar. Toda la historia de todo lo que tiene que ver con la mariposa, los cantos, las bebidas, cumple un función, un función. Es de agradecimiento. Ejemplo cuando tú estás sembrando, por eso yo decía que mi meta es terminar antes que ya se forma como está la luna llena pues yo tengo que sembrar toda la fruta, la piña, la yuca, para que me salga bien la cosecha. Apenas que se oculte, tengo la tranquilidad, tengo que deshierbar, hacer otra actividad. Mira cómo uno es el trabajo. Por

eso uno a veces la gente le dice: - ah, se están matando los esclavos, - no, hay que cumplir, trabajar con el calendario ecológico. Para que esta naturaleza en las frutas, de uno van con

Figura 51. Caminando con la abuela



Fuente: *nachire* del canasto, 2021.

buen energía, buena sustancia, sale buen..., poderosa la yuca, mejor dicho, todo, plátano, la piña, no se daña, entonces por ese motivo uno tiene que trabajar con el calendario ecológico.

Para mí, siempre a mí me han dicho: - pero cómo es posible que usted trabaje, tú hablas del calendario ecológico, ¿qué tú entiendes de calendario ecológico? Yo de calendario ecológico este de la luna. Con eso yo me dirijo. Porque cuando ya está la luna llena es de sembrío, tengo que sembrar. Todo lo que es piña, todos los frutales, y ya que pasa me dedico a deshierbar, porque ya viene la lluvia, ya humedece, a veces si tú no siembras en la luna llena, cuando hay mucho sol, y si tú siembras en época de lluvia los palos de la yuca se pudren y no nacen. En cambio, cuando les da la luna, el sol caliente, nace y ya cuando ya

empieza a llover ayuda a fortalecer los árboles, la semilla, más reciben el agua y de desarrollan más. Eso quiere decir el calendario ecológico. Tampoco no puedo estar fritando cuando estoy sembrando el maíz, tengo que ayudar, por qué cree que me voy sin comer. Porque no puedo yo, si estoy sembrando el maíz yo no puedo estar comiendo pescado frito porque tengo que dietar, cuido, no puedo hacer mazamorra porque estoy sembrando mi plátano. Porque si hago mazamorra, lógico que viene los gusanitos a dañarme mi plátano.

3.6. La canción de Maiküruru. *ñjá ta wiyaegü*, vamos a cantar, porque el canasto nunca cierra, siempre se sigue tejiendo.

Figura 52. Maikü es una mica.



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Sonora 17. Canción de Maikururu



Coro:

Maikururu, Maikururu
La canción de Maikururu (bis)

I

¿Qué mas contamos de Maikururu?
Maiku es una niña, que le gustan las galleticas
Y come de todos los sabores
Desde por la mañanita

II

Ella sube árboles
De asái bien, bien grandes
Y cuando está arriba
Voltea y dice: - soy una mica

III

¿Qué más diría la canción de Maikururu?
Maikü va al monte
Y le gusta explorar
Ir buscando plantas
De arriba y sin parar

IV

Maiku se expande por la cama
Como si fuera una rana
Y abre bien las patitas
Y no deja dormir ni a su abuelita

V

Vamos a la quebrada
Y nadamos como perros
Jugamos con la arcilla

A hacer canastos y mascarillas

VI

¿Qué más contamos de Maiku, de esta niña tan especial?
Ella no canta la canción de la vaca loca
Porque canta la canción de la cucha

Maikururu, Maikururu
Orawe ta taya
Maikururu, Maikururu

*Maiku tũũ na ngonagũ*¹²¹

VII

¿Y qué más decimos de Maiku, Brittany,
en esta noche tan especial?
Con ella voy a la biblioteca y jugamos de aquí para allá.

VII

¿Maikururu? ¿Quién es Maikururu?
Maikururu, ¿qué dice Maikururu?
Que ella va al monte, que sube árboles, que come galletas de todos los sabores, que no
deja dormir porque se desparrama en la cama.
Maikururu come pan
Y ya sabe cocinar
Hace remedios de hierbitas
Para curar nuestras gripitas

IX

Maiku ¿qué más hace?, podemos preguntar
Ella teje cestos
Con la abuela por acá
Conoce la chambira y la saca bien finita

X

¿Qué más yo puedo hoy decir?
De esta mi amiguita, que se llama Dulce María
Maiku es una niña de esas singulares
Muy, muy salvaje
Que come pepas y conoce el aguaje

XI

Qué más podemos decir de Maiku que danza, brinca, sube, come macambo y le gusta
también correr como un perro libre, dentro del monte, subirse en los árboles, comer
guamillos, porque para eso es muy buena, para ver y comer guamillos. Uno tras otro, va
dejando el rastro y de reojo va mirando.

XII

Juega bajo la lluvia y se cae en los huecos
Le encanta salir brincando como rana de su agujero.

Y se acabó la canción de Maikururu.
¡Y así le cuento al mundo quién eres tú!

XIII

Ella vive en el monte y es amiga de los duendes
Ya conoce de plantas y mete mano en las ramas
Ella sabe de ortiga, de caimo y de huitón
Y me dejó ser su amiga para cargarla como mico.

¹²¹ Esta ronda se presenta en el anexo 1.

XIV

Maiku ya baja huitos
del árbol de su abuela
Cuerda en su cintura
y se sube por la escalera.

Esta canción nació una noche mientras rallábamos huitos con Maikü en compañía de su abuela. Por esos días Maikü me invitaba a acostarme con ella en la hamaca mientras nos cubríamos con su cobija peluda que eventualmente le jalaba sin querer cuando dormíamos en su cama. Compartir esas experiencias de confianza me inspiró para componerle esta canción que quedaría como una memoria sonora de los brotes de nuestra amistad, que fue echando raíces gracias a los caminos que recorrimos durante nueve meses escuchando atentamente las narrativas vivas de su abuela.

La jugamos, bailamos y reímos como micas en compañía de Britany, una niña de dos años hija de una sobrina de Sandra a quien ésta trataba como su hija. Britany disfrutaba de escuchar y jugar con su abuela aprendiendo poco a poco sus primeras palabras en lengua Magütá. Las canciones habían sido desde el inicio la conexión con los *buegü*, y seguirían siendo el hilo para pensar cómo leían los hilos del espíritu de la selva.

Por esos mismos días Maikü y Britany empezaron a pedirme que les leyera un relato que venían escuchando desde las últimas semanas en la voz de su tía Soluna, la hija menor de la profesora Sandra quien había trabajado en la transcripción de las conversaciones del profesor Sergio Ramos desde noviembre de 2022 cuando le pedí que me ayudara con este delicado y fundamental paso de la investigación que posteriormente yo revisaría. Durante las semanas en que estuvo en este trabajo, Sandra me contó que la escuchaba reírse y que incluso le había empezado a preguntar sobre historias que no conocía, palabras y relatos que recordaba de su infancia pero que había olvidado y que ya no eran de su interés.

De esta forma las narraciones de los Magütá volvieron a rondar por la casa y regresaron a un libro que había acompañado a Sandra desde sus inicios como profesora y como agente educativa en los encuentros de recopilación con Hugo Camacho, Federico José Huaines y el profesor Sergio. Se trata de *Los abuelos de Moruapü* y específicamente de la narración *La muerte de Batü*. Este ser, Batü, en la historia y pensamiento Magütá, es un “animal mítico que le enseñó a los tikuna el uso de la flauta del *bámá*” (CAMACHO, H.; HUAINES, F.; RAMOS, S., 2000, pág. 100); *Bámá*, que ha sido mencionado de forma

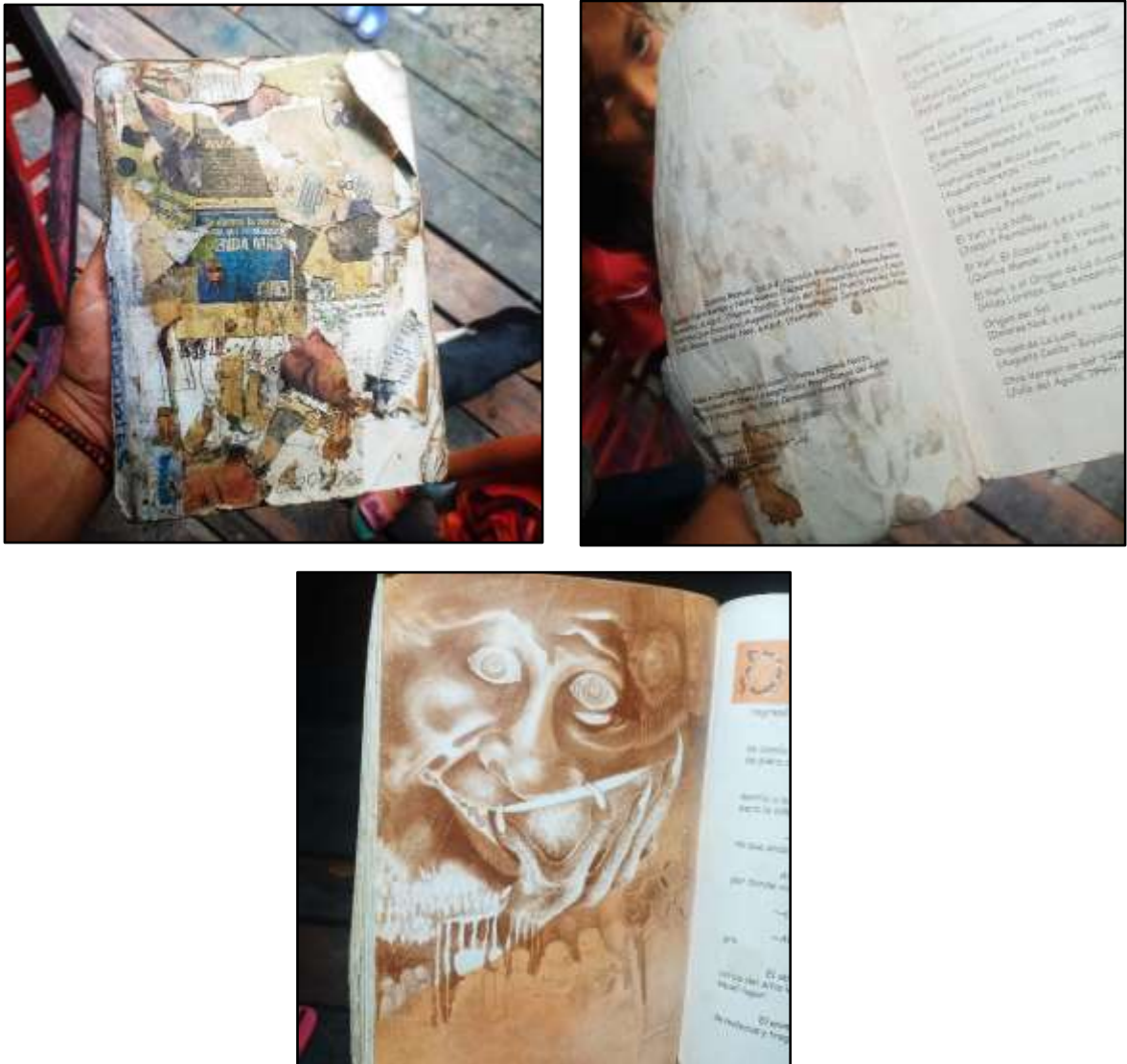
reiterativa a lo largo de este canasto, “es una “flauta ritual que usaban antiguamente las familias Tikuna del clan grulla para realizar la ceremonia de Pelazón” (Ibidem).

