

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

La mirada del colibrí:
Un encuentro de seis sensibilidades en la episteme Uitoto

Álvaro Andrés Corredor Vargas

Tutor: Adolfo Albán Achinte

Quito, 2018



CLAÚSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACIÓN DE TESIS

Yo, *Álvaro Andrés Corredor Vargas*, autor/a de la tesis intitulada *La mirada del colibrí, un encuentro de seis sensibilidades en la episteme Uitoto* mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título del doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.

2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha. Junio 26 de 2018

Firma: 

Álvaro Andrés Corredor Vargas

Resumen

El presente texto es el producto de la confluencia del pensamiento decolonial y del pensamiento Uitoto del Clan Enókaiyai, en un ejercicio reflexivo en torno a una “Colonialidad en lo Sensible”. En este propósito, vincula aspectos referidos a la comprensión del humano, del conocimiento, de lo sensible y de los modos de vivir respecto a la naturaleza, en un ejercicio de traducción intercultural, de posicionamiento epistémico de Frontera y de pensamiento analógico, enmarcado en el desarrollo de la metodología Uitoto-Enókaiyai de realizar una “Charla de Conocimiento”, mediante el “Tejer un Canasto”. Para ello, articula analógicamente la categoría de “exterioridad relativa” de Enrique Dussel, el concepto Uitoto-Enókaiyai del Jaiguéniki huérfano, y las imágenes del “Tumbar el Árbol más Alto” y del “Mirar como Colibrí”, como medios de transformación del “Poder en el Dominio” al “Poder en la Armonía”, para el cuidado de la vida del tejido del mundo.

El proyecto, en su desarrollo, aborda la necesidad de decolonizar lo sensible, al considerarlo como ámbito de la hegemonía colonial del sistema-mundo moderno, intentando contribuir al cuestionamiento de la posición privilegiada de la estética occidental como teoría de lo sensible, situando como sujetos de diálogo, a las sensibilidades que son producidas por parte de la relación colonial, o que se resisten a esta, bajo la categoría de la exteriorización.

En este escenario, como miembro del pueblo indígena Uitoto, el sabedor Isaías Román del Clan Enókaiyai, evidencia su posición crítica respecto al poder en el dominio – “El Árbol más Alto”-, mediante su conocimiento-sensible, dirigido a mantener la relación armónica entre las fuerzas vitales y las “gentes humanas” y las “no humanas”, acorde con la “ley natural”.

Este modo de relación entre los humanos y los demás seres del “mundo creado”, que en el ámbito *Uitoto-Enókaiyai* es conocido como “Saber Cuidar la Vida”, confronta a la sensibilidad occidental eurocentrada, desde su comprensión de la existencia humana y de su sentido de humanidad, que se concreta en las concepciones y prácticas sensibles que organizan y mantienen sus tradiciones de conocimiento.

“La Mirada del Colibrí, un encuentro de seis sensibilidades en la episteme Uitoto” se propone como un diálogo entre sensibles, en la creación individual-comunitaria, para la vinculación de formas de existencia humana, en armonía con el “sentir de la naturaleza”, es decir, con el conjunto de las gentes que configuran el tejido del mundo.

A la paciencia, el apoyo y el amor de mi esposo Jaime Olivares.

Agradecimientos

A la Madre y Padre Creadores, a mi Madre Blanca de Corredor y Padre Álvaro Corredor, Abuelos Antonio y Miguel y Abuelas Alicia y Angélica, Tíos y Tías, Hermanos y Hermanas, Sobrinos, Sobrinas y Cuñados. A mi Esposo Jaime Olivares. A mis Amigos y Amigas, a mis Ahijados. Al Mundo Creado, a las Gentes del Agua, del Aire, de la Tierra.

A los Abuelos Rafael Núñez-Enókayai, Lino Valencia, Oscar Román, Alicia Sánchez y Rogelio Mendoza. A las abuelas Aurora y Ana. A los Abuelos Eusebio Mendoza, Amalia Gómez y Noé Rodríguez. Al sabedor Isafías Román y a Fanny. A Simón, Romualdo, Rafael y Tomás Román; a Rufina y María Román; a Diego, Miguel, Martha y Edwin; a mis compadres Ismael Mendoza y Elvira; a Ernesto y Plácido Mendoza; a Cielo Mendoza. A mis compadres Eduardo Paky y Aidé; a Mariano y Ángel Suarez. A Eriberto y Nelson Rodriguez. A Regina Nejeteye y a sus hijas Marta y Elena. A mis ahijados Mario Paky y Diana Mendoza. A Olga, Gladis, Luisa, Aidé, Aurora, Rogelio, Eusebio, Koïmo, Yudy, Nicolás, Ramiro y Yesenia Mendoza; a Fernando Urbina, a mi maestro Gregory Cajete.

A mis hermanos Patricia, Diana, Maritza, Juan y Ada. A mis sobrinos Soraya Solano, Tatiana y Jimena Benites; Diego, Natalia, Paula y Laura Flores; Vanesa y Sergio López; Nicolás Chávez; Laura y Lina Corredor; Jerónimo, Samuel, Federico, Máximo, Ema y Amalia. A mis tíos Ruth, Gloria, Clara, Magdalena, Hernando. A mis primos Jesús, Roberto y Alexeievna; a mis cuñados Cocho, Martha e Iván Olivares; a la prima Tatiana Cardona.

A mis amigos, David, Esperanza, Nicolás, Antonio Diana, Augusto, María Paula; María José, Marcos, Cyan; Mercedes, Esperanza; Fabio, Jaime, Andrés, Helman, Rocío, Fernando, María Fernanda, Isabel, Nubia, Sebastián, María Cristina, Carlos, Cristóbal, Juana, Camila, Nadia, Dilma, Jimmy, Arturito, Gloria Stella, Nelson, Diva, Jorge, Sofy, Olivia, Edgar, María Teresa, Carlota, Juan Carlos, Aida, Rocío, Viviana, Carlos Roberto, Claudia, María Paz, Carlos Andrés, Cristóbal, Juana, Cielo, Sandra; a Marcial Jacanamejoy; a Magdalena Chicunque; a Mario Valencia, Víctor Manuel Rodríguez, José Omar Valbuena, Jairo Ortiz y Ana María Jáuregui.

A mis jurados calificadores Doctores Miguel Rocha Vivas, Fernando Garcés y Catherine Walsh.

Contenido

Tabla de fotografías.....	11
Lista de tablas	13
Introducción	15
Capítulo primero	27
Primer amarre: La Boca del canasto. Consideraciones para una conversación	27
1. De distancias y cercanías.....	32
2. La segregación entre los colonizados	38
3. ¿Desde dónde hablamos, cómo pensamos, cómo nos relacionamos?	57
4. Tumar el Árbol más Alto: Aiyue Amena Tiéina.	69
Capítulo Segundo.....	73
Segundo amarre: La Base del canasto: episteme-sensible	73
1. La Boca del canasto	74
2. Fueða: Comenzar a “tocar algo”	78
3. Las Gentes	84
4. Canasto, tejido de conocimiento.....	101
5. Saber cuidar la vida	119
6. Por fin fue la lagartija Roja, la que habló	148
Tercer amarre: El Ojo del tejido: el encuentro de los huérfanos	157
1. Articulación del Ojo: proyección de lo comunitario en la charla de conocimiento.....	157
2. Visibilización de las fibras	157
3. Posicionamientos sensibles.....	157
4. El sentido de la charla: tejer un canasto de frutas.....	157
Capítulo cuarto	157
Cuarto amarre: el Cuerpo del canasto: tejer un canasto de frutas	157
1. Subir el tejido	158

2.	El tejido del Cuerpo del canasto	161
Capítulo Quinto		275
Quinto amarre. El remate: el bordado de la Boca.....		275
1.	Fortaleciéndonos entre nosotros, el Árbol más Alto se cae solo.	275
Conclusiones.....		295
Bibliografía.....		305
Anexo		319

Tabla de fotografías

Fotografía 1	27
Fotografía 2	73
Fotografía 3	157
Fotografía 4	157
Fotografía 5	157
Fotografía 6	157
Fotografía 7	157
Fotografía 8	157
Fotografía 9	157
Fotografía 10	157
Fotografía 11	169
Fotografía 12	170
Fotografía 13	173
Fotografía 14	174
Fotografía 15	176
Fotografía 16	177
Fotografía 17	179
Fotografía 18	180
Fotografía 19	185
Fotografía 20	186
Fotografía 21	190
Fotografía 22	191
Fotografía 23	223
Fotografía 24	226
Fotografía 25	227
Fotografía 26	228
Fotografía 27	229
Fotografía 28	232

Fotografía 29	233
Fotografía 30	234
Fotografía 31	234
Fotografía 32	235
Fotografía 33	235
Fotografía 34	238
Fotografía 35	239
Fotografía 36	240
Fotografía 37	241
Fotografía 38	242
Fotografía 39	243
Fotografía 40	244
Fotografía 41	245
Fotografía 42	246
Fotografía 43	247
Fotografía 44	248
Fotografía 45	250
Fotografía 46	251
Fotografía 47	251
Fotografía 48	252
Fotografía 49	253
Fotografía 50	254
Fotografía 51	255
Fotografía 52	256
Fotografía 53	257
Fotografía 54	258
Fotografía 55	259
Fotografía 56	260
Fotografía 57	261
Fotografía 58	262
Fotografía 59	263
Fotografía 60	264
Fotografía 61	265

Fotografía 62	266
Fotografía 63	268
Fotografía 64	269
Fotografía 65	270
Fotografía 66	270
Fotografía 67	271
Fotografía 68	271
Fotografía 69	272
Fotografía 70	273
Fotografía 71	274
Fotografía 72	275

Lista de tablas

Tabla 1.	91
Tabla 2	92
Tabla 3	145
Tabla 4	146
Tabla 5	212

Introducción

Abordar y resolver una intención investigativa, planteada desde la universidad occidental respecto a elementos y modos de lo sensible procedentes de líneas de conocimiento de raigambre ancestral, exteriores a la tradición del pensamiento moderno-colonial, nos confronta con notorias tensiones en lo relativo a las concepciones sobre el conocimiento, lo sensible, el ser humano, la naturaleza y las pedagogías del vivir, que se activan en este propósito.

En el caso de América Latina, las diferencias que emergen respecto al encuentro entre las culturas y los conocimientos académicos y no académicos en lo sensible, si bien reflejan la heterogeneidad de las visiones de mundo existentes entre sus gentes, sus tradiciones culturales y sus modos de vivir y sentir, se constituyen en soporte de relaciones de exclusión y dominación por parte de las formas eurocéntricas de conocimiento (Grosfoguel 2007), que han operado en el continente a lo largo de los últimos cinco siglos.

La permanencia del tal dominio, impuesto por el orden moderno sobre sus colonizados, en el que confluyen la colonialidad del poder, del ser y del saber, da paso a la diferenciación jerarquizada de lo sensible, que corresponde a la colonialidad en lo sensible. Esta, apoyada en las concepciones estéticas del pensamiento occidental,¹ como instrumento de subalternización de las epistemes exteriorizadas por el eurocentrismo, justifica la supresión de experiencias sensibles en el conocimiento y en las formas de existencia, bajo el supuesto de la separación y dominio de lo humano sobre lo natural, de la inferiorización de unos humanos por la acción de otros, y de la sobrevaloración radical de las razones de la libertad y de la autonomía individuales, sobre las comunitarias.

En procura de la emergencia de logos emancipadores frente a los límites impuestos sobre la vida por parte del pensamiento y la sensibilidad eurocentrados, los

¹ “A partir del siglo XVII, el concepto *aesthesis* se restringe, y de ahí en adelante pasará a significar “sensación de lo bello”. Nace así la estética como teoría, y el concepto de arte como práctica.” Walter D. Mignolo, “Aesthesis decolonial.” *CALLE 14* 4 enero - junio, (2010): 13

modos de pensamiento y las sensibilidades de los pueblos indígenas de Abya Yala² se perfilan como alternativas epistemológicas y maneras diferenciales para la comprensión del mundo, de las formas de vida, de las interacciones sociales y de las relaciones entre los humanos con la naturaleza (Santos 2011). En tal sentido, el posicionamiento por parte de los pueblos andinos, del concepto y práctica “Quechua o Quichwa” del Sumak Kawsay,³ marca derroteros para pensar sistemas de vida basados en lo comunitario, desde la armonía con la Madre Naturaleza, correspondiendo con la fundamentación de un proceso histórico de organización social de los pueblos, en su relación con la matriz civilizatoria de las “Nacionalidades Originarias” (Macas 2010).

“Tumbar el Árbol más Alto” para restablecer el equilibrio de las fuerzas vitales en el “tejido del mundo”.

Tal forma del pensamiento, de racionalidad cósmico-comunitaria respecto a la vida -que integra en un sentido concreto y relacional todos los elementos de la comunidad natural, comprendida por lo humano y por su entorno, considerando a todos los seres como sujetos- es compartida por los pueblos indígenas del continente; entre ellos, por el pueblo Uitoto que asume la existencia humana en función de sus relaciones de equilibrio con la naturaleza para el mantenimiento de la vida, lo que se manifiesta en la articulación individual-comunitaria como elemento organizador de las tradiciones y prácticas de conocimiento, así como de sus correspondencias en los modos del ser, del pensar, del sentir y del accionar en el mundo.

Como ejercicio de diálogo intercultural crítico respecto a la colonialidad en lo sensible, “La Mirada del Colibrí”, es un encuentro de elementos procedentes del pensamiento decolonial y del pensamiento Uitoto del Clan Enókaiyai, en el marco de

² “Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano” Beatriz Carrera y Zara Ruiz Romero, “Prólogo”, en Abya Yala Wawgeykuna, Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos, eds. Zara Carrera y Beatriz Romero (México: Acer-Vos, 2016), 12-17.

³ “SUMAK, significa plenitud, grandeza, lo justo, completamente, lo superior”; “KAWSAY, es vida en realización permanente, dinámica y cambiante. Es interacción de la totalidad de existencia en movimiento, la vida entendida desde lo integral, es la esencia de todo ser vital.” Es “el resultado de la interacción, de la existencia humana y natural”; “el estado de plenitud de toda la comunidad vital”; la construcción permanente de sus procesos vitales; la armonía y el equilibrio interno y externo de la comunidad humana y natural. Luis Macas, “El Sumak Kawsay” *Yachaykuna*, No. 13, (2010): 13–39.

una “Charla de Conocimiento” desarrollada bajo la forma de “Tejer un Canasto”. Esto es, desde un concepto-práctica configurado por la articulación de historias provenientes de los trayectos sensibles particulares de los interlocutores, proyectadas en la responsabilidad de la interacción humana, respecto al mantenimiento y cuidado del equilibrio en el “tejido del mundo”.

Tal compromiso humano, que se focaliza en la noción del “Saber Cuidar la Vida” o del ejercer “El Poder en la Armonía” -entendido como la comprensión del funcionamiento del mundo para la generación y mantenimiento de formas de existencia humana en armonía con el “*sentir de la naturaleza*” (Román 2010a)- implica el reconocimiento como “gentes” y el respeto, para todos los interlocutores vitales, sean estos, humanos, o no; de igual modo, compromete la acción humana para restablecer el equilibrio en las situaciones de desbalance de las fuerzas vitales que son producidas por las acciones y maneras del vivir humanas, cuando estas se fundamentan en el ejercicio del “Poder en el Dominio”; es entonces cuando se requiere “Tumbar del Árbol más Alto”.

Estructura de los capítulos

De acuerdo con lo enunciado, el primer capítulo de este documento corresponde al primer amarre del tejido del canasto de conocimiento que se enfoca en las consideraciones iniciales para la realización de una conversación intercultural crítica entre sensibilidades exteriorizadas por la colonialidad en lo sensible. En concordancia con el ejercicio de conocimiento implícito en el “tejer un canasto”, el capítulo corresponde a “la Boca” del canasto, que es su entrada y límite; esta refiere simultáneamente a su parte más externa, y prefigura su “Remate” final (Román 2013a).

Pareciera contradictorio el concebir el inicio de una conversación como la “Boca” de un canasto, entendida simultáneamente como “su parte más externa” y como el lugar de entrada y de “Remate”-conclusión- de su tejido; no es así en el pensamiento *Uitoto-Enókaiyai*, ya que en este se entiende que el canasto, como tejido de conocimiento, se refiere a lo vivo, siendo configurado desde y para incidir en la existencia de los interlocutores, fibras-historias vivas, que reflexionan desde sí relacionándose mutuamente, a partir de necesidades específicas de tipo individual-comunitario, que hacen parte de los procesos de equilibrio de las fuerzas vitales que dan lugar y mantienen el tejido del mundo; en el mismo sentido, porque tales necesidades son solventadas desde su consideración en un “fondo” de análisis conceptual-espiritual

que permite encontrar los caminos para su trámite por procesos de endulzamiento-transformación y materialización en conocimiento-alimento, para los ámbitos individuales y comunitarios de la vida diaria.

En esta perspectiva la Boca del canasto es entendida como hablar “por encima” o “por los lados”, sobre aspectos específicos del tejido del mundo vivo; lo que corresponde a iniciar la charla a partir de asuntos de los que los hablantes hacen parte y en los que estos se interafectan. Esta dimensión particular del “tejido del canasto”, en términos de la relación del conocer, concebida como la comprensión de las dinámicas vitales del tejido del mundo, se correlaciona con el sembrar conocimiento en quien aprende -tejiendo su propio cuerpo- lo que instala el conocimiento en la vivencia y comprensión de la experiencia vital personal. Así, la Boca del canasto de la charla de conocimiento se localiza en las necesidades, los deseos, en lo que es conocido, familiar o problemático para quienes aprenden, permitiendo localizar el diálogo, en su inicio, sentido, proyección y finalización, en el tejido de sus cuerpos, en sus circunstancias particulares de existencia respecto a su comunidad y en referencia a su pertenencia vital al tejido del mundo.

Puesto que la investigación gravita en los horizontes del pensamiento decolonial, el capítulo se apoya en las contribuciones críticas del grupo modernidad/colonialidad, respecto a la colonialidad del poder, del saber y del ser, para hacer referencia a una colonialidad en el marco de lo sensible, así como a las condiciones de exteriorizados compartidas por los dos interlocutores iniciales. Esto conduce a la presentación de los elementos conceptuales, metodológicos, derivados del pensamiento decolonial que hacen posible el proyecto: son estos, exterioridad relativa, traducción intercultural, posicionamiento crítico fronterizo y pensamiento analógico. Así mismo, da lugar a la enunciación del concepto Uitoto del Clan Enókaiyai de “*Tumbar el Árbol más Alto*”: tumbar la Torre del Poder en el Dominio (Román 2009).

El segundo capítulo, segundo amarre, presenta un cuerpo de nociones-prácticas propias del pensamiento Uitoto del Clan Enókaiyai que determinan el proyecto: son elementos conceptuales-vitales relativos a lo sensible, que emergen desde la consideración de las ideas de ser humano, conocimiento, sensible, naturaleza y pedagogías del vivir.

El capítulo corresponde a “la Base” del canasto, es su “centro” (Román 2013a) conforme al lugar-fundamento del tejido en el que se encuentran las palabras, nociones,

conceptos, imágenes y prácticas, que son desplegados a partir de la necesidad-pregunta que ha motivado la conversación. En esta perspectiva de la “charla de conocimiento” - que se gesta desde el reconocimiento de lo vivo como condición e interlocutor fundamental- los hablantes y el sentido del canasto-charla, son asumidos como parte del tejido del mundo; así, se sitúan las dos fibras iniciales, los dos primeros hablantes: Maestro –Isaías Román- y Recibidor –mi persona- (Román 2012d).

Es en el ámbito de la Base del canasto, en el que la charla se refiere a la “*palabra de vida, humanizadora*” (Román 2010) y a la subsecuente visualización esencial de las “gentes humanas” en su condición de “naturaleza”, al recibir de ella la vida así como todo lo necesario para su existencia. Por esta relación, se entiende que la naturaleza, en su articulación vital con el humano, le entrega a este su propia condición de humanidad, que es soportada por la responsabilidad que radica en el respeto y la armonización, en las relaciones entre las gentes humanas y las “no humanas”, lo que deviene en el ejercicio de la “ley natural”,⁴ que se concreta en el “Saber Cuidar la Vida”.