Estas dos definiciones de Batu y de *Bámá*, me ayudan a llegar a la primera conclusión de caminar este canasto de las narrativas orales Magütá. A lo largo de la escucha y de la lectura de las narrativas, es recurrente que aparezcan personajes centrales que van vinculando a otros tantos, como suele ocurrir también en las narraciones occidentales. Sin embargo, entre los Magütá, los personajes “secundarios” que aparecen muchas veces en la narrativa central, son determinantes para conocer el contexto general de una narrativa, pero estos personajes no son presentados por las narradoras y en los libros muchas veces quedan sin explicación. Esto implica realmente hacer de la curiosidad un principio lento de búsqueda para empezar a revelar el entramado narrativo de este pueblo que muchas veces (casi siempre) no se encuentra en los libros, y que las narradoras no tocan ni cuentan porque es necesario pedir permiso a los *naë* de esos seres para que se puedan contar.

A lo largo del trabajo de campo intenté ir tejiendo una constelación narrativa de los libros que encontraba y de las narraciones que me contaban y que se iban conectando con otros personajes, libros, acervos, textos, canciones, vídeos y conversaciones, con el objetivo de ir armando un canasto que permitiera desarrollar una propuesta pedagógica con maestras y maestros que comparten con los buegü Magütá. Esta constelación me ayudó a ir revelando que la vitalidad del *òré* y de las *nachigàs* todavía palpita dentro de algunas familias Magütá, como la de Sandra, pero que se hacen necesarias alianzas de vida en el territorio para volver a coger los *tú* que ya han sido caminados y seguirlos tejiendo.

Uno de estos *tú* latentes son los acervos escritos de las oralidades Magütá que se reflejan en el libro que tenía Maikü en sus manos, y que había acompañado a su abuela en la siembra de la palabra de su pueblo. El trabajo pedagógico realizado por este grupo de profesores, agentes educativos, investigadores, abuelas y abuelos en los años noventa, que se mantiene encendido en la memoria *püyā* (capillejo) del profesor Sergio, está costurado en la vida de todas las participantes de este canasto y permite develar cómo la relación entre oralidad y escritura es un puente dinámico de ida y vuelta, en el cual el cuerpo, el territorio y la experiencia son las tres urdimbres centrales para poder pensar en una formación de lecturas entre este pueblo.

Figura 53. Los abuelos de Moruapu y las semillas de sus pasos



Fuente: *nachire* del canasto, 2022.

Cuando leímos esta narración, Maikü me propuso que cada una leyera una página, porque “ella ya sabía leer casi de corrido”. El compartir libros había sido una actividad simultánea a caminar juntas por el territorio, lo que creó un diálogo entre dos formas de lectura que se correspondían desde la experiencia compartida. Una de estas lecturas, y para mí la más reveladora para el objetivo que este canasto se ha propuesto, fue el día en que Maikü me invitó a conocer su casa en el monte y que me permito narrar a continuación.

Maikü me llevó esta tarde a conocer su casa en el monte. Me dijo que no abriera los ojos. En un acto de profunda entrega dejé que me guiara por ese camino que ella ya conocía de ida y vuelta, porque pasaba mucho tiempo allá. Aun así, caminaba despacio, tenía miedo de caerme, sin embargo confiaba en su mano. Ese acto de pura entrega nunca está libre de los posibles miedos que muchas veces proyectamos sobre un lugar que no conocemos, sobre todo si ese lugar es el monte: espinos, raíces puntudas, culebras, las hormigas que si una se descuida en un segundo empiezan a surcar pierna arriba hasta invadir cada resquicio de piel; en conclusión, miedos, puros miedos sembrados.

Cuando nos detuvimos ante un matorral que anunciaba una entrada, Maikü sacó una llave que colgaba de una lana roja que había estado guardada en un estuche de gafas. Abrió la puerta que era un cerrojo de hoja, entró, se vislumbraba un pequeño claro debajo de un techo de enredaderas con hojas en forma de corazón. Me agaché para poder entrar. Me dijo que esa era la entrada a su casa. Luego me siguió guiando, pasamos por otro pasadizo bajo que estaba rodeado con algunos espinos, ella con su ligereza me esperaba al otro lado.

El tamaño de mi cuerpo atrofiado por la torpeza de quien se mantiene muchas horas amoldado en una silla frente a la monotonía fría de un computador no sabía muy bien por donde entrar ni mucho menos cómo moverme en esa espesura viva del monte. En el intento, me rasguñé con espinos que marcaron delgados hilos de sangre. Maikü me llevó después a conocer la sala, un espacio más amplio donde había lugar para sentarse. Luego me dijo que estaba el solar y que ahí estaban sus flores que colgaban coloridas de una enredadera; entre ellas estaba la flor de maracuyá¹²² que me había regalado en navidad una madrugada del veinticinco de diciembre cuando llegó hasta la orilla de la cama y me despertó con su olor. Sandra me había dicho que Maikü siempre iba hasta donde crecían esas plantas, las observaba, venía y traía noticias de dónde estaban, decía que allá vivían sus amigos los duendes.

Seguimos caminando y pasamos por otro túnel bajo, me llevó a conocer el primer baño, me dijo que allí ella hacía popó y chichí y que también yo podía hacerlo si quería. En cada lugar que entraba había una puerta que se iba abriendo cuando la llave entraba en una chapa de hoja. Las chapas variaban de forma y de tamaño. Me fue presentando luego

¹²² *Passiflora edulis*.

el segundo solar donde ella tenía su chagra y donde cultivaba yucas; allí además tenía árboles de caimo, uvas de los pajaritos y uvas caimaronas, sus frutas favoritas.

Me dijo que a su casa venían los pajaritos y que le pedían trabajo – ¿en qué trabajan los pajaritos Maikü? – *ellos vienen a sacar los gusanos que se comen la yuca, porque si no se daña. Así ellos trabajan.*

Luego llegamos a la biblioteca, ¡la biblioteca! Mi asombro fue inmenso: - wow Maikü, qué linda biblioteca, ¿qué hay en esta biblioteca? – *aquí hay palitos, son historias sobre los Ticunas, los Magütás, los cocamas, sobre las plantas, sobre el huito, hay cuentos* – y agregó – *pero casi nadie viene aquí* - ¿por qué Maikü? – *no sé, pero aquí hay todas esas historias* – ¿y qué plantas curan Maikü? – *muchas.*

Pasamos por otro cielo bajo rodeado de más hojas con formas de corazón. Me dijo que allí era el segundo baño y la ducha: - *aquí hay una llave que sale agua de caimo, hay una llave de granadilla, hay otra llave de copuazú, ¿qué más llaves quieres, Mayra?* – pensé, si pudiera tener una ducha de la que saliera cualquier esencia o fruta, ¿cuál sería? – guama – le respondí - *mmm, ya hay de guama, otra* – huito – complementé - *sí, hay también llave de huito.*

Nos quedamos contemplando el cielo, no pude evitar preguntarle por qué su casa tenía puertas y por qué siempre las cerraba: - *es que entran a robar* - ¿quiénes roban, Maikü? – *no sé, pero roban* – y entonces cuando los pajaritos quieren entrar ¿cómo hacen si está con llave? – *ellos tienen otra llave que yo les di, así entran. Bueno, vamos a devolvernos.*

Regresamos por el mismo camino. Mientras tanto iba cerrando puerta tras puerta con pequeñas enredaderas de hojas, cerraba en la misma hoja donde había abierto - ¿dónde encontraste esa llave? – *me la dejaron.* Una vez salimos nos despedimos de la casa y Maikü me dijo que podía venir cuando quisiera. Luego, cuando llegamos a casa de su abuela, fue y me trajo una pequeña ramita de ortiga y me dijo: - *mira Mayra, esa es la llave para que puedas entrar cuando quieras.*

Esa noche, mientras la pintura de huito que habíamos rallado y exprimido en la tarde se secaba en nuestros cuerpos, le conté a Sandra sobre la invitación que me había hecho su nieta para conocer su casa en el monte. Después de escucharme con atención, Sandra

empezó a hilar una conversación que nos llevaría a reflexionar sobre las conclusiones del canasto recorrido.

Maikü siente un lugar desde su tejer de vida. Pero ¿por qué lo siente?, porque está con esos hilos el día a día. Los hilos de su tejido está en su abuela. En ese pequeño vientre celular vivo donde ella ha nacido, donde se ha sentido a esa niña para estar bien, y cómo la niña va tejiendo también desde esos hilos y lo va mostrando en la práctica. Porque no lo escribe sino lo vive, lo siente, lo transforma según su alrededor mismo con sus mismos seres. Imagínese, dizque biblioteca en su bosque, y no son gente que van, sino animales, los animales trabajan, trabajan para estar bien en ese bosquecito.

Mayra: para sacar los gusanos y que no se dañe la yuca, ella tiene su chagra.

Cuando está lleno de granadilla ella se la pasa ahí debajo cosechando y viene con la cosecha de granadillas. Porque hay caimos también, alrededor está llena de caimos y granadillas es el techo y por debajo es greda pero con nidos de arrieras. Y eso es un lugar que ella lo vive desde niña, desde bebé. Porque Maikü creció aquí, aquí fueron sus primeros pasos, aquí fue su primer lugar donde comenzó a correr, una niña que andaba desnuda, llovía y se tiraba no tenía miedo, iba de nalga así ¡fff!, le cogía las canoitas de los asaí y ese era su bote, su canoa, su piscina, dice ella. Niñita que le gustaba oler las hojas, todo, o sea, era impresionante.