Para efectos de claridad expositiva, los elementos procedentes del pensamiento Uitoto del Clan Enókaiyai, que son presentados en el capítulo –y que se entraman entre sí de modo múltiple en la comprensión y el ejercicio de la relación individual-comunitaria de la existencia humana- son agrupados en los siguientes asuntos: el equilibrio entre las fuerzas vitales Padre-Madre, las Gentes, el Canasto como tejido de conocimiento, el Saber Cuidar la Vida; y la tensión entre la mirada del poder en el dominio y la mirada del poder de la armonía.

El tercer capítulo, tercer amarre -el Ojo del canasto- realiza el encuentro entre la totalidad de las exterioridades comprometidas en el proyecto,⁵ sobre el tejido previo del pensamiento Uitoto del Clan Enókaiyai. En esta perspectiva, en la que cada uno de ellos –Maestro, Recibidor y cuatro Fibras Acompañantes- es asumido como fibra-interlocutor, partiendo de sus experiencias de exclusión y de re-existencia sensible, el capítulo pone en común sus historias, necesidades e intereses específicos en esta

⁴ A lo largo del texto, esta ley es referida mediante diferentes denominaciones, así: Ley de origen, Ley originaria -dieta-, Ley de la vida, y Ley invisible.

⁵ A las dos fibras iniciales se integran Fernando Cuervo, María José Arbeláez, Diana Lamir y Mercedes Angola, como Fibras Acompañantes.

materia, desde sus percepciones como Jaïguéniki-huérfanos, personas sometidas por el poder en el dominio -exteriorizados en lo racial, lo epistémico, lo espiritual, lo socioeconómico, el género y/o la sexualidad-; pero así mismo, agentes para la superación de tales condiciones, en virtud de su búsqueda y vivencia del respeto desde el “pensar con el corazón dulce”, del enraizamiento, del tejido y entrega de historias a la gente, del auto-reconocimiento como depósitos de fuerza y conocimiento; y del ejercicio de su propia transformación en sus contextos de existencia.

En el entendido que el conocimiento *no permanece oculto, sino que está dirigido a tejer comunidad* (Román 2010a), la charla permite un “*empate de las fibras*” (Román 2013d), en el que los interlocutores configuran el Ojo del canasto, definiendo el sentido final de la charla, en este caso, mediante la articulación de sus “posicionamientos sensibles”. Así, los Jaïguéniki-huérfanos se sitúan de modo particularizado-relacionado respecto al poder en la armonización, en los siguientes asuntos: la educación de niños y jóvenes en el “Saber Cuidar la Vida” hacia una sociedad fundamentada en el respeto; el encuentro del propio cuerpo en la armonización de las fuerzas padre y madre; el tejido sensible entre la educación artística, la memoria, el territorio, la sociedad y la naturaleza; la ritualización de la vida mediante la creación, en el conocimiento femenino del andar en la naturaleza; la práctica de un arte para el acercamiento entre las diferencias de la representación racial; y la exploración de un conocimiento femenino ancestral, en el ejercicio de la creación cerámica. De este modo, la definición del Ojo permite prefigurar lo que será el Cuerpo resultante de la charla: el tejido de un canasto de frutas (Román 2012d).

El cuarto capítulo, cuarto amarre, -el Cuerpo del canasto- es su materialización, que tiene lugar en la realización de “trabajos” puntuales y correlativos por parte del conjunto de las fibras, para la potenciación comunitaria de la charla. Estas tareas que generan los “frutos” concretos que serán entregados a las comunidades de los interlocutores, son efectuadas mediante la relación analógica, que se da en el tejido entre sus historias:

Así, yo, como Recibidor, inicialmente realizo un ejercicio de armonización de las fuerzas Padre-Madre en el encuentro de mi propio cuerpo, a través de la conclusión de la serie pictórico-instalativa –titulada “Visita a los Espíritus del Norte”- que se nutre de historias personales (sueños, vivencias y símbolos) enraizadas en mi relación con mis progenitores. Esta tarea es seguida por la proyección -por parte del Maestro- de tales

historias y símbolos pictóricos y objetuales, hacia la generación de explicaciones, consejos y canciones referidos a la armonización en el modo del vivir humano, en el “Saber Cuidar la Vida”.

Posteriormente, y apoyadas en el trabajo previo realizado por el Maestro y por el Recibidor, las Fibras Acompañantes vinculan las historias de sus propios posicionamientos sensibles, proyectándolos en la creación dialogada, hacia su transformación en conocimiento-alimento, dirigido a sus comunidades. Emergen así materializaciones sensibles, mediante la vinculación de canciones, objetos, y acciones plásticas, referidas a los siguientes tópicos: educación para el humano hacia modos de vida respetuosos respecto al tejido del mundo; vinculación sensible entre memoria, territorio, vida social y naturaleza; conocimiento femenino en la ancestralización y ritualización de la existencia; acercamiento entre las gentes para el reconocimiento mutuo en el respeto; y equilibrio de las fuerzas vitales para el encuentro del símbolo del propio cuerpo.

De este modo, a través del diálogo analógico en la generación y transformación comunitaria de sentidos, se materializa el cuerpo del canasto, articulando la problematización conceptual de la Boca, la indagación conceptual-espiritual de la Base, la comunitarización del sentido del Ojo, y la materialización del Cuerpo, para su entrega a las comunidades de los hablantes, mediante la realización de la ceremonia: “La Mirada del Colibrí”, un encuentro entre familiares y amigos.

El quinto capítulo, quinto amarre, como movimiento de “Remate del canasto” se ocupa del empate de todas las fibras e historias comprometidas en la “charla de conocimiento”. Con tal fin, observa las articulaciones que se dan entre los componentes de la conversación durante la realización de la ceremonia, como producto del diálogo intercultural crítico hacia la decolonización en lo sensible, en el encuentro entre el pensamiento decolonial y el pensamiento Uitoto del Clan Enókaiyai; de igual manera, recoge los elementos conceptuales para la decolonización en lo sensible, que son resultado del proyecto.

Sobre la metodología

Como ejercicio de “traducción intercultural” (Santos 2009), “La Mirada del colibrí” parte de la afirmación de experiencias de conocimiento que han sido negadas por el pensamiento hegemónico occidental, y del acuerdo colectivo para su encuentro estratégico con miras a la decolonización en lo sensible. Así, se localiza y piensa de

modo fronterizo en historias locales “hacia la confrontación de designios globales” (Mignolo 2003, 19-58), mediante la implementación de un “diálogo inter-individual y colectivo, como forma de producción de sentido y saber desde y para la sensibilidad” (Valencia M. 2012, 184-5). En este horizonte, el desarrollo del proyecto vincula aspectos teóricos y reflexivos a las dimensiones corpo-políticas de los interlocutores, quienes nos reconocemos como sujetos colonizados en posicionamiento crítico fronterizo en lo sensible, y por lo tanto, como agentes de conocimiento en las dimensiones del pensamiento y de la praxis sensible (Walsh 2006, 55-7). De esta forma, las características metodológicas del proyecto determinan su incidencia transformativa en nuestros ámbitos personales, sociales y comunitarios, desembocando en la realización de una actividad ceremonial de equilibrio sensible, en la que participan nuestros familiares y amigos.

En su desarrollo concreto, el documento reúne elementos textuales y visuales procedentes de: la revisión bibliográfica de los autores consultados; las explicaciones, consejos, canciones y relatos míticos que emergieron en los diálogos realizados con el Sabedor Uitoto-Enókaiyai Isafas Román; los posicionamientos sensibles resultantes de las conversaciones con las Fibras Acompañantes; y las acciones de creación que tuvieron lugar a lo largo del proceso; siendo todos estos asuntos, objeto de razonamientos, inferencias y analogías provenientes de la actividad reflexiva, de la proyección de la *memoria*, de la valoración de la *corazonada*, y del ejercicio del *conocimiento que traemos en nosotros mismos* (Román 2010a).

Como ya se señaló, el proyecto se inscribe en la noción de “Charla de Conocimiento” del pensamiento Uitoto-Enókaiyai como modo de formación en el saber mediante el tejido de fibras –entendidas como conjuntos de historias- que se articulan para generar el “Tejido del canasto”; y es desde allí que el conocimiento que es presentado por el Maestro –que ha sido previamente apropiado en su experiencia vital particular/comunitaria-, de modo análogo, es sembrado por quien aprende, implicando en ello el tejido de su propio cuerpo (Román 2010c). En este contexto, el Recibidor se abre al conocimiento del Maestro integrando sus palabras a su propio proceso formativo, materializándolas en su experiencia cotidiana de interacción personal-comunitaria.

La incidencia materna en la posibilidad del proyecto.

En este sentido, destaco un aspecto específico de mi trayecto sensible que ha sido fundamental para la realización de esta investigación, cual es mi relación con mi madre, Blanca de Corredor, quien como mujer, madre, amiga e investigadora, desarrolló durante más de treinta años investigación antropológica respecto al pensamiento, el conocimiento y la espiritualidad en el mundo Uitoto y Muinane, inicialmente en la región de Araracuara –en el curso medio del río Caquetá colombiano- y posteriormente en diálogo con el pensamiento indígena amazónico, en función del cuidado de la selva húmeda tropical, en el área de la ciudad de Leticia, Amazonas.

En virtud a las relaciones investigativas, solidarias y afectivas de mi madre -uno de cuyos frutos fue la Investigación “La Maloca” (de Corredor 1986)- en mi juventud fui presentado por ella a la gente Uitoto, lo que me permitió entablar relaciones de amistad y cercanía con la familia Román Sánchez del clan Enókaiyai -siendo este encabezado, en ese momento, por el Cacique Rafael Núñez Enókayai; y hoy, por el Abuelo Oscar Román, padre del sabedor Isaías Román-. De este modo, por la intermediación materna, entré en contacto con Isaías Román, quien actualmente en su propósito de “educar a la gente no indígena respecto al pensamiento y la filosofía Uitoto” se posiciona en el diálogo interpersonal como estrategia formativa para la generación de otros modos de relación intercultural, basados en el respeto mutuo.

Así, desde la relación de cercanía con Isaías, con su familia y con la sensibilidad de la gente Uitoto -compartida por mi madre- la realización de este proyecto se configuró como conversación de conocimiento entre el sabedor del clan Enókaiyai -Gente de Mafafa Roja- Isaías Román y mi persona, un Rákuiyá –gente “blanca” que escribe- (Román 2010). Esto ha sido posible, no obstante mis trayectorias personales no me han conducido a participar de los procesos formativos del “mambeadero”; pero por mi vinculación espiritual y afectiva, por vía materna, con la planta de sabiduría del Tabaco-Diona (de Corredor 1986), he asumido como norma vital una actitud abierta y respetuosa para la escucha y recepción de los “consejos y explicaciones para el vivir”, lo que me da la capacidad necesaria para “comer y beber la palabra” (Román 2010c).

Dado que la realización efectiva de la investigación me implicó un trance de equilibrio de las fuerzas padre-madre en el encuentro de mi propio cuerpo, destaco en ello el concepto del Jaigueniki-huérfano -y su articulación con la imagen de Jitoma- como potencial reflexivo, proyectivo y transformativo de las circunstancias vitales de la

gente humana en pro del restablecimiento del equilibrio de las fuerzas vitales en el tejido personal, comunitario y del mundo, mediante el trabajo de equilibrar al poder en el dominio –el Árbol más Alto- para su reconfiguración en el poder en la armonía: La mirada del colibrí.

La conversación con Isaías.

En el sentido de lo expuesto, debo decir que los diálogos realizados con Isaías Román se extendieron entre los años de 2009 a 2017, con especial intensidad en el año de 2013. Durante su desarrollo, que fue iniciado por mi parte desde la presentación de preguntas y comentarios respecto a las relaciones de colonialidad en lo sensible, Isaías abordó oralmente los tópicos que son recogidos en este documento, mediando la presentación y definición de palabras, afirmaciones y preguntas en idioma Uitoto-Mínika, lo que fue seguido por sus explicaciones en castellano. Estas explicaciones vincularon etimologías de las palabras y exposiciones de sus sentidos, respecto al Saber Cuidar la Vida, involucrando en ello ideas, nociones, conceptos, asociaciones de imágenes, narraciones míticas, canciones, ejemplos sonoros, gestuales y corporales; y la realización de dibujos y de escritura alfabética. Lo anterior fue apoyado por comentarios y aclaraciones referidos a experiencias de la nación Uitoto, del Clan Enókaiyai, de la familia de Isaías, de su persona, de nuestra historia común y de nuestra cotidianidad del momento en el marco de la situación regional, nacional y global.

Las exposiciones de Isaías fueron transcritas directamente durante la realización de cada encuentro puntual, efectuando notas escritas de las que derivaron asociaciones de ideas y preguntas que permitieron trazar nuevas rutas de desarrollo de la conversación; este ejercicio incidió sinérgicamente en la actividad pictórico-instalativa que desarrollé durante el mismo intervalo de tiempo, que desembocó en la serie “Visita a los Espíritus del Norte” como ejercicio de equilibrio personal en el “encuentro de mi propio cuerpo”, así como en la escritura final de este texto.

Es necesario mencionar que dado que las palabras de Isaías se extienden a lo largo del desarrollo de todo el texto, el escrito contiene pasajes puntuales soportados de modo singular en la transcripción de sus argumentos, los que aun cuando han sido editados en su extensión o en aspectos específicos de redacción, conservan su sentido expositivo; así mismo, que el escrito presenta apartes en los que priman mis interpretaciones como investigador-Recibidor, dando paso a comentarios y asociaciones analógicas entre las dimensiones críticas del pensamiento decolonial y del pensamiento

Uitoto del Clan Enókaiyai, así como de los transcurso sensibles de las fibras con quienes configuramos el Ojo y el Cuerpo del Canasto de frutas.

De la misma forma hay que señalar que en su redacción, el documento vincula de forma continua y discontinua citas y enunciados textuales de los desarrollos argumentativos de Isaías, procedentes de uno o de varios diálogos. Al respecto se advierte que cuando un aparte relaciona de manera secuencial referencias procedentes de un mismo diálogo, este es citado en su primera aparición y se aplican cursivas a las referencias subsiguientes, hasta tanto cambie la fuente de referencia. Finalmente señalo que la forma de escritura de las palabras o frases en el idioma Uitoto contenidos en el texto, corresponde a mi versión dialogada con Isaías Román.

Cierro con un aparte de la historia de Jitoma:

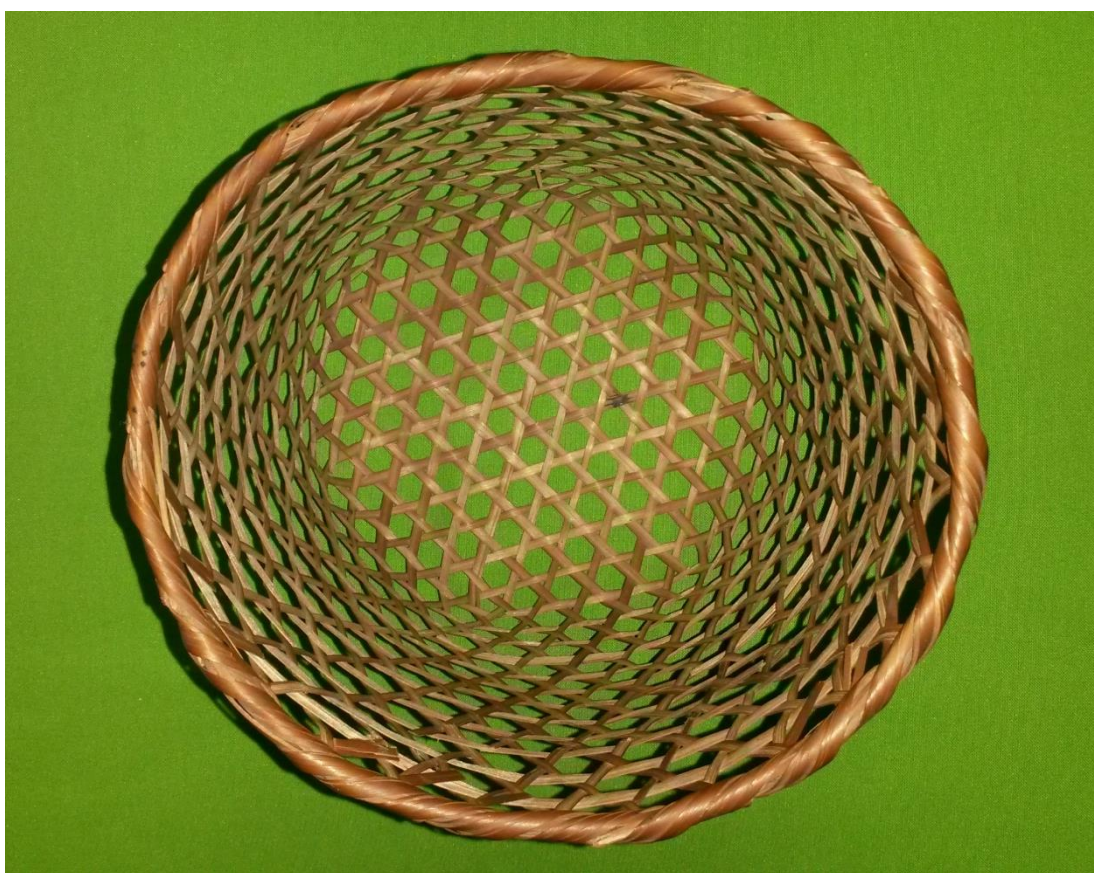
Jitoma, bodoquera bonita. Jitoma nació con bodoquera; el padre creador le dió. (...) Jitoma se enfrentó con Gaimoy, quien lo mató y lo comió. Después nació Jitoma-Hijo. Él fue Jaiguéniki-Jitoma, Huérfano. (...) Cuando nació el niño, el espíritu del papá se preocupó, y se dijo: ¿Qué hago para proteger a mi hijo?... No le salía... (...) El niño crecía ante la mirada de Gaimoy, pero la mamá lo cuidaba mucho. El niño siempre andaba con la mamá. Hasta que yendo juntos para la chagra, salió volando un colibrí que tenía un nido en la puntica de la palma Sítori. La hoja de la palma Sítori es –Sitobe-. La hoja de esta palma es ancha, con partes finitas, y su terminación vuelve a ser ancha. En la parte ancha de su terminación, fue donde Jaiguéniki-Jitoma encontró el nido del colibrí (Román 2009a).

Capítulo primero

Primer amarre: La Boca del canasto. Consideraciones para una conversación

Fotografía 1

Boca, tejido de seis fibras: Armadillo Ñenigai



Fuente: propia.

Elaboración: Nubia Roncancio.

Allí, dentro de la tierra, parte vacía, Izuru, allí están Primer Jitoma y su mujer. Además están dos hombres: Gaimoy y Nokaido Riama. Gaimoy es

mostruo–“tigre”,⁶ hombre blanco destructor, camuflaje militar, vanidad, orgullo agresivo; con uniforme viene la guapeza, la agresividad, es otra belleza que atrae a las mujeres. Nokaido Riama, es Tucán, clase de blanco; sus colores son el origen de la vanidad, es belleza de la locura, orgullo. El tucán enloquece a los hombres. Allí nace la envidia. Ellos quieren matar a Jitoma y quitarle su mujer. Ellos crearon muchas cosas mágicas para desviar el corazón de Jitoma y el de su mujer (Román 2009a).

La consideración de que “la colonialidad y la modernidad constituyen dos lados de una misma moneda” (Grosfoguel 2006, 27), implica su surgimiento y consolidación mutua, en una relación interdependiente que ha conllevado durante los últimos cinco siglos (Dussel 2005), un proceso de dominación/explotación mundial por parte del mundo Eurocentrado sobre las personas y los pueblos no occidentales. La estrecha relación entre el inicio de la modernidad y la invasión de América por los españoles, como parte de la apertura geopolítica de Europa en el Atlántico, generó las condiciones para su despliegue y control del “sistema-mundo”, así como para la invención del sistema colonial, asuntos que siendo simultáneos al origen del capitalismo, le permitirían a Europa posicionarse económicamente, trascendiendo su aislamiento previo con relación al mundo. De este modo, a partir de la modernidad Ibérica de los siglos XV y XVII, de la modernidad propiamente burguesa desarrollada en los países bajos, y de la modernidad inglesa –y posteriormente francesa- que alcanza su plenitud con la revolución industrial y la ilustración, Europa se afianza en el colonialismo mediante su expansión por América, Asia y África con efectos que se extienden hasta la actualidad.