Cuando ya me di cuenta es que ya subía árboles, ya cogía machete, la mamá: - ay qué peligro - déjala, si se cortó sabe que hay que tener más cuidado. Y Maikü vivió toda mi situación, Maikü es el ser que te puede decir que tan mal tratada ha sido su abuela. Y yo le digo: - el mejor hotel del mundo es la selva hija, hay de todo, solo es saber sentir la selva y respetarla y no abusar de ella, porque si tu abusas te castiga, porque ahí yo le digo, el curupira no es mala ni nada de eso, ella se pone brava sí, porque cuando uno piensa mal y le hace daño muchas veces.

Por eso digo cuando los hilos, el niño va sintiendo también y va tejiendo ese mismo tejido pero con su propio sentir, porque ella no está hablando de destrucción, sino que también los animales trabajan, y si se mete un gusano pues que los mismos pájaros se los coman. Entonces ahí es que uno dice: - cómo también así no se hable en la lengua pura, pero se habla en ese sentir puro que hace que el niño a través de lo que siente en los hilos, esos hilos le hacen ver como en lectura. Es como si esos hilos que van en lengua pura tejen su cuerpo y hacen que ella lea en lo que hoy vivimos. Y si se hace sentir eso a esos arbolitos

dentro de su territorio con todo lo que pueda estar, pues ese niño va tejiendo para el bienestar de vida de ella.

Porque mira que ella no mete humanos en su rol, animales. Mira cómo va la pureza de ella en ese tejer. En el mundo de ella no hay humanos. Por eso es que hay que cerrar con eso. Porque es el niño que siente cómo debe ser, no el adulto. El niño cierra esa inocencia de todo esto. De todo este tejido que hemos hecho. Ahí es donde uno dice, son ellos los que deben hablar al final, porque la narrativa eso es lo que busca, lo que busca es sentir para la lectura del niño, pero ¿qué narrativas están recibiendo esos niños?, solo hilos de problemas, enredos, todo está enredado, porque eso es lo que el adulto les da a ellos.

Ahí mismo uno dice: - todo lo que hemos hecho, el mismo día a día nos va dando esa claridad. Por eso dice: - cuando el huito busca es, ella misma te da la respuesta que uno a veces quiere, siente. Y cuando uno lo conjura de esa manera pues ella misma te da. Muchas veces uno por saltar por encima del niño, porque uno es el más grande. Hay que aprender. Los niños están por encima de nosotros. Porque no sabemos escucharlos, no los sentimos.

Por eso digo, todo lo que se vaya a tejer, desde esa narrativa de niños, de las experiencias, los cantos, todo ya está. Pero es que tú no estás investigando Magütá de tiempos atrás, son Magütás que están en este hilo, son niños que a pesar de tener sus cantos están viviendo este mundo que el día a día el grande les da. Pero cuando son niños que tienen esos hilos bien tejidos y bien entregados con dieta, cuando esos hilos se entregan de esa manera, bien dietados, son niños que van a llevar esos cánticos, esos cuentos, esas narrativas vivas de esos soplos de vida. Que ellos son niños que van a ir a dar un salto adelante. Porque ya todo el hilo está leído en su ser, en su mañ, en su pora, en su mundo en general. Va a ser un ser que va a ir tejiendo según su sentir de esos hilos en su cuerpo.

Y solo hay que enseñar a dietar. Porque el animal es lo que come. Si no sabe comer, ese niño qué es, come hilo, todos esos hilos que hay que tejer con sus manos, con sus pies, pues se va a enredar y no va a poder comer bien, porque se puede caer, puede coger hilo que no es, hilos que sobran, pero si él los tiene vivos, pues él va a seguir tejiendo ese hilo, va a ir cantando en su cuerpo, y así como cantando va dando en la práctica. Y tú sabes que los canticos más vivos del vientre materno terrenal es el silencio. En silencio, en ti. Porque esos canticos no están lejos de ti. Ese es un cántico. La lluvia es otro cántico, cómo

la lluvia y con este ser, que timbra por ahí, por allá otro, son los que llaman a este líquido a no pecado [el huitó], y ese es un cántico que se le mete al niño en la escucha.

Porque los canticos que se hablan de aquí para acá en lengua vienen de todos esos seres. Pero muchas veces lo que sale de aquí para allá son cánticos que solo asustan al niño, de una vez ese miedo a enfrentar su propio tejido. Porque es un tejido también que los padres a través de esos hilos le han dado, entonces va caminando de esa manera, pero cuando uno a los niños les da esos hilos con los canticos de vida real, son canticos que nadie les puede engañar, porque no hacen mal, un sapo no asusta, si te ponen ese miedo te va a asustar.

Entonces, ¿qué lectura de vida va a hacer ese niño si la narrativa que sale es con miedo de los árboles que son con derecho de crianza? Les digo a los niños: escuchen. Ya en estos momentos hay que hacerse un mundo muy de los Magütás en su territorio, que se unan de verdad para poder hablar la lengua materna, propia. Pero que tienen que sentirse. Y como eso uno lo ve allá, lejano, lo veo así, súper lejano, por eso hay que ir haciendo ese tejido de sentir vivo con lo que hoy está en el día del caminar de los niños que es wiyae.¹²³

Por ejemplo, a Maikü, wiyae le daba en silencio mientras estaba en el vientre de la mamá, mientras yo le tocaba, pero eso son tejidos, por eso dice, hay tejidos que no se ven y que son los que más fuerza tejen, la lectura que quieren vivir, porque, ¿cuál es el wuiyaegü de ahorita? O todo el territorio, miremos en general donde se ha caminado: borrachera, pelea, traición. ¿Eso es lo que van a cantar?, ¿eso es lo que vas a decir que...? Si en casa ya no se está cantando. Para qué vamos a engañar, para qué me engaño yo. Es mejor esos soplos en silencio. Y solo el niño da la lectura. Y el huitó presente.

No sabemos escuchar nuestro inocente de cada quien. Que sean ellos los que comiencen a apropiarse de su territorio, de su vientre, que sean ellos que digan qué quieren narrar, qué hilos quieren soplar, desde ese sentir de cada uno de ellos. Porque lo que está allá guardado, son ellos los que deben comenzar a sentir, y son ellos los que deben comenzar a contarle a sus padres. Porque cuando se llega a sentir de esta forma como lo estoy sintiendo, este ser, siento que es el paso que hay que dar.

Por eso digo, no es escribir teorías, porque esas teorías vienen del pasado. De una lectura viva. La lectura viva hay que dárselos desde este tiempo. Porque son los nuevos

¹²³ Cantos.

pescados, van a ser ellos los que van a pescar con ese afrecho nuevamente. A devolver a los padres otra vez a ese lago. Para que salgamos purificados y poderlos acompañar. Porque si no, no hablemos de los niños. Y no estudiemos a los niños, no estudiemos narrativas que no... si no es escribir lo que se está viviendo. Que todo vaya tejido con los niños.

Los hijos son los que leen porque nosotros de padres no estamos leyendo a nañekü naë. Entonces, mientras como niños hacemos esa lectura, pues damos un salto. Queremos darle otro espíritu a nañekü naë sembrando esa semilla, otra fuerza joven, niño, pureza; y que sea la generación que lleve a su ritmo, a su sentir. Por eso yo siempre decía: - los hijos también deben aprender a cortar ese cordón, esos hilos que no sirven para ellos, y buscar uno que los vuelva a pescar para que vuelvan a caminar. Ya haciendo ese sentir uno ya va haciendo sentir más fuerte esos soplos a ciertos seres que van encontrando esos hilos para ponerle su profesión, y es desde allí que ya comienza a nacer los nuevos yuyus¹²⁴, nuevos cantores.

Pero con esa vitalidad de vida. Que hay que sacar esa hierba podrida que hace podrir al vientre materno que es la desigualdad, en todo. Usted lo que vino a querer saber es sobre la primera infancia, ese es el hilo conductor del árbol de vida de los pueblos Magütá son los soplos. Entonces todo viene es con los niños, si no están esos hilos en esa claridad pues qué soplos se le va a dar a esa primera generación de primera infancia. por eso hablo de todo eso podrido, esa es la educación que se le da.

Son los niños los que nos darán la lectura de decir: - ¿de qué forma recibieron esos hilos? Y ahí sí uno dice: - abramos el canasto cuando se ven ya esas acciones sembradas, porque tienen que ser puros duendecitos pintados de huitó, bailando, ritualizando. Armonizando ese vientre. Armonizando esa semilla. O si es un arbolito, pues ese arbolito, y que sea del cuidado de todos. Esa es la lección.

Cuando Sandra terminó de hablar la esencia de huitó ya había secado en nuestros cuerpos. Sabíamos que el hilo con el que habíamos tejido este canasto había ajustado la puntada que comenzamos a caminar meses atrás. Pero también sabía, y este “sabía” es singular, porque como me había dicho Sandra desde nuestro primer encuentro, el canasto

¹²⁴ Yuukügü, los chamanes.

nunca cierra, siempre se sigue tejiendo. Los bejucos debían quedar largos para que otros pájaros pudieran llegar y seguir tejiendo sobre las huellas recorridas.

Las *nachigàs* que nos guiaron hasta aquí abren trochas para ser leídas, caminadas, contadas, soñadas y sembradas en ida y vuelta. Este canasto es una narrativa única, como únicas son las narrativas que cada mamá sopla a su *bue* desde antes de ser gestado, siempre y cuando exista y se escuche el *naane* y a *nañekü naë* en donde esas voces pueden germinar y abonar los hilos que tejerán los pasos caminados durante la vida de estos *buegü*.

Este canasto parido con *nachiregü* (semillas) irá cobrando sentido cuando la lectora o lector que llegó hasta aquí, vaya sintiendo cómo estas voces se enraízan y brotan en sus preguntas y búsquedas impulsadas por una fuerza ancestral que está sedimentada en nuestros orígenes como especie humana, buscando así despertar el *òré* para una lectura de los hilos de las plantas, una escucha urgente y una acción concreta y práctica en el presente para sostener un cielo que amenaza cada segundo que pasa con caer sobre nosotros. Solo nos deseo que podamos parar y escuchar.

Leyendo los hilos de *nañekü naë*: consideraciones finales

“Para los niños [tikuna] puede ser importante encontrar un libro que apoye el aprendizaje de la lectura en la lengua propia”.