En concordancia con Aníbal Quijano, si bien, actualmente las “administraciones coloniales” han sido erradicadas casi por completo en el mundo y la mayor parte de la periferia se ha organizado en estados independientes (Quijano citado por Grosfoguel 2006, 28), pasamos de un período de “colonialismo global” a un período de “colonialidad global”, caracterizada por una división internacional del trabajo y por la acumulación de capital a escala mundial, donde los colonizados siguen viviendo en condiciones de explotación y dominación europea/norteamericana, mediando la

⁶ En el contexto Uitoto al “Jaguar” se le denomina “tigre” en idioma castellano.

permanencia de las antiguas jerarquías coloniales de europeos contra no europeos. Tal situación se ha apoyado históricamente en relaciones o diseños imperiales/coloniales racistas e inferiorizantes, que implican el encubrimiento de su lugar y sujeto de enunciación, así como el posicionamiento global de particularismos aislados y universalismos abstractos, camuflados de cosmopolitas (Grosfoguel 2006, 27). Estas relaciones se instalan en las representaciones institucionalizadas, en primer lugar, por la colonialidad del poder [que es el producto del entramado histórico entre las identidades producidas sobre la idea de *raza* -como mecanismos de clasificación y control social- y el desarrollo del capitalismo -moderno, colonial eurocentrado- mediando la naturalización de los roles y lugares en la estructura global de control del trabajo (Quijano 2000, 123)]; en segundo lugar, por la colonialidad del ser [en donde se establece la supuesta superioridad “natural” de los blancos (europeos) por sobre la *inferioridad* de las demás identidades históricas comunes y negativas -es decir *indios*, *negros* y mestizos-, justificando la humanización del colonizador y la deshumanización del colonizado (Walsh s.f. 3)]; en tercer lugar, por la colonialidad del saber (Quijano 2000) [que es la suposición del eurocentrismo -construido sobre el imperio de la razón y del pensamiento científico de la modernidad occidental- como perspectiva única de conocimiento (Walsh s.f. 5-6)].

Catherine Walsh ha señalado como una cuarta dimensión de la colonialidad la cosmogónica o de la madre naturaleza, que apoyada en la distinción binaria cartesiana entre hombre/naturaleza, y en la descalificación de las relaciones espirituales y sagradas de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana, pretende socavar su continuidad civilizatoria; es decir sus cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, negando y destruyendo su colectividad y práctica de existencia (Walsh 2010, 90-91).

Apoyados en lo anterior, y teniendo en cuenta la caracterización inferiorizante del eurocentrismo respecto a los colonizados -en arreglo a la imposición universal de sus concepciones sobre el ser, el conocimiento y los modos deseables de relación entre los seres humanos, y entre ellos y la naturaleza-, es posible hablar de una colonialidad de lo sensible, que opera mediante el discurso estético occidental, instalándolo/se como

mecanismo de control/exclusión de la “sensibilidad del mundo”⁷ de los pueblos no europeos; es decir, situando el discurso estético como mecanismo de control/exclusión de la experiencia y el conocimiento sensible no eurocentrado, de sus formas de vida y de sus modos de articulación y afectación sensorial en su relación con la naturaleza, aboliendo la integración de pensamiento/sensibilidad /hacer, en los cuerpos, los campos sensoriales, las memorias, los afectos, las lenguas y las epistemes colonizadas.

Así, en el cuestionamiento a la hegemonía del sistema-mundo moderno/colonial, la decolonización de lo sensible se perfila como un territorio en el que se confrontan, por una parte, el posicionamiento privilegiado de la estética occidental como teoría de lo sensible; y por otra, el estatuto como sujetos de diálogo, de las múltiples sensibilidades generadas por las exterioridades que han sido producidas o afectadas como resultado de la relación colonial.

En este escenario de tensión frente a la imposición, invisibilización o reconocimiento de los sensibles, las poblaciones colonizadas que han sido sometidas históricamente a relaciones de dominio y subalternización por el sistema-mundo moderno, evidencian sus propias sensibilidades “otras” a través de experiencias particulares de re-existencia⁸. Entre ellas se cuentan los pueblos indígenas de Abya Yala, dentro de los cuales la gente Uitoto, como la mayoría de pueblos indígenas amazónicos, orienta de modo particular su conocimiento-sensibilidad al mantenimiento

⁷ Walter D. Mignolo “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica.” *European Institute for progressive cultural policies*. Septiembre de 2011. Utiliza “...la expresión ‘sensibilidad del mundo’ en lugar de ‘visión del mundo’”, ya que encuentra que la expresión visión de mundo se restringe a la epistemología occidental que “... bloqueó los afectos y los campos sensoriales que están más allá de la vista”

⁸ Adolfo Albán “Artistas Indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la Re-existencia.” En *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, de Zulma, comp. 83-114. (Buenos Aires: Ediciones el Signo, 2009), 94. Entiende por re-existencia a los dispositivos creados por las comunidades para confrontar y descentrar la realidad y las lógicas que han sido instauradas por el proyecto hegemónico desde la colonia hasta nuestros días, las cuales se concretan en la inferiorización, el silenciamiento y la visibilización negativa de las comunidades y culturas colonizadas, entre ellas los afrodescendientes e indígenas. La re-existencia permite inventar cotidianamente la vida y apunta a la búsqueda, en las profundidades de las culturas, de claves de formas organizativas de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose.

de la relación armónica entre las “gentes humanas”, las “gentes no humanas”, y las fuerzas de la naturaleza. Esta tarea, que es conocida entre los Uitoto como “Saber cuidar la vida”, implica el ejercicio del equilibrio en la articulación entre lo individual, lo social y lo natural, dentro de una permanente actualización de las tradiciones de conocimiento y sus correspondientes formas del ser, en el marco de los modos de la afectación sensible.

En un horizonte de construcción de una sensibilidad pluriversa -entendido lo pluriverso como universal con capacidad de incluir todos los particulares -que han sido negados y exteriorizados del orden moderno/colonial-, sin negarlos o asimilarlos (Cesaire citado por Grosfoguel 2008)- no sometida a la visión única decretada por el régimen estético del eurocentrismo, *La Mirada del Colibrí* se dirige al encuentro de diferentes formas de conocimientos, prácticas sensibles y pedagogías del vivir, relacionadas con la noción del ser y con su vínculo con la naturaleza. Lo anterior, con el fin de proponer criterios epistemológicos hacia sensibilidades “otras” que se desempeñen como dispositivos críticos frente a los modos institucionalizados (hegemónicos-eurocentrados) de experiencia y la construcción sensible del conocimiento.

Para el logro de estos objetivos, como ejercicio de de-colonización, es decir como práctica de cambio de los términos de la conversación institucionalizada por la estética moderna/colonial –y no solo del “contenido de la conversación”-, el proyecto se apoya de modo particular en la “traducción intercultural” (Santos 2009), hacia la activación de la noción “posicionamiento epistémico de frontera”, en articulación específica con la experiencia y la conceptualización en lo referente al ser, el conocimiento y la sensibilidad, en las formas de vivir y la relación con la naturaleza del pensamiento Uitoto en el Clan *Enókaiyai*, “Gente de Mafafa Roja”.

1. De distancias y cercanías.

1.1. El privilegio de la Humanidad

Entre todos los salvajes no hay pueblo que muestre en sí un carácter anímico tan sublime como los de Norteamérica. (...) Los restantes indígenas de este continente muestran pocos rastros de un carácter afectivo, que estuviera ordenado a sensaciones más delicadas, y una extraordinaria insensibilidad constituye la característica de estas especies humanas (Kant 2008, 110).

A partir del año de 2009 realizamos un diálogo con Isaías Román⁹, ciudadano colombiano, de idioma Uitoto, en sus dialectos *Nipode* y *Minika*, del Clan *Enókaiyai* - Gente de *Mafafa Roja*-, oriundo del curso medio del río Caquetá, en la Amazonia colombiana. La conversación, que se sitúa alrededor de lo sensible, parte de la consideración del discurso estético occidental como dispositivo de control de la sensibilidad, en el marco de la colonialidad del poder, del saber y del ser, enunciadas y examinadas de forma crítica por el proyecto modernidad/colonialidad¹⁰.

De modo específico, la charla es motivada por tres afirmaciones del filósofo alemán Immanuel Kant (2008), quien a finales del siglo XVIII sostiene que: 1. Los humanos en consideración al color de su piel, como evidencia de una clase “racial”, se clasifican en “blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos), y rojos (indios americanos)” (Ch. Eze 2001); 2. En consideración al talento que posee cada raza (o su posibilidad de producir razón y perfección moral nacional por medio de la

⁹ Isaías Román, *Jiyéroñakudo* “Mata de Coca iluminada por Venus”, es el hijo mayor del Abuelo Oscar Román y de la Abuela Alicia Sánchez -residentes en la localidad de Araracuara, Amazonas, Colombia-.

¹⁰ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel “El Giro Decolonial.” Editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 9-13. Presentan, parafraseando a Arturo Escobar el *Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad*, mencionando de modo particularizado los aportes de: Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Sylvia Wynters, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Zulma Palermo, Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Carolina Santamaría, Juan Camilo Cajigas-Rotundo, Fernando Garcés, Mónica Espinosa y Juliana Flórez-Flórez, entre otros.

educación), la raza blanca es superior a las demás, y una parte de los pueblos americanos presenta la mayor inferioridad racial¹¹; y 3. Desde la valoración moral del sentimiento, los pueblos indígenas americanos, no pertenecientes a la porción del continente reconocida como “Norteamérica”, presentan una “extraordinaria insensibilidad”¹².

El interés de la conversación por estas tres afirmaciones obedece al ascendiente Kantiano en la formulación de un sistema de pensamiento, que incidió de modo determinante en la construcción del mundo moderno y una buena parte del arte y de la estética moderna y contemporánea; además, porque dado su arbitrio jerárquico y excluyente respecto a las personas, los conocimientos y las sensibilidades no europeas (Valencia 2012, 180), dichas aseveraciones implican elementos sustanciales a la naturaleza colonial que revelan los discursos estéticos occidentales modernos.