Ahué; Montes; Quiroga, 2020, pág. 5.

Iniciamos el recorrido por este canasto con una pregunta que movilizó el encuentro con los acervos y referentes de la narración orientadas a las infancias del pueblo Magütá: ¿cómo las narrativas orales forman lecturas en la primera infancia? Este objetivo fue revelando a lo largo de los capítulos una mirada que se centró por comprender inicialmente los contextos en los cuales las narrativas emergen, así como las genealogías e hitos biográficos que marcaron la trayectoria de vida de las participantes y cómo estos hitos les llevaron a la experiencia de ser educadores y narradores de estos acervos vivos de su pueblo.

En este contexto cabe situar las consideraciones finales observando en la práctica cómo se pueden desarrollar concretamente espacios y encuentros de mediación lectora que prioricen los acervos de la oralidad y sobre todos los conocimientos territoriales que las

habitantes de las comunidades y resguardos ejercen en su cotidiano. Esto propone una reflexión que viene siendo analizada por el movimiento de la literatura indígena brasilera que surgió a partir de la década de 1990 (DORRICO et al., 2018), en la cual la transición de la oralidad para la escritura, que empieza a ser registrada en el papel y en los medios digitales, encuentra puentes y canales para que las narrativas de los pueblos ancestralmente orales mantengan sus memorias a través de diversas intertextualidades y registros. Como destaca Niemeyer Cesarino (2013), estas publicaciones hacen parte de un proceso en el cual la escritura es resignificada por los pueblos originarios como una tentativa de ofrecer alternativas de enseñanza fuera de la lógica hegemónica de la lengua portuguesa (pág. 10).

Cuestionar cómo promover lectura en comunidades y territorios de pueblos originarios a partir de sus acervos orales, así como de la literatura indígena, implica en una primera instancia pensar en “los fundamentos de la metodología (las bases filosóficas, pedagógicas, literarias), [los cuales son] el primer paso para apropiarse de los procedimientos y/o poder modificarlos según el contexto” (AYORA, 2012, pág. 142). En este sentido la construcción de los talleres de promoción y mediación lectora, la elección del tema, así como el desarrollo metodológico, desde la experiencia recorrida en el trabajo de campo, parte de dos fuentes.

La primera de la observación, escucha y conversación con las crianças en sus espacios de socialización cotidianos: la quebrada, la chagra, la cancha, en sus casas mientras hacen sus tareas escolares o se hamacan al lado de sus abuelas. Desde mi experiencia esta observación también tuvo lugar cuando las crianças visitaban mi cuarto para ayudarme a trastear o para leer los libros que siempre tenía apilados a mi alrededor, así como para jugar con los instrumentos musicales con los cuales realizaba los talleres en la escuela. Acompañar los lugares en los cuales las crianças jugaban, afirmando una vez más que es el juego el lenguaje vital de la infancia, me permitió conocer para ellas cuáles son las historias y seres que habitan en esos lugares y cómo se relacionan con ellos.

Entre sus temas recurrentes de conversación estaban presentes las madres que habitan en todo lo que está vivo, por ejemplo, en los árboles, en la quebrada, en el bosque. También es recurrente su conversación sobre la curupira, la madre del monte, la llorona, el cuco, personajes que les son contados por sus familias y a los cuales muchos de ellos tienen miedo.

Otra de las fuentes para la elección de los temas e hilo conductor de los talleres fue la conversación permanente con los maestros que trabajan con primera infancia y con los líderes que desarrollaron programas pedagógicos con los niños y niñas a lo largo de la historia del resguardo. Como manifiesta la profesora Sandra:

“Por eso siempre he dicho: - cuando uno llega a territorio uno plantea todo su programa con los locales de ahí porque son los que están viviendo ahí, conocen su territorio, conocen cuáles son sus narrativas puras para mantener ese territorio, y cómo se está contando, ¿no? ¿Cómo y dónde? Si es que se está haciendo. Solo se mueven cuando hay un proyecto, de resto no se reúnen para hacer actividades. Solo hay actividades cuando hay un taller ajeno con presupuesto, de la gobernación, del bienestar, o un investigador que va y pone ahí. De resto pasa vacío, solo, ni siquiera una abuelita hay adentro. Por eso yo digo: - ¿qué narrativa se está manejando dentro del territorio? ¿O qué pasó con esas narrativas, quien las tenía, quién las vivía, qué abuelito, abuelita, qué joven?

Debe ser el compromiso de los maestros con ellos mismos, con su territorio y sus niños. Si uno va a comenzar a plantear nuevo pensamiento pues toca de esa manera, y todos ahí conjuntamente son los investigadores, en ese momento, de usted hasta ellas. Si usted comparte su trabajo se construye colectivamente. No es usted imponer: este es el taller que vamos a hacer. Sino cómo desde ese otro saber te puede retroalimentar. Ahí tu ya vas con más propiedad. Porque ahí tú vas a observar cómo ellas trabajan. Así deben ser los trabajos para que las cosas tengan alma, vida, para que la misma gente se interese. La educación debe ser así: dar pequeñas semillas y que el niño comience a explorar esas semillas. Que tu como adulto no le des tu pensamiento como un cree, sino uno da aires pequeños. (Conversación personal, 17 de octubre de 2022).

A partir de esta conversación se hace imperante preguntar primero al territorio cuáles son sus narrativas, sus memorias, cuáles son sus prácticas pedagógicas implícitas en los diversos conceptos de lectura que van más allá de los conceptos occidentales apuntando de esta forma a la conversación y la escucha como principio orientador de cualquier práctica entre pueblos originarios. Leer los hilos de *nañekü naë* y preguntar cómo los *buegü* van desarrollando capacidades de revelar este entramado de sentidos sobre su contexto, implica pensar prácticas situadas en las que la voz e intereses de los *buegü* sean las que orienten las motivaciones de los talleres a partir de sus búsquedas y curiosidades.

Esto permitirá proponer por ejemplo lecturas de libros que dialoguen con esas realidades primeras que se han vivenciado y que pueden encontrar en la letra impresa posibilidades para ampliar la conversación y la palabra propia de cada criança, dado que a la final el corazón de las prácticas de mediación y promoción lectora va en busca de lo que Paulo Freire llamó “la palabra verdadera” (1987, pág. 14.), una palabra que emerge de la conversación y que puede ser dicha por cada persona en la alquimia de lo colectivo nutriéndose de las reflexiones conjuntas sobre un tema explorado desde diversos acervos (PEREIRA, 2021, pág. 56).

Con esto en mente el desafío de quienes acompañamos a los *buegü* de pueblos originarios en procesos de formación de lectura, alfabetización, literacidades, comienza por una apertura a la lectura del contexto, a los acervos vivos de la oralidad y a la pregunta por las mediaciones propias que han surgido en cada territorio. Solo a partir de esta escucha pueden proponerse procesos de investigación participativa donde los temas y textos sea elegidos colectivamente para apuntar a una formación de lecturas que responda a las realidades situadas y a experiencias que no se basen solo en libros físicos, sino al tejido de puentes que reconozcas las diversas textualidades y saberes propios de cada persona enriqueciendo en este camino las lecturas vivas que cada paisaje ofrece y que pueden ser presentadas por los *buegü* a partir de sus experiencias de formación y constitución del cuerpo y la persona.

Referencias bibliográficas

AA.VV. Descolonizar la enfermedad. [s.l.]: el descubrimiento de Europa (EDDE), 2021.

AA.VV. Mapeando el cuerpo territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017.

ACOSTA, L; ZORIA, J. Conocimientos tradicionales Ticuna en la agricultura de chagra y los mecanismos innovadores para su protección. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 7, n. 2, p. 417-433, maio-ago. 2012.

AHUÉ, F., AHUÉ, B., ANGARITA, V, *et al.* MONTES, M.E., (coord.). Libro guía del maestro. Materiales de lengua y cultura ticuna. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección Textos, 2002.

AHUÉ, F; MONTES, M.E.; QUIROGA, P. Narraciones indígenas del río grande. Bogotá: Educativa, 2020.

ALMENDRA Q., V. Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones. Revista Educación y Pedagogía, vol. 24, núm. 62, enero-abril, 2012.

AYORA VÁZQUEZ, G. E. Educación intercultural y decolonialidad: De la promoción de la lectura a un enfoque de literacidad para la niñez indígena purhépecha (tesis de maestría). Xalapa, México: iie-uv, 2012.

BAJOUR, C. Ouvir nas entrelinhas. O valor da escuta nas práticas de leitura. São Paulo: Editora Palo de Gato, 2012.

BARRETO, J. P. L. Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, 2021.

BELLO-RAMÍREZ, A. Una pedagogía visceral: experiencias de cuidado y trabajo emocional de profesoras en la periferia carioca. Revista Educación y Ciudad, No. 39, pp. 49-62., 2020.

BELLO-RAMÍREZ, A.; PEREIRA-VIANNA, C. Profesoras en medio de la violencia armada: una pedagogía visceral desde las favelas de Rio de Janeiro. Revista CS, n. 33, p. 11 - 40, 30 abr. 2021.

BORDIN, V. Contando histórias, revelando tradições: encontros com os indígenas no Amazonas. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas - Escola de Comunicações e Artes / Universidade de São Paulo, 2020.

BROMHAM, L., DINNAGE, R., SKIRGÅRD, H., RITCHIE, A., CARDILLO, M., MEAKINS, F., GREENHILL, S., HUA, X. Global predictors of language endangerment and the future of linguistic diversity. *Nature Ecology & Evolution*. Vol. 6; 2022.

BRUM, E. Banzeiro òkòtó: Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo. São Paulo: Companhia das letras, 2021.

BUSS-SIMÃO, M. Pesquisa etnográfica com crianças pequenas: reflexões sobre o papel do pesquisador. *Rev. Diálogo Educ.*, Curitiba, v. 14, n. 41, p. 37-59, jan./abr, 2014.

CABREJO, E. Lengua oral: destino individual y social de las niñas y los niños. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.

CALDAS, A, L. Transcrição em História Oral. *Revista do Núcleo de Estudos Em História Oral - USP*. São Paulo: v.01, n.01, p.71 – 80, 1999.

CALVEIRO, P. Los usos políticos de la memoria. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101020020124/12PIICcinco.pdf>.

CAMACHO, H. Màngutá. La gente pescada por Yoí. Bogotá: Colcultura, 1995.