Es de señalar que la reflexión Kantiana se imbrica en las concepciones acerca del hombre y la naturaleza que fueron desarrolladas por la Europa ilustrada desde finales del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII¹³. Así, se entiende que Kant apropia, a partir de los escritos de Jean-Jacques Rousseau, la idea de una esencia fija de la naturaleza humana que se aparta de las variaciones de las formas históricas del hombre, afincándose en lo interno, lo permanente y lo duradero, en concordancia con las ideas

¹¹ Para la *Geografía Física* de Kant, “La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos” Chukwudi Eze, Emmanuel. “El Color de la Razón: La idea de 'raza' en la antropología de Kant.” En *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento: Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, comp. Walter D. Mignolo (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001), 201-252.

¹² Para Immanuel Kant *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 110. “... Los restantes indígenas de este continente muestran pocos rastros de un carácter afectivo que estuviera ordenado a sensaciones más delicadas, y una extraordinaria insensibilidad constituye la característica de estas especies humanas”

¹³ Los historiadores naturales Buffon, Carlos Linnaeus, el doctor francés Francois Bernier y David Hume realizaron trabajos previos clasificatorios sobre la raza. Chukwudi Eze, “El Color de la Razón”, 232-237.

del mundo moderno de su época acerca de Dios, de la inmortalidad del alma, de la libertad y de la moralidad¹⁴.

Tal concepción de naturaleza humana corresponde a la idea del tránsito del ser humano entre un “estado natural” vulgar –del que procede–, hacia la posterior adquisición de un “estado de naturaleza humana”¹⁵, en el que el hombre se hace efectivamente persona, existiendo una clara distinción entre ellos:

Así, por una parte, el estado natural atañe a un reino del mal, que supedita al ser humano a la naturaleza, a la animalidad; mientras que la “naturaleza humana”, como naturaleza y razón moral - que es la capacidad de situarse uno mismo como agente moral- ofrece al humano la posibilidad de superar el mal, liberándose de la sujeción a la naturaleza (Ch. Eze 2001, 218).

Esta diferenciación, que ubica al hombre bajo un tipo de ley independiente del determinismo de la naturaleza externa, constituye la autonomía radical que para Kant “define el valor, la dignidad y por tanto la esencia de la humanidad” (Ch. Eze 2001, 218-221). En tales condiciones el hombre se eleva a un nivel donde debe construir su propia cultura en libertad, como criatura racional que posee el carácter que él mismo crea, y en el que se perfecciona, de acuerdo a los propósitos y metas que él mismo adopta. De este modo, el “objetivo” de la sociedad y la civilización está ligado al destino de la especie, que es el de “...afectar la perfección del hombre a través del proceso cultural” (218-219). Ahora bien, reconociéndose el hombre diferenciado de la naturaleza, y por ello teniendo un concepto egocéntrico, es elevado no sólo sobre la mera naturaleza física sino por sobre todas las demás criaturas que habitan sobre la tierra, “...tales como los animales irracionales a los cuales él puede dominar y guiar a su voluntad” (207).

En correspondencia con lo expuesto, la necesaria separación entre lo natural y lo humano marcará de modo determinante las concepciones Kantianas respecto a la idea

¹⁴ Kant reconoce que “Rousseau fue el primero en descubrir entre las variadas formas en que la naturaleza humana asume la profundamente oculta naturaleza del hombre y la ley encubierta de acuerdo con la cual la Providencia se justifica por sus observaciones” Immanuel Kant citado en *Ibíd.*, 210-2.

¹⁵ Rousseau manifiesta que el hombre proviene de un *puro estado de naturaleza*, condición del *hombre natural*, que es previa al surgimiento del lenguaje y de la sociedad; posterior a esto, el hombre se instala como humano en un *estado de naturaleza del hombre*, que es la condición de la humanidad civilizada, del ciudadano socializado *Ibíd.*, 212-3.

de raza, así como a las clasificaciones que se le derivan. De esta suerte, las proximidades o distanciamientos del hombre respecto al mundo natural, fundamentan las desigualdades en el carácter moral de las distintas clases de hombre, que a su vez son biológicamente originales (223). Tales desigualdades se evidencian, de modo singular, en sus características físicas particulares [determinadas por el "...color, altura, rasgos faciales"], en su localización geográfica y en la presencia o ausencia de principios éticos en los "... usos y costumbres practicados colectivamente por cada una de estas razas, clases o grupos" (223-224), ya que para Kant algunas de estas acciones, por estar "... basadas en usos y costumbres no reflexivas, en impulsos naturales (o la inclinación al mal) y/o las órdenes de una autoridad, carecen de "principios éticos" y no son por lo tanto propiamente (ej.: esencialmente) humanos" (223-224).

Sobre los supuestos anteriores, Kant establece un modelo en consonancia con los supuestos del patrón de poder colonial que "... organiza la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores" (Grosfoguel 2006, 26), localizando entre estas últimas a las comunidades no europeas, ya que les atribuye la carencia del poder de reflexión (concepto de ego) (Kant, I., *Antropología* citado por Chukwudi Eze 2001, 224), de la auto-conciencia adecuada, de la voluntad racional y de la capacidad de desarrollar "carácter". Sobra advertir que, en su concepto, estas limitaciones en las razas no europeas se deben a que la madre naturaleza les ha denegado el "don" del "talento" del que gozan los blancos, y con ello la habilidad presumiblemente racional, o capacidad de "elevarse" (o educarse) uno mismo en la humanidad¹⁶.

Así las cosas, Kant (238-251) cataloga a la humanidad entendiendo la particularidad de los europeos como el modelo en el que los demás pueblos deben convertirse para merecer la dignidad humana. Para ello, se soporta en la imagen de una Europa blanca, superior y civilizada como esencia de la humanidad, y en una representación del resto del mundo al que se le niega la humanidad, por su condición de bárbaro, primitivo y salvaje.

¹⁶ Dentro de la clasificación de Kant, los americanos (indios americanos), los africanos y los hindúes aparecen como incapaces de madurez moral, porque carecen del *talento* otorgado por la naturaleza. *Ibíd.*, 223.

1.2. El silenciamiento de los sensibles

Apoyado en sus concepciones sobre la presencia o no del “talento”, con el que los hombres deben contar para superar el “estado natural” y construirse como personas humanas, Kant procede a clasificarlos, acorde con la valoración moral del sentimiento, en sus *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*¹⁷ (Kant 2008, 20). Para ello, considera estos sentimientos en relación a sus objetos, a la sensibilidad particular de cada hombre, a su diferencia en la relación de los sexos y en sus relaciones con los caracteres nacionales.

La taxonomía resultante, en materia de las cualidades morales de las naciones – que coincide plenamente respecto a sus ideas acerca de humanidad y de raza-, alimenta el estatuto de dominio de las poblaciones europeas por sobre las demás poblaciones del mundo, constituyéndose en instrumento institucional de colonialidad, desde la segunda mitad del Siglo XVIII¹⁸. De aquí, que localice en su cúspide a quienes considera como poseedores de una “sensibilidad”, que merece ser catalogada como verdaderamente moral -como propiamente humana-, siendo estos los “blancos” europeos¹⁹. Estos, a su vez, son seguidos, en orden descendente, así como descienden la cualidades de sus sentimientos, por los hombres de las demás razas, así²⁰: los “habitantes de oriente”²¹, los

¹⁷ Obra de Kant, publicada por primera vez en el año de 1764.

¹⁸ Este es un momento de cambios radicales en el imaginario occidental, en el que el secularismo como proyecto revolucionario modela “la segunda ola de expansión imperial liderada por Francia e Inglaterra (...)”. Walter Mignolo “Prefacio” En *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, de Zulma Palermo. (Buenos Aires-Argentina: Ediciones del Signo, 2009), 10. Coincidiendo con la formación de las culturas nacionales.

¹⁹ Kant distingue como parte de las naciones europeas (Blancos) a los Italianos, franceses alemanes, ingleses, españoles y holandeses. Kant “Observaciones acerca del sentimiento”, 92-103.

²⁰ En opinión de Kant (2008), los no europeos, en materia de sus sentimientos o gusto, presentan distintas gradaciones de aproximación a la sensibilidad de los europeos, aun cuando sin alcanzar totalmente su perfección. Así, mientras que algunos de estos pueblos se aproximan a la delicadeza, la originalidad, la distinción, la nobleza, o la superioridad de lo moralmente bello o sublime, otros, entre ellos gran parte de los americanos y los “negros de África”, en virtud de su ignorancia, su idolatría, su estupidez, o su insensibilidad, son localizados en lo grotesco, lo primitivo, lo pueril, lo repugnante, o lo falso. *Ibíd.*

²¹ Como habitantes de oriente, Kant señala: árabes, persas, japoneses, indios y chinos. *Ibíd.*, 106-8.

“salvajes de Norteamérica, los restantes indígenas de este continente” y finalmente los “negros” de África, quienes son descritos por Kant (2008,108) como un “género humano” que presenta una gran y esencial diferencia respecto a los “blancos”, tanto en sus aptitudes temperamentales, como con relación al color.

Es de anotar que las reflexiones de Kant en su teoría sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, como parte de sus ideas estéticas, se caracterizan por una pretensión de pureza y universalidad de los principios, valores y aspiraciones que él le asigna al “ser humano” -en correspondencia a como lo entiende respecto al “conocer” y al “querer”²² -: siendo estos, constitutivos de sus concepciones de diferenciación y superioridad del “espíritu humano” respecto a lo “natural”, al igual que de la pretendida superioridad de los hombres europeos sobre los demás hombres. De este modo, Kant contribuye a la fundamentación de la creencia de la supremacía sensible por parte de la cultura ilustrada, al anteponer sus concepciones morales y civilizatorias sobre las de quienes considera como parte de lo inculto y de lo salvaje (Kant 2007, 312).