CAMACHO, H.; HUAINES, F.; RAMOS, S. Historia de los abuelos de Moruaꝑꝰ. Bogotá: Imprenta nacional de Colombia, 2000. Disponible en: <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/1335/>

_____. Origen de la pelazón. Leticia: Instituto colombiano de bienestar Familiar, 2002.

_____. Historia de Ĝutapa. Leticia: Instituto colombiano de bienestar Familiar, 2002a.

CARVALHO, F. “On the genetic kinship of the languages Yuri and Tikúna”, *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 1 (2): 247-268, 2009.

CASAS CARO, L. Uso, abundancia y preferencias de hábitat de algunos bejucos utilizados por las comunidades indígenas uitoto y bora en la Amazonía colombiana. Tesis (pregrado). Departamento de ciencias biológicas. Universidad de los Andes, 2005.

CASSÚ-CAMPS, E. El manejo indígena del mundo global: el caso de los tikuna del territorio de yahuaraca. Tesis (maestría). Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2014.

CAVALCANTI, M.L.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Drama, ritual e performance. A antropologia de Victor Turner. Rio de Janeiro: Mauad X, 2020.

CAYÓN, L. Pienso: luego creo: la teoría makuna del mundo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, (Icanh), 2013.

CERLALC. Curso virtual lecturas al aula. Módulo 3. Acervo literario, lectura y escritura. Bogotá: Centro Regional para el Fomento del libro en América Latina y el Caribe – CERLALC, 2020.

CESARINO, P, N. Quando a terra deixou de falar: cantos da mitologia marubo. São Paulo: Editora 34, 2013.

CÍRCULO DE POESÍA. REVISTA ELECTRÓNICA DE LITERATURA. Xochitlájtoli: Mikeas Sánchez. Año 12, No. 20, mayo 2020. Disponible en: <https://circulodepoesia.com/2017/05/xochitlajtoli-mikeas-sanchez/>. Acceso: 26 may. 2023.

CLEMENTE, T. Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade. Policromias. Revista do Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som. Año I, 2016.

COHN, C. Antropologia da criança. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 2005.

_____. Dossiê Crianças e Infâncias Indígenas. Revista antropológica da UFSCAR. Volume 11, número 1 janeiro-junho, 2019.

COLOMBIA. DECRETO n° 1071 de mayo 26 de 2015. Por medio del cual se expide el Decreto Único Reglamentario del Sector Administrativo Agropecuario, Pesquero y de Desarrollo Rural. Ministerio de agricultura y desarrollo rural. Bogotá, 2015.

CORTES, A.M. Resguardos Indígenas en la conservación: territorios en traslape. (Monografía). Especialización en Estudios del Territorio, Universidad Externado de Colombia, 2018.

CORZO, O.L. Desarrollo y suicidio de indígenas tikuna en Leticia y Puerto Nariño, Amazonas: un análisis desde la decolonialidad y el postdesarrollo. Bogotá: Universidad de los Andes, 2021.

CRONON, W. "Un lugar para relatos: naturaleza, historia y narrativa". En: G. Palacio y A. Ulloa (eds.), Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental. Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias, 2002 (1992).

CURICO, B.N.; PARENTE, L. Didácticas, familia y escuela en los procesos de lecto escritura. Tesis, Maestría. Universidad pontificia bolivariana. Leticia, 2018.

DA MATTA R. Relativizando. Uma introdução a antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

[DAVIS, W. Los guardianes de la sabiduría ancestral. Medellín: Síbala editores, 2015.](#)

DAWSEY, J. Victor Turner a antropologia da experiência. Cadernos de Campo, nº 13: 163, 176, 2006.

DESPRET, V. Habitar como un pájaro. Modos de hacer y pensar los territorios. Buenos Aires: editorial Cactus, 2022.

DIAS, J.P.; BORBA, M.; VANZOLINI, M.; SZTUTMAN, R.; SCHAVELZON, S. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. Revista de antropologia (São Paulo. Online), 2016.

DÍAZ, M; VASQUEZ, S. Contribuciones a la antropología de la infancia: la niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

DÍAZ, A. Transitar por la vida es una experiencia de soledad que no acaba así uno encuentre muchas compañías. BBC News, 26 de enero de 2023. Disponible en: www.bbc.com/mundo/noticias-64327165?xtor=AL-73-. Acceso: 26 ene. 2023.

DOLLIS, N. Noke Mevi Revôsho Shovima Awe. 'o que é transformado pelas pontas das nossas mãos': o trabalho manual dos Maubo do rio Curuçá. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 2017.

DORRICO, J., IN DANNER, L. F., IN CORREIA, H. H. S., & IN DANNER, F. Literatura indígena brasileira contemporânea: Criação, crítica e recepção. Porto Alegre: RS: Editora, 2018.

ECHEVERRY, J.A. ¿Qué es una Comunidad indígena?: identidad y autonomía territorial en dos Comunidades de la gente de Centro. En: Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira. Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz. Alexa Cultural: São Paulo, 2016.

EDER, D.J. Bringing Navajo Storytelling Practices into Schools: The Importance of Maintaining Cultural Integrity. In: *Antropology & Education Quarterly*, 38 (3), p. 278-296, 2007.

ERTHAL, R. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 17(2):299-311, mar-abr, 2001.

FAVRET-SAADA, J. "Ser afetado". Cadernos de campo, n. 13: 155-161, 2005.

FERREIRO, E. La escritura antes de la letra. CPU-e, Revista de Investigación Educativa, núm. 3, julio-diciembre, 2006.

FLORES, S. Versos en peligro de extinción: ¿Puede la poesía ayudar a salvar un idioma? El país, 21 de febrero de 2023. Disponible en <https://elpais.com/america-futura/2023-02-21/versos-en-peligro-de-extincion-puede-la-poesia-ayudar-a-salvar-un-idioma.html>. Acceso: 21 feb. 2023.

FRANCA, L; FONTES, F. Alimentação na floresta: relações entre frutos, comidas e os yóopinai entre os Baniwa, Alto Rio Negro. Maloca: Revista de Estudos Indígenas, Campinas, SP, v. 5, n. 00, p. e022009, 2022. DOI: 10.20396/maloca.v5i00.15822. Disponible en: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/15822>. Acesso el: 27 may. 2023.

FREIRE, P. Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro. Paz e terra, 1978.

_____. El mundo y la letra, una lectura crítica del entorno. Revista el correo de la Unesco, p. 29 – 31. [s.l], 1984. Disponible en: <http://www.acervo.paulofreire.org/xmlui/handle/7891/1134>. Acceso: 26 may. 2023.

_____. La importancia de leer y el proceso de liberación. Madrid: Siglo XXI editores, 1984a.

_____. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GALEANO, M. E. Estrategias de investigación social cualitativa: El giro en la mirada. Medellín: Universidad de Antioquia, 2018.

GÓMEZ, V. A. Arrullos y silencios: reflexiones sobre niñez y adolescencia en pueblos originarios. Revista Infancias Imágenes, pp. 112 - 116 / Vol. 12. No. 1 / Enero – junio, 2013.

GÓMEZ-PULGARÍN, E. Rasgos lingüísticos en relatos míticos tikuna: una caracterización. (Tesis) maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, 2012.

_____. Òrè rü ùkuě, sobre palavra e conselho: conhecimento e memória na comunidade mágüta (tikuna) de macedonia (sul do trapézio amazônico- colômbia). Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

GOULARD, J.P.; MONTES, M.E., ÁNGEL, L., PINTO, J., SANTOS, A. Relato de Chetanükü del Loretoyacu. Origen del mundo y de los tikuna. Patrimonio oral inmaterial del pueblo tikuna de la Amazonía. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016.

GOULARD, J.P; MONTES, M.E. Los yurí/juri-tikuna en el complejo socio-lingüístico del Noroeste Amazónico”, Liames: Línguas Indígenas Americanas, 13: 7-65, 2013.

GOULARD, J.P. Entre Mortales e Inmortales: El Ser según los Ticuna de la Amazonía. Lima: Institut français d'études andines, 2009.

_____. La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en la Amazonia”, in: Revista Colombiana de Antropología, Volumen 48 (2), julio-diciembre, pp. 15-37, 2012.

GRUBER, J. (Organizadora). O livro das árvores. Benjamim Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües, 1998.

_____. Projeto Educação Ticuna: arte e formação de professores indígenas. Em Aberto, Brasília, v. 20, n. 76, p. 130-142, fev., 2003.

HERNÁNDEZ, G. De los nuevos estudios de literacidad a las perspectivas decoloniales en la investigación sobre literacidad. Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura. Vol. 24, núm. 2, 2019. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=255060697009>.

HERRERA, J., ESCOBAR, P., CORTÉS, J., PULIDO, R., CAICEDO, L. Territorios indígenas amazónicos: contribución al cumplimiento de los compromisos en materia de cambio climático y biodiversidad en Colombia. Organización nacional de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana. Agencia Noruega para Cooperación al Desarrollo (NORAD) y la Iniciativa Internacional de Clima y Bosques de Noruega (NICFI), 2016.

hooks, b. La teoría como práctica liberadora. Nómadas 50. Universidad Central de Colombia, 2019.

HUÉRFANO, A. San José KM.6 Transformaciones de una comunidad ticuna del Amazonas colombiano. Tesis maestría, Estudios amazónicos, Universidad nacional de Colombia, 2010.

[INGOLD, T.](#) Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis RJ: Vozes, 2015.

_____. Líneas. Una breve historia. Barcelona: Gedisa, 2015a.

_____. [¡Suficiente con la etnografía! Revista Colombiana de Antropología, 53\(2\), 143–159, 2017.](#)

_____. [Antropologia e/como educação. Petrópolis: Vozes, 2018.](#)

_____. [La vida de las líneas. Ediciones Universidad Alberto Hurtado: Santiago de Chile, 2018a.](#)

INSTITUTO COLOMBIANO DE BIENESTAR FAMILIAR. Factores de riesgo asociados al suicidio de niños, niñas y adolescentes indígenas en Leticia y Puerto Nariño, Amazonas. [s.l.] Organización Internacional para las Migraciones (OIM); Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, 2019.

KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

_____. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

- _____. O futuro é ancestral. São Paulo: Companhia das letras, 2022.
- KRENAK, A.; NOBRE, A.D. Nave gaia. Cadernos Salvagem. Dantes Editora, 2021.
- LARROSA, J. La experiencia de la lectura. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- LEFF, E. 2009. Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. Educação e realidade (34) 3: p. 17-24, 2009.
- LÓPEZ, M.E. Un mundo abierto. Cultura y primera infancia. Bogotá: Cerlalc, 2016.
- LUCIANO, G. Educação para manejo do mundo. Revista Articulando e construindo saberes, v.4, 2019.
- _____. Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019a.
- MAIA, G. S. Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2018.
- MARTÍNEZ, Teodoro R. Reseña. BOONE, Elizabeth Hiii, y MIGNOLO, Walter D. (eds.), Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica and the Andes. Durham & London: Duke University Press, 1994. viii, 324 p. ISBN 0-8223-1377-4. Histórica. Vol. XIX No 1, 1995. Disponible en: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8439/8773>.
- MARTINS MENDEZ, M. A trajetória da polícia indígena do Alto Solimões: política indigenista e etnopolítica entre os ticuna. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, 2014.
- MATAREZIO FILHO, E. A festa da Moça Nova - ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. São Paulo, tese, USP. PDF, 2015.
- _____. O amadurecimento dos corpos e do cosmos – mito, ritual e pessoa ticuna. Rev. antropol. (São Paulo, Online), v. 60 n. 1: 193-215. USP, 2017.
- _____. Uma passagem entre as duas Américas: mito e ritual ticuna. Etnográfica, vol. 23 (3), 2019.
- _____. Perspectiva acústica Ticuna (Magüta) e os perigos de se “ficar no silêncio”. Revista de @ntropologia da UFSCar, 13 (1), jan./jun. 2021.

- MEIHY, J, C. Manual de história oral. 5a. Edição. São Paulo: Loyola, 2005.
- MÈLICH, J.C. La sabiduría de lo incierto. Barcelona: Tusquets, 2019.
- MIGNOLO, W; BOONE, E. Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Durham & London: Duke University Press, 1994.
- MIRES, A. Lo que cuento no es mi cuento. Cultura andina y tradición oral. Cajamarca: Acku quinde, 1996.
- _____. Esa luz de más adentro. Cajamarca: Red de bibliotecas rurales de Cajamarca, 2015.
- _____. La Tierra cuenta. Oralidad, lectura y escritura en territorio comunitario. Rev. Interam. Bibliot. Medellín (Colombia) Vol. 40, número 1/enero-abril, 2017.
- MOLANO, A. Mi historia de vida con las historias de vida. En: Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales. Coord. por Lucero Zamudio Cárdenas, Thierry Lulle, Pilar Vargas, Vol. 1, 1998, ISBN 84-7658-536-5, págs. 102-111. Disponible en: <https://books.openedition.org/ifea/3472?lang=es>. Acceso: 23 may. 2023.
- MONTES, M.E. ¿Escribir y leer en la escuela? El asesor-lingüista y la escritura en la educación bilingüe indígena. Voces y Silencios: Revista Latinoamericana de Educación, Vol. 6, No. 2, 4-23, 2015.
- MORÁN, M. (traductor, escritor), DEL ÁGUILA, J. y COELLO, A. (fuentes orales). “Bamà” y “Iya Iyachigà”. En: Proyecto educativo comunitario tikuna-Docentes de la comunidad tikuna. Bamàchiga. Historias de Bama. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. Plan Nacional de Lectura, serie Río de Letras, 2014.
- NABAROA, N. Tikunas o Ticunas: cuatro propuestas ortográficas para una lengua. LIAMES 11 - pp. 145-168, 2011.
- ORDÓÑEZ, L. Ríos que cantan, árboles que lloran. Imágenes de la selva en la narrativa hispanoamericana. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Ediciones Uniandes, 2021.
- OGANIZAÇÃO GERAL DOS PROFESSORES TICUNA BILÍNGÜES. Cururugü tchiga. Brasília: Ministério da Educação, 2002. Disponible en: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me002596.pdf>. Acceso: 26 may. 2023.

PLAN DE VIDA INDÍGENA SAN JOSÉ DEL KILÓMETRO 6. Plan de vida indígena. Comunidad San José del kilómetro 6. 2019.

PEDROZA, H.C.; CLEMENT, C.R.; SCHIETTI, J. The domestication of the Amazon tree grape (*Pourouma cecropiifolia*) under an ecological lens. *Frontiers in Plant Science* 2018 Vol.9 No.March pp.203 ref.65, 2018.

PEREIRA, E.; PACHECO, G; NUNES, P. Magüta arü wiyaegü. Cantos Tikuna. [s.l.]: Museo Nacional Río de Janeiro, s.f. Disponible en: https://www.academia.edu/9795351/2009b_Mag%C3%BCta_ar%C3%BC_wiyaeg%C3%BC_Cantos_tikuna. Acceso: 26 may. 2023.

PERDOMO, V. Los niños siguen siendo peces”. Un acercamiento al cuento y al aprendizaje de los niños y niñas Tikuna en las comunidades San Antonio y San Pedro (Amazonas). Tesis (graduación en antropología) – Facultad de ciencias sociales, Pontificia universidad Javeriana. Bogotá, Colombia, 2019.

PEREIRA, J. C. Indígenas na cidade de Manaus (AM). *Novos cadernos NAEA*, v. 23, n°3, 2020.

PEREIRA, E. S. Rodas de conversa dialógicas. O processo de criação de uma metodologia de investigação e intervenção em saúde. Curitiba: Brazil publishing, 2021.

PIMENTEL DA SILVA, M.S. Fundamentos e práticas de alfabetização de crianças pelos conhecimentos indígenas. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

PINEDO, X. Cambiar el paradigma: el conocimiento indígena en la investigación científica, 9 de agosto, 2021. Ojo público. Disponible en: <https://ojo-publico.com/2936/el-conocimiento-indigena-en-la-investigacion-cientifica>. Acceso: 26 may. 2023.

PLAN NACIONAL DE LECTURA, ESCRITURA Y ORALIDAD (PNLEO), Leer es mi cuento 2018-2022. Biblioteca Nacional de Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura: Ministerio de Educación, 2021. En línea: https://www.mineducacion.gov.co/1780/articles-411450_recurso_01.pdf

RAMOS, M. As línguas étnicas no parque das tribos em manaus: um estudo etnolinguístico nos espaços culturais indígenas uka umbuesara wakenai anumarehit e kokama. Tesis (maestría). Universidad del Estado de Amazonas, PPGLA-UEA, 2018.

REMORINI, C. Estudios etnográficos sobre el desarrollo infantil en comunidades indígenas de América Latina: contribuciones, omisiones y desafíos. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 31, n. 3, 811-840 set./dez, 2013.

RIAÑO, E. Organizando su espacio, construyendo su territorio. Transformaciones de los asentamientos Ticuna en la ribera del Amazonas Colombiano. Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, 2003.

RICARDO-ZULUAGA, M. Mochilas para la paz: una estrategia de animación itinerante de lectura en zonas de post acuerdo en Colombia. En: *Innovación y ciencia en lingüística, letras y artes*. Organizador Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos. Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

_____. La lengua materna el territorio. De cómo los indígenas Magüta, en la selva amazónica colombiana, maternan su territorio con las historias orales. En: *Contracorrente: conhecimentos tradicionais, territorialidades e governança socioambiental na amazônia*. ISSN 2525-4529, n. 18 – 2022a.

RIVERA, M. Yúü duégü. ¡Viva Tikunas! Monografía. Universidad de los Andes. Departamento de diseño. Bogotá, 2013.

RICOEUR, P. La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora, papeles de filosofía*, Vol. 25, nº 2: 9-22, 2006.

ROCHA VIVAS, M. Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia. Bogotá: Aguilar, 2012.

RUBIM, A.C. O reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre o Brasil e o Peru. Tese (doutorado) - Instituto de Letras da UnB, Brasília, 2016.

SANDOVAL GUZMÁN, B.; DELGADILLO CELY, I. S.; PÉREZ SALAZAR, L. M. Voz y experiencia: narrativas de maestros sobre la diferencia cultural. *Revista Colombiana de Educación*, [s. l.], 2015.

SANTANA, C. A invisibilidade das mulheres indigenistas: entrevista com Ananda Conde. Povos isolados, 8 de julio de 2017. Disponible en: <https://povosisolados.com/2017/07/08/a-invisibilidade-das-mulheres-indigenistas-entrevista-com-ananda-conde/>. Acceso: 13 mar. 2023.

SANTOS, A. A. Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos. Mundo Amazónico, 1, 303-314, 2010. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/10900>.

_____. Percepción Tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo. Tesis (maestría). Universidad Nacional de Colombia, Leticia, Colombia, 2013.

_____. La constitución de naüne (cuerpo) entre los yunatügü (tikuna). Mundo Amazónico 5. 327-356, 2014.

_____. Socialización y adquisición del lenguaje Magütá. Tesis (doctorado). Universidad Nacional de Colombia, Leticia, Colombia, 2022.

SENNET, R. El artesano. Barcelona: Anagrama, 2012.

SESC 24 DE MAIO. Curso Filosofias indígenas: vozes da multiversidade. # pílula 5. Reflexões antropológicas com Els Lagrou. Youtube, 6 de octubre de 2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=cZp8IWGK-tU>. Acceso: 26 may. 2023.

SILVA BUENO, M. O feitiço em relação: notas etnográficas sobre agressão e morte numa comunidade Magüta (Alto Solimões – Brasil). Rev. antropol. (São Paulo, Online). v. 65 n. 2: e198227. USP, 2022.

SIOLI, H. Solos, tipos de vegetação e águas na Amazônia. Boletim Geográfico, [S.l.], v. 79, p. 147-153, 1964.

STREET, B. Los Nuevos Estudios de literacidad. En: Zavala, V., Niño-Murcia, M. y Ames, P. (eds.). Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas. (pp. 81-107) Perú: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 2004.

TASSINARI, A. Concepções indígenas de infância no Brasil. Tellus, ano 7, n. 13, p. 11-25, out, 2007.

_____. Múltiplas Infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola. En: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 33., 2009.

TAÜCHINA, Ü; FORERO, N; RODRÍGUEZ, C. Üyeane maûgü: cuerpos femeninos en frontera, territorios de explotación en la Amazonia. *Nómadas*, núm. 54, pp. 119-133, 2021.

TESTA, A. Q. Palavra, sentido e memória: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbyá. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Educação: Área de Concentração: Cultura, Organização e Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP: s.n., 2007.