Este sentido peyorativo y excluyente respecto a lo entendido como humano, para con las sensibilidades no europeas, subyace en los discursos y en las prácticas en lo sensible que han sido universalizadas a nivel planetario por el proceso colonizador de la modernidad eurocentrada (Valencia 2012), con la subsecuente subalternización de las “sensibilidades del mundo” (Mignolo 2011), de los conocimientos, y de las formas de pensamiento de identidades, de pueblos, y de subjetividades que, o bien han sido producto u objeto de la afectación global producida por del orden del sistema-mundo moderno-colonial (Quijano 2007, 94) o bien se mantienen en tensión con el mismo.

²² Según Juan José García “Introducción.”En *Crítica del Juicio*, de Immanuel Kant (Madrid: Editorial Tecnos, 2007), 48, Kant reconoce tres facultades en el espíritu humano: conocer, querer y sentir. Entiende el sentimiento de placer y dolor como la tercera de estas facultades, señalando que el juicio estético contiene los principios relativos a ella. Estos principios se diferencian de los propios a las otras dos facultades; es decir a los de la facultad del conocer –o el entendimiento, que es la condición necesaria para la posibilidad del conocimiento de la naturaleza-; y a los de la facultad del querer o desear –que es la relativa a la filosofía práctica o moral, o sea, a lo propio del espíritu, de la mente del hombre y de su voluntad-.

2. La segregación entre los colonizados

Dado que esta investigación se construye inicialmente como una conversación entre dos interlocutores segregados por la colonialidad (uno como “indio” y otro como “homosexual”), y que tiene lugar en la Colombia contemporánea –que hace parte de la situación de dependencia histórico-estructural de América Latina (Quijano 1999, 103-104), respecto al sistema-mundo moderno (Wallerstein 1999, 167-181)–, es preciso señalar la marca que sobre tales subjetividades ejercen las prácticas de exclusión y dominación que, desde la conquista de América hasta la actualidad, hacen parte del mecanismo colonial para la imposición de identidades negativas a sus diferentes poblaciones²³ (Quijano 1999), con el fin de mantener jerarquías, desigualdades e inferiorizaciones (Wallerstein 1999). Por ello, en procura del desarrollo de este diálogo como acción intercultural crítica²⁴ (Walsh 2010, 76) y reconociéndonos como subjetividades en situación de exterioridad relativa²⁵ (Dussel 2005, 5-17), subordinadas

²³ Quijano señala que la formación de la Colonialidad del poder en América, responde inicialmente al establecimiento de un patrón de dominación entre colonizadores y colonizados, cimentado sobre la idea de “raza”. Es desde este patrón que los colonizadores definen e imponen nuevas identidades –negativas- tanto para las poblaciones aborígenes –que son construidas como indios-, como para las diversas poblaciones de origen africano que llegan, esclavizadas, a América –quienes son construidas como negros-

²⁴ La perspectiva de la interculturalidad crítica parte del problema estructural-colonial-racial, es decir del reconocimiento de la construcción de la diferencia dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializada y jerarquizada, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. Desde allí la interculturalidad, como demanda de la subalternidad, supone construir desde la gente, requiriendo la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, así como la construcción de condiciones distintas de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir.

²⁵ Para Enrique Dussel, quien desarrolla este concepto a partir de Levinas, la exterioridad corresponde al pueblo planteado desde lo popular como sector social, el de los oprimidos en el sistema estatal “que aunque oprimido por el sistema es lo más extraño a él”. Es la alteridad existente y latente que ha sido puesta de lado por la colonialidad; es una exterioridad de culturas vivas, con una riqueza cultural, siempre distinta de las culturas universales, con capacidad de responder desde otro lugar, es decir desde sus propias experiencias culturales con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna, a los desafíos de la modernidad y aún de la post-modernidad europeo-norteamericana. Por su parte, Walter Mignolo señala que “La exterioridad no es un afuera del capitalismo y de la civilización occidental, sino el afuera que se crea en el proceso de crear el adentro” en *Geopolítica de la sensibilidad*

de distintas maneras al orden de la colonialidad eurocentrada, Isaías y yo encontramos necesario identificar distanciamientos y articulaciones que nos sitúan y caracterizan como interlocutores:

Así, por una parte, advertimos elementos de estereotipación (Hall 2010) que nos son impuestos históricamente por la colonialidad, marcando entre nosotros distancias en términos de poder y jerarquización en los ámbitos del ser, el conocimiento y la sensibilidad, cuales son: racialización, homofobia y eurocentrismo. Por otro lado, señalamos como elementos de encuentro entre nuestras particularidades, a nuestros vínculos comunes como sujetos articulados a procesos históricos y vitales, y a opciones y formas de conocimiento y de sensibilidad, que aún en condiciones específicas de divergencia, permiten la posibilidad de la interlocución horizontal.

2.1. Racialización indígena.

Desde el comienzo de la presencia española en América, a los naturales de este continente se les impuso la denominación de indios (o indígenas), representación hispanocentrada que implicó inicialmente la interrogación sobre su estatuto como humanos, asunto que resultaba de especial importancia para determinar la legitimidad de su esclavización por parte de los europeos (Castro-Gómez 2005, 56-78). Esta identidad que ha sido construida y valorada negativamente por el proyecto civilizatorio de la modernidad –de manera similar a la impuesta sobre las diversas poblaciones de origen africano, que fueron marcadas como negros (Quijano 1999, 101-104)-, fue instrumento utilizado para la justificación de las guerras y empresas de conquista sobre los pueblos originarios de América, así como de su colonización y posterior sometimiento a la economía del sistema-mundo moderno. De esta suerte, en el transcurso del período colonial americano, los sujetos y los pueblos localizados en el grupo de los indios fueron representados como inferiores a los hombres occidentales (quienes inicialmente se identificaron a sí mismos como “españoles”, “portugueses”, “ibéricos”, “británicos”, etc. y a finales del siglo XVIII, como “europeos” o “blancos”) (Quijano 1999), ya que para el pensamiento eurocentrado los “indios” portaban “los defectos naturales propios de su casta” - respecto a la idea hispánica de trabajo, de la

y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica.» *European Institute for progressive cultural policies*. Septiembre de 2011.

vida espiritual, de la sexualidad, y de la posibilidad de entendimiento-. Tales apreciaciones fueron manejadas por los colonizadores para imponerles los calificativos de perezosos, holgazanes, supersticiosos, depravados, “escasos de luces y estúpidos” (Castro-Gómez 2005).

Este estatuto de inferiorización se mantuvo de modo general durante la consolidación de las repúblicas americanas en el Siglo XIX, y sus efectos se perpetúan hasta nuestros días mediante políticas discriminatorias y excluyentes, que responden al mantenimiento del sistema-mundo moderno, siendo adelantadas por los Estados y promovidas o respaldadas por élites nacionales –así como por empresas y corporaciones multinacionales-, con efectos sociales, culturales, políticos y económicos adversos para las formas de vida y las aspiraciones de los pueblos indígenas contemporáneos en América Latina (Vázquez 2011).

En el caso de Colombia, es de anotar que al inicio de la república, por lo menos en un nivel retórico, los indígenas fueron considerados ciudadanos con igualdad de derechos a los demás colombianos, exceptuando a los esclavos (Pineda Camacho 2002); entonces se abolieron algunas de las instituciones a las que estuvieron sometidos durante la colonización hispánica, como fue el caso del servicio personal obligatorio (Rosquillas Quiles s.f.);²⁶ también se eliminaron los resguardos, tierras de propiedad colectiva regidas por los cabildos de indios mediante su división y venta, en desarrollo de una política de privatización de la propiedad que se mantuvo a lo largo de la primera mitad del siglo XX (Pineda Camacho 2002).

Con base en la constitución de 1886, que entrega la educación pública a la potestad de la Iglesia Católica, se promulga la Ley 89 de 1890, mediante la que se reduce a los pueblos indígenas a la condición de “salvajes” y de menores de edad, quedando sujetos a la tutela de las misiones católicas para efectos civiles y penales (Ley 89 de 1890). Esta situación de dependencia se afianzó durante la primera mitad del Siglo XX, cuando el país se organiza en territorios misionales dirigidos en su mayoría por sacerdotes españoles, incluyendo posteriormente a diversas órdenes religiosas, quienes se encargaron de promover la “civilización” (entendida como la enseñanza de la

²⁶ El servicio personal obligatorio consistió en el trabajo realizado por los indios como tributo, para los encomenderos y la iglesia. Al comienzo de su utilización este tipo de trabajo no fue diferenciado de la esclavitud.

moral cristiana y la occidentalización de las culturas indígenas), en más de las dos terceras partes del territorio nacional (Pineda Camacho 2002).

Entre las décadas de los años 70 y 80, los pueblos indígenas desarrollan movimientos sociales y luchas dirigidas a la recuperación de la tierra, la lengua y la cultura e inician un proceso organizativo de carácter regional y nacional; entonces surgen como primeras organizaciones indígenas: ONIC-Organización Nacional Indígena de Colombia; CRIC-Consejo Regional Indígena del Cauca; y ACIN-Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (Pueblo Indio s.f.).

Si bien, a partir de 1978 el Estado colombiano ha asumido la etnoeducación como política oficial, y promueve la educación bilingüe e intercultural; y desde 1991 la nueva constitución colombiana amplió las posibilidades para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas²⁷ -favoreciendo el posicionamiento del “etnodesarrollo” como filosofía para su participación en la definición de las políticas que los afectan-, los pueblos y sujetos indígenas colombianos siguen compartiendo las condiciones de subalternización general a que se ven abocadas las poblaciones indígenas del continente.²⁸

²⁷ La constitución de 1991 reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación; sus grupos étnicos, dialectos, territorios y tierras comunales (los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable); los derechos culturales, y el compromiso nacional con la integridad cultural de las comunidades indígenas y con la protección de las riquezas culturales y naturales de la nación. Además, consagra la participación de dos senadores por las comunidades indígenas, elegidos en circunscripción nacional especial; las funciones administrativas y jurisdiccionales de las autoridades indígenas dentro de su ámbito territorial (en las que se incluyen la captación y distribución de recursos públicos); y su representatividad y participación ante el gobierno nacional (Constitución Política de Colombia 1991).