TOBAR, M.E. El sistema educativo indígena propio – SEIP, una Política pública emergente de los pueblos Indígenas de Colombia. *Revista Electrónica Iberoamericana*. SSN: 1988 – 0618. Vol. 14, No. 2, 2020. Disponible en: https://www.urjc.es/images/ceib/revista_electronica/vol_14_2020_2/REIB_14_02_20_Art%C3%ADculo5.pdf

UNESCO. Language Vitality and Endangerment (Unesco Ad Hoc Group on Endangered Languages). [s.l.], 2003. Disponible en: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00120-EN.pdf>. Acceso: 19 jun. 2022.

UNESCO. Plan de acción mundial para el Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (IDIL2022-2032). [s.l.], 2023. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379851_spa. Acceso: 27 may. 2023.

UZENDOSKI, M. Somatic poetry in Amazonian Ecuador. *Anthropology and Humanism* 33 (1-2): 12–29, 2009.

_____. La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia. En *Repensando los movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez, 147–172. Quito: FLACSO, 2009.

_____. Beyond orality. Textuality, territory, and ontology among Amazonian peoples. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 55–80, 2012.

UZENDOSKI, M; Calapucha-Tapuy, E. The ecology of the spoken word. University of Illinois Press Urbana, Chicago, and Springfield, 2012.

VALENZUELA, H.R. El ritual Tikuna de la pelazón en la Comunidad de Arara, ser del trapezio Amazónico. Una experiencia etnográfica. Tesis (maestría) en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía, 2010.

VANSINA, J. Oral tradition as history. Wisconsin: The university of Wisconsin Press, 1985.

VASCO URIBE, L.G. Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria. Intervención en el Seminario Taller "Pensamiento Propio, Universidad y Región". Maestría en Etnoliteratura/Instituto Andinode Artes Populares, Universidad de Nariño, Pasto, 2010.

_____. Desechar los conceptos en la vida. Versión revisada y corregida de la charla en la Universidad Javeriana. Transcripción de la antropóloga Jazmín Rocío Pabón, 2016.

VICH, V., ZAVALA, V. Oralidad y poder. Bogotá: Grupo editorial Norma, 2004.

WALSH, C. Interculturalidad crítica y educación intercultural. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2009.

ZAPATA, I. Nuestro cuerpo, el cuerpo de la tierra. Isabel Zapata conversó con la ensayista Terry Tempest Williams, de quien Antílope publicará 'Cuando las mujeres fueron pájaros'. La tempestad., [s.l.], 30 de octubre de 2020. Disponible en <https://www.latempestad.mx/nuestro-cuerpo-el-cuerpo-de-la-tierra/>. Acceso: 23 may. 2023.

ZÁRATE, C. Movilidad y permanencia ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 84 n°1, pp. 73-98, 1998.

ZAVALA, V. La oralidad como performance: un análisis de géneros discursivos andinos desde una perspectiva sociolingüística. BIRA 33 (Lima): 129-137, 2006.

_____. La literacidad o lo que la gente hace con la lectura y la escritura. En: Para ser letrados; Daniel Cassany (compilador). Barcelona: Espasa Libros, 2009.

Anexos.

1. Tejiendo caminos de palabras: narraciones del pueblo Magütá para los *buegü*, semillas de vida.

Las semillas del canasto que se presenta a continuación, buscan compartir algunas de las narraciones que las participantes sembraron a lo largo de las conversaciones y que consideraron serían un aporte fundamental para nuevas investigaciones sobre narrativas y acervos para la infancia del pueblo Magütá.

Para entrar a la urdimbre de estos acervos primero debemos “*Mearü inü*: escuchar bien” las reflexiones que hacen las participantes sobre el contexto y origen de la narración, las cuales revelan puntadas esenciales del pensamiento Magütá. Posterior a la lectura de la narrativa finalizamos con una invitación para *ta iawee*: jugar, donde las participantes comparten su experiencia de encuentro de estas narrativas con los *buegü*

Comencemos entonces a caminar por una narrativa que nos cuenta sobre el origen de la risa, llevándonos a escuchar la *nachigà* de un hombre que recorrió el mundo para averiguar ese misterioso arte que solo conocían y vivían los animales en el origen de los tiempos.

1. Vuelta al mundo: buscando la solución de la risa pueblo Magütá, Moé.

Narrador: *Dawegukü nuegukü Aikaa*. Clan Tigre. Profesor Sergio Ramos del Águila. Resguardo indígena Nazareth, Leticia, Amazonas, Colombia.

Figura 54. La solución de la risa



“Mearü inü: escucha bien”

“Nosotros como pueblos Magütá, indígena, todo tenemos derecho, ¿no?, que sí hay conocimientos, hay saberes, y muchas veces la sociedad no sabe por qué, de una familia hay niño o niña le gusta reír mucho, o cualquier cosa rarita que mire ya está riendo, ¿sí? Es importante que sepan. Y, además, esto es buenísimo hacerle conocer a los niños también, pueblos Magütá, que vayan conociendo”.

Fuente: *nachire* del canasto, 2022

El hombre Moé, es, Moé, Moé. Entonces Moé una vez también comenzó a investigar y a preguntar a su núcleo familiar. Entonces en una mañana, o en la tarde, a cualquier momento, iba a la chagra o caminaba por ahí, pescar, o caminaba por el camino; entonces él miraba los pájaros, los animales, que se reían, y cuando vuelan los pájaros, ellos van por bandadas, entonces van otros chillando, otros, y dice que están es riendo. Ahora los micos igual, están riendo, están jugando; ahora los puercos, igual, se consquillean, sino que están riendo.

Entonces él miró eso: - pero cómo los animales ríen ¿y nosotros? - ah, le preguntó - ¿por qué los pájaros se ríen?, ¿por qué el mico ríe de esa forma?, ellos no chillan, sino que se ríen, ¿por qué la guangana hace esto?, - y nosotros como si fuéramos peleando, y creo que yo voy a investigar hasta yo encontrar, creo que hay solución – dijo, pues.

Entonces la mamá y los hermanos le dijeron: - usted verá - porque hablaban no más, y de cosquilleo no sentían ellos, nada, no sentían nada la energía. - Yo quiero reír, todos queremos reír – dijo pues, así comiendo. Estaba triste, pensando, pues: - dónde quisiera encontrar. Entonces le dijo: - esta semana voy a salir a la selva, voy a matar tantas pavas para mi fiambre. Y verdad, él consiguió no sé cuántas pavas, mandó cocinar yuca, mandó empacar la fariña. Entonces la mamá le dijo: - ¿y si se te termina? - pues me alimento, pues

de la selva, lo que encuentre, pero tengo que lograr encontrar. Pero para encontrar tengo que dar la vuelta, al mundo - ya pues – dijo - sí.

Y esta hora la mamá dice, asando su pava, ¿cuánto será?, cinco. Empacó la fariña, la yuca, y el plátano en un capillejo, pues. Terció su machete, como ese tiempo pues no hay zapato, ni nada. Bueno, se despidió a las cinco de la mañana. No, de la madrugada es, por ahí a las tres de mañana. Se fue por la trocha, de ahí sí entró ya. Un día, dos días, una semana, dos semanas, tres meses, un mes, dos meses, cuatro meses, seis meses, ocho meses. Se desapareció, nunca más apareció. Entonces él dijo no más que: - el día que encuentro llegaré, pero no me va a pasar nada, tenga fe. Bueno. Seis meses, siete meses, ochos meses. Quizás, ¿dónde será, pues?

Dio la vuelta al mundo por la selva. Quedó – dice - atrás de una paleta de un palo graaaaaannde, ahí hizo su caseta o tambo que decimos. Se alimentaba ya de frutas no más, y muchas veces que encontraba huevos de las perdices, o no sé qué comía, y agua, cuando encontraba. Y así. Pues llegó el momento, será. Se despertó, se orientó: - ¿dónde está el sol? Me voy por el oriente o me voy por el norte, por el sur, noroeste, sureste, se ubicó. Bueno, me voy por acá. Hacia el norte, se fue. Y él rogando también, pues, para encontrar el personaje, pues.

Cinco de la mañana - dice - se está pasando ahí solo. Había tigres, había lo que encontraba, y él no lo molestaba, él respetaba. Verdad caminó, salió – dice – y ¡pum!, cuando mira vio un espacio limpio, reflejaba: - ¿dónde estoy llegando? – dijo - será que está por acá, ¿será estoy en otro continente? Bueno voy a mirar - dijo - y ¡pumm!, cuando encontró la carretera – dice – pavimentada, pues, así, un andén, derecho - ¿qué será esto? Ahí quedó pensando, ahí se quedó parado, y cuando al rato él escuchó, lejos pues, una voz lejos de risa, que no tenía fin – ja ja ja ja –eso es lo que estoy buscando yo.

Rapidito iba corriendo y se iba escondiendo, pues. Esperaba a qué hora otra vez; en cada cinco minutos comenzaba: - ah ja ja ja [sonido de risa corto] – rapidito. Llegó una curva, ya estaba más claro la voz. Y el eco era, ¡uich!, escuchó por acá, por acá; no, yo me voy por el andén mismo, y para que no me miren voy a ir escondido. Otra vez comenzó a reír, que no tiene tiempo, demorado, no sé, cuando unos tres minutos será, dos minutos, arrancó otra vez.

Bueno, de lejos él miró, miró pues, y no estaba mirando acá, sino para adelante, el señor, pero de cabello largo - dice que se le tapó esto. Y antes de llegar, de encontrar, pues,

de mirar, a unos cien metros, corriendo, pues, no caminando sino corriendo para encontrar rápido. Bueno, corriendo llegó, ahí escondido, cuando ¡pum!, a la esquina llegó así, estaba pues, en una banca así, y ahí estaba sentado. Ahí quedó esperaaaaando y quería reír y ya no, ya no, ya no, ya no, ya no, ya no, ya no le salió la risa al señor, porque ya el señor estaba muy cerca, y él le pilló, pues. Y él quedó esperando que riera, pero el señor trataba de reír.

Entonces el señor le dijo pues: - ¡ah!, quería tratar - entonces miró para allá, allí, para aquí, - ¿qué pasó? – dijo, será ¿no? – miró: - ah – dijo – ah, usted que está ahí por eso no le salió la risa, no tenga miedo, venga, acérquese, no te voy a hacer daño. Y sé que lo que usted está buscando es la risa; no tenga miedo, no te voy a hacer, yo te voy a dar – y él se acercó – no tenga miedo – y él estaba con miedo. Bueno, y así se acercó.

-Venga rápido – ¡qué pues!, no le va a tener miedo, extraño- cabello largo – dice que se tapó así, pero él no mostró su cara, se agachó no más, ¿quién sabe si era persona?, bueno o raro, será su cabello, pero era peludo, pues. Y verdad, se acercó, le conoció:

- Hola Moé

– Hola. Yo te conozco, y yo sé qué es lo que lo que tu...,

-Sí – dijo – y, ¿cómo tú sabes?

-No, porque yo te escuché lo que usted habló, tal día, que tenía que encontrarme, para que se sintiera contento, feliz, así como las aves, los animales otros que se ríen. Y ustedes, como humanos, no, el único que falta es eso, de resto ustedes son completos: tienen los cinco sentidos, que no sé qué, pero sólo eso no más. Ya que usted es inteligente, pues no sé qué, no sé qué – así le dijo. Cierra tus ojos – le dijo- abre tus ojos - ¿dónde está el señor que era animal, que lo veía, pues?, era un joven. Así como ahora. Bueno, ahí sí conversaron. Ah ya listo, tú quieres, ya.

-Vamos al trabajo. Siéntate aquí. Estira tus pies, las manos sobre, pero manos volteadas hacia arriba, sobre la rodilla. Primero comenzó a rascar todo, por todo lado, ahí, ¡puchica!, por acá, en la mano, en el sobaco y todo y nada. La segunda, más o menos sintió pues: - ja, ja – no más dijo. Ahora la tercera: - JaJaJa – así. Ahora la cuarta: - JaJaJaJaJa - ya no tenía fin de reír – dijo. Ya, paró de reír - ahora ¿cómo tú quieres?

Pero yo le cuento, los niños, las niñas que nacen a esta hora, que van nacer, esos son las niñas, los niños, son de la risa. Que a esta hora que nacen.

Entonces él dijo: - más o menos ahí, como que no sé cuántos grados será, ¿no?, media no más, porque demasiado tampoco – sí, de acuerdo – bueno, listo. Ya vamos otra operación, para la media, pues:

-JaJaJaJaJajajajajajaja - no, está largo todavía – el último. Ah, ya: - JaJaJaJaJajajajaja – ahí, ahí, sí, ahí, ya, listo. Ahí le conjuró - bueno usted, mire, vamos para la casa. Primero, cuando llega, primero lo vas a hacer con tu familia: tu hermano, tu padre, todo mundo, y hace esa misma operación, entonces ya sabe, ¿no? – ya - dijo. Listo.

-Pero de recompensa, te invito para la casa para que no regreses con manos vacías.

– Ya – dijo

– No tenga miedo, no te voy a hacer nada, yo vivo en tal edificio. Pucha, un edificio gigaaaante. Miró, eran puros espejos. Cuando la casa era la ceiba. Bueno, de ahí llamó sus espiriales, llamó: - Toooma, toooma, toma, toma – sus vacas - cerdo, cerdo, cerdo, cerdo - venían puras guanganas no más, puerco de monte. Primero llamó fue a las vacas, y las vacas eran puras dantas; después llamó a las gallinas, que venían puras perdices. Después llamó otros así, y cada uno de esos era una danta – bueno, y este para que lleves - le hizo un capillejo pequeño, así no más dice, y toda esa cantidad de carne dice que alcanzó; quedó así no más de grudita, capillejo, le sopló: - juua – así no más - y no va a decir nada, que está pesado, que estoy cansado, nada, hasta la casa.

Bueno, yo ya salí - pero mañana es que te vas porque ahora ya es tarde. A tal hora tiene que llegar y además te voy a acompañar, obediencia. Sigue, también cuántas horas caminando, pues claro, estaba cansado. Y llegó en la chagra pues, todo cansado y todo mamado, de la caminada. Entonces él dejó, descansó ahí, dejó la carguita, dejó ahí encima del palo, listo, y él salió a rebuscar una piña o caña. Y encontró una piña, lo comió, rapidito. Entonces cuando quería levantarlo ya no pudo levantarlo, y él se mueve y nada. Verdad y, de ahí le parece el dueño: - yo le dije que no descansara, que no tomara agua, si es para tomar agua pues téngalo ahí, pero no lo suelte, yo te dije muy bien, ¿sí o qué? – sí – bueno, ya estás cerca. Y de tanto ya que él dio la vuelta, o sea, *redució* el mundo, la selva.

– Bueno, te voy a ayudar, ya, pero hasta la casa.

Y dígame, apenas tú llega a la escalera, que desalojan olla, otro, lo que tiene ahí, porque eso va llegar es cantidad – ya, listo. Ahí otra vez le colocó el capillejo, pobrecito: - tú vas a gritar para que te recojan - porque estaba al otro lado de la quebrada – ¡y no va a

dejar el acarreo!, tú te sientas ahí con eso. Lo que sienta, pero tiene que resistir – ya listo, obedezco.

Se embarcó ahí con su mamá, salieron del puerto y para la casa. Entonces llegó primero su papá, le mandó adelante pues, que desalojara lo que había en la cocina, las cosas, y que tuviera hoja de plátano, y otra cosa, las hojas. Bueno, y verdad: - ¿ya está listo? – y que sí. Entonces la mamá le dijo: - ¿qué es esto?, ¿para qué nos manda a cubrir con hoja si esto trae poquito no más? – dijo. Entonces él dijo: - no diga nada mamita, no contradice las cosas. Llegó, subió, todo cansado, ahí soltó ¡puaaa!, se desparramó mejor dicho la cocina se llenó así de animal, de carne, de todo, de perdiz, mejor dicho, para qué.

Entonces le autorizó: - mire, invite a los cercanos y reparta la carne, pero antes de eso, deja y le dice que mientras que no haga eso, eso es llegando, llegando y llegando, y haga sentar a tu familia, todos, que, a través de ellos, el mundo entero, en ese momento se va sentir a reír. Y listo y llegó. Él lo dijo, dijo no más: - mire, yo encontré. Bueno, siéntense acá, papá, mamá, sus hermanos, las hermanas, los cuñados, los nietos, los sobrinos, no sé quién. Rapidito pues, a todos pues, y nada, en la segunda, igual jajajaja, y la tercera jajajaja y todo mundo comenzaron a reír, bueno, el último: jajajajaja, también tenía largo risa. Bueno, ¿cómo quieren? – medio, no más – bueno, ya, listo – jajaja – no, el último – jaja- ¿ahí? – sí, ahí. Bueno, listo, ahí.

Y esa risa dicen que fue así de esa forma. En cualquier, alguien te hace así no más: - no, que uno hace a esto, ¿no?, se esquiva. Entonces eso es, para reírse.

ñíá ta iawee: vamos a jugar

“Con la dinámica yo les digo: - mire, vamos a hacer la dinámica, primero vamos a imitar voces, los trinales de aves. Ahora las voces de micos, de tigres, ¿cómo rugue el tigre?, y otros - le digo.

Después de eso vamos a silbar: - ¿quién puede silbar? Y después entramos ya lo que es nosotros, que manejamos interiormente, físicamente, verbalmente, no sé, entonces eso, vamos a reír.
¿Quién ríe grueso?, ¿quién ríe corto?, ¿quién ríe largo?

Entonces eso, le hacemos las imitaciones. Vamos a imitar la risa del fulano, de una abuela: - ¿cómo se ríe la abuela?: - jojojohojo.
¿El abuelo?: - jejejeje. Y, ¿cuándo somos niños cómo reímos?: - jijijiji. ¿Y la niña?, - cambian de voces, ¿sí o qué?: - ahh, la diferencia, ya.

Entonces eso es lo que hago y les fascina mucho”.

2. *Orawe ta taya. Ronda de la cucha.*¹²⁵

Narradora: *Chaé*, Sandra Fernández Sebastián, *àrúkaa*, clan cascabel. Resguardo indígena San José, Kilómetro 6, Amazonas, Colombia.

“*Mearü inü: escucha bien*”

“Eso se le canta a los niños que casi no comen, que no tienen mucho apetito. Tú miras una cucha y ella nunca es barrigona, sino que ella es gorda, pero tiene la barriga seca. Entonces, la cucha come, pero para comer no hay que llenarse la panza hasta inflarla, sino comer bien para quedar bien.

Entonces son cánticos que van dependiendo del momento cuando usted está con los niños. Por ejemplo, si están en jornada de comida.

Jornada de trabajo, de pintura.

Entonces ahí uno va buscando cómo esos, que el niño se identifique con esos animales, con ese cántico.

Se les canta sobre animales porque desde allá parte todo. Nosotros somos humanos, porque evolucionamos. Aunque nosotros somos humanos sin animales. Realmente digo yo. Pero, en el fondo todo viene desde allá. ¿Quiénes estuvieron primero acá?

Ellos. Y ellos evolucionaron. Para llegar a ser humanos. Porque yo sé que el ser supremo que nos puso todo eso en nuestras manos, él tuvo que jugar con todo lo que hay aquí, con todos estos animales. Y esos animales fueron que le dieron la libertad a él, para ser quien es él, el todo, un todo, sin esto él no es nada”

Figura 55. Juegan los animales



Fuente: *nachire del canasto*, 2022.

¹²⁵ *Hypostomus plecostomus*. Se le conoce como *bodó* en Brasil.

*Orawe tataiya
Maiku tu na go na gü
Owaru ta chi i a
Tapane ka
Tapane, tapane, tapane ka.*

**Sonora 18. Orawe ta taya. Ronda
de la cucha**



La cucaracha tiene mucha hambre
Y vino el mico y se le encaramó.
Como la cucaracha es tan seca, entonces llegó la cucha y dijo: - yo soy seca, pero yo soy gordita.
Está rica, pero con la barriga llena y seca.
Está seco, está seco, está seco.

Ñía ta iawee – Vamos a jugar

“Entonces eso ¿sí, qué si uno le va metiendo a los niños, ellos van... y de ahí ya se sacan dibujos, cuentos, observación, campo. Todo desde...”

Ñia ta naneku ua: vamos al bosque a mirar *owaru*, si hay. *Maiku*, si hay. *Orawe*, ¿hay? *Ñe ta*, ¿dónde?

Y los niños dicen: *Ñia ta maiku ta o:* vamos a ir a mirar y a escuchar al mico, ¿cómo hace? Entonces ya llega la imitación.

Tú vas sacando y el niño se va compenetrando. De ahí, cuando ellos ya tienden a eso, ya usted le va sacando otras versiones más largas. Es como ir desenredando la lengua.

Hay muchos cánticos que uno se la inventa con los niños”.