²⁸ Los pueblos indígenas que constituyen el 2,74% de la población colombiana, enfrentan situaciones consuetudinarias de violencia y marginalización histórica en lo político, lo económico, lo social y lo cultural, todo lo cual se ve agravado por el conflicto armado interno que el país vive hasta la actualidad. Por ello parte de sus comunidades se ven sometidas a amenazas, hostigamientos, desapariciones, asesinatos, homicidios selectivos, masacres, bloqueos, órdenes de desalojo, reclutamientos forzados de menores; violencia sexual contra niñas, adolescentes y mujeres; desaparición de líderes y autoridades tradicionales y combates en sus territorios ancestrales, lo que desemboca en desplazamientos forzados. Por otra parte, la implementación de mega proyectos inconsultos, las bonanzas de cultivos ilícitos (con las fumigaciones que estos conllevan -bien sea en su proceso de producción o como procedimiento para su erradicación por parte del estado) y de las actividades de minería, inciden en la degradación del medio ambiente, afectando los intereses colectivos de las comunidades y su

De tal situación de atropello permanente, que obedece al racismo mediante el cual el sistema-mundo moderno continúa perpetuándose sobre las formas de vida de los pueblos indígenas, no han sido eximidos los pueblos originarios de la Amazonia colombiana, quienes tuvieron contacto con la presencia imperial española y portuguesa desde la segunda mitad del siglo XVI, siendo inicialmente objeto de intentos de implantación del sistema de encomiendas, de tentativas de adoctrinamiento mediante el establecimiento de misiones, y de la realización de “guerras justas” dirigidas al “rescate” e intercambio de personas indígenas –por mercancías y hachas- para su esclavización (Pineda Camacho 2000, 23-26). A lo largo de los siglos XIX y XX, los pueblos indígenas amazónicos colombianos, entre quienes se encuentran los hablantes del idioma Uitoto y entre ellos el clan *Enókaiyai*, han sido calificados como bárbaros, salvajes, antropófagos, no racionales, primitivos, etc. Desde este tipo de representaciones, han tenido que enfrentar prácticas de “conquista” para su incorporación subordinada a la economía comercial, mediante la recolección y/o producción de quina, maderas, pieles, animales tropicales, coca, y actualmente mediante la extracción de oro, siendo esta última actividad controlada por mafias y grupos irregulares, partícipes del conflicto armado en Colombia (Fundación AVINA y Tropenbos Internacional Colombia 2012).

Uno de los momentos más relevantes de las violencias que ha conllevado este proceso de asimilación forzada, tuvo lugar entre el inicio del siglo XX y su tercera década, en lo que fue la llamada “cauchería”, empresa etnocida realizada por empresarios y aventureros peruanos y colombianos con el apoyo de capital inglés. Esta empresa, que fue centralizada por la *Casa Arana*,²⁹ produjo la esclavización y asesinato

supervivencia. Por lo anterior muchos de los pueblos indígenas del país están abocados a una grave situación humanitaria, que implica la reducción de su población y el riesgo de su extinción física y cultural -“Según la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) existen ciento dos pueblos indígenas en riesgo de desaparecer. Treinta y dos pueblos generan especial preocupación pues cuentan con menos de 500 personas” (ACNUR 2012; Corte Constitucional Auto 004 de 2009; Corte Constitucional Auto 382 de 2010).

²⁹ Desde el inicio del siglo XX, la región del bajo Caquetá-Putumayo –área de habitación de las gentes Uitoto, Muinane, Miraña, Andoque, Bora, Nonuya, etc.- quedó sujeta al control del peruano Julio Cesar Arana, quien fundó inicialmente la Casa Arana Hermanos, empresa que a partir de 1907 fue constituida en Londres como la Peruvian Amazon Company. La Casa Arana hasta 1932, año en el que

de decenas de miles de personas indígenas amazónicas colombianas, bajo la creencia de que estas no eran gente, sino animales (Pineda Camacho 2000, 71-201).

La estrecha relación establecida entre la racialización, la clasificación social, la explotación y el control del trabajo, no se ha limitado a las personas o pueblos inscritos en las identidades construidas por el régimen colonial como blancas, indias o negras, sino que ha determinado de manera particular a los descendientes de las mezclas entre ellas; es decir, a quienes históricamente hemos sido subordinados por el orden colonial como pardos, mestizos, castas (Castro-Gómez 2005, 74) o “personas de sangre mezclada”; primero considerados como “herederos de los vicios de la combinación racial”³⁰ –posteriormente entendidos como razas degeneradas –resultado de la mezcolanza de razas inferiores (Castro-Gómez, 2009, 152-165)-, y en la actualidad –al igual que los blancos empobrecidos, los indígenas y los negros- herederos de las diferenciaciones jerarquizadas por las clases sociales que determinan y controlan el efectivo ejercicio de los derechos y de las oportunidades que son enunciadas por las nociones de ciudadanía.

2.2. Homofobia

Articulado a lo anterior, encontramos elementos de sexismo y homofobia (Maldonado-Torres 2007) que señalaron históricamente a las poblaciones indígenas americanas como practicantes del “pecado nefando”³¹ y que del mismo modo las

tuvo lugar el conflicto colombo-peruano, monopolizó la producción cauchera de la región, esclavizando, mutilando y asesinando a buena parte de la población nativa y secuestrando de modo masivo a los sobrevivientes al Perú.

³⁰“Debido a que llevaban *sangre de la tierra* en sus venas, los pardos en todas sus combinaciones (mestizos, mulatos, zambos, tercerones, etc.) eran vistos como racialmente inferiores a los españoles. Es decir, que no sólo llevaban en la sangre los vicios propios de la raza primaria – india o negra – de la que descendían, sino que además heredaban vicios nuevos, propios de la combinación racial. El zambo era tenido como la casta más despreciada de todas por ser resultado de la mezcla entre indios y negros” *Ibíd.*, 79).

³¹ Para la España que se instala en América, el “pecado contra natura” o “pecado nefando” – indigno, del que no se puede hablar sin repugnancia u horror-, se encuentra en la cúspide del pecado de la lujuria, solamente superado por el “bestialismo”. La denominación del pecado nefando incluía a los actos sexuales que por no conducir a la procreación, eran considerados aberrantes, ya que contravenían la tarea de crecer y multiplicarse, encomendada por Dios al varón. Hacían parte de este pecado, entre otros, las

identificaron como sodomitas, en referencia a la Sodoma bíblica (Giraldo, 2001, 172). La apelación de sodomía, que fue entendida y aplicada inicialmente en el contexto americano en asocio con el de la antropofagia y el de la idolatría, implicó la condena de sus practicantes por parte de la teología cristiana y –al igual que la racialización- sirvió como justificación para la realización de guerras de conquista sobre los naturales de este continente³². Se debe tener en cuenta que la legislación española, desde el siglo XIII, condenaba con la muerte al pecado sodomítico por considerarlo no solo como una afrenta al orden divino –ya que se equiparaba a lo demoniaco, encerrando igual gravedad que la herejía y el regicidio- (Gruzinski citado en Giraldo 2001, 173), sino por entenderlo también como una causa de los males de la sociedad (Torres 2011). De este modo, su escarmiento se instala en América ya en el siglo XVI, cuando se arrojaba a “indios homosexuales” a perros feroces para que estos los devoraran (Garza citado en Albarracín, 2011).

Tal estado de sometimiento y violencia para quienes cometían el pecado nefando, se perpetúa a lo largo de la conquista y la colonia, como competencia del Tribunal de la Santa Inquisición, mediando la instauración, por parte del poder civil, de condiciones permanentes de represión y persecución contra sus practicantes. La aplicación de esta política, coercitiva a toda alteración de los cánones de la diferenciación de las conductas sexuales y de género impuestas por la colonización, fue presentando con el tiempo variantes y distensiones respecto al rigor en sus modalidades de castigo, lo que condujo a que las denuncias, las investigaciones, los juicios y las condenas –que tuvieron lugar

poluciones provocadas por molicies, las orgías, el incesto, la poligamia, los sacrificios humanos, las borracheras, y la sodomía. De modo particular, la sodomía comprometía la penetración anal en la relación entre varones y mujeres, así como entre personas del mismo sexo, siendo definida al mismo tiempo como pecado y como delito Fernanda Molina “Los Sodomitas Virreinales: entre sujetos jurídicos y especie” *Anuario de Estudios Americanos*, 2010: 23-52.

³² Entre las razones esgrimidas para legitimar la conquista en América, se argumenta que los habitantes del nuevo mundo “son grandísimos sodomíticos, holgazanes, mentirosos, ingratos, mudables y ruines” (López de Gómara, Francisco, con referencia a los indios de la región de la isla Española (Haití); y que en la medida en que los indios se negaban a abandonar su estado de inhumanidad, crueldad, sodomía e idolatría, era lícito que se les hiciera la guerra y que los pudiesen matar, cautivar y robar López de Gómara citado en Fernanda Molina “Crónicas de la sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial” *Bibliographica americana, revista interdisciplinaria de estudios coloniales*. Septiembre de 2010a.

en los diferentes virreinos americanos-, produjeran la expurgación del pecado sodomítico mediante sanciones tan disímiles como la muerte, el presidio, el exilio, los azotes y los trabajos forzados.³³

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la construcción de las naciones latinoamericanas comprometió el ingreso de sus ciudadanos en los moldes de la mentalidad liberal europea – de modo especial dentro de sus nociones de familia y de patria-, así como en el higienismo médico, para constituirlos en individuos virtuosos y trabajadores que garantizaran la generación de hijos sanos para el mejoramiento de la raza y de la nación (Figari 2010, 227). De este modo, aun cuando desde la tercera década del siglo algunos de los nuevos países -en seguimiento del código penal napoleónico- habían despenalizado las conductas sodomíticas, hacia la finalización del siglo adoptaron las nacientes definiciones de un gran número de categorías patológicas y de clasificaciones de lo “anormal” y de lo aberrante –para las conductas sexuales consideradas excesivas o desordenadas-, tales como la ninfomanía, la histeria, el safismo, el onanismo y la del invertido o “pervertido Homosexual”. Así el homosexual es instalado en América Latina como sujeto, que ya no comete pecado nefando o realiza “prácticas sodomíticas”, sino que es definido como “enfermo mental”.

Las secuelas de este nuevo estado de descalificación para con los denominados homosexuales, en su caracterización como desviados o perturbados en su orientación sexual, se mantendrá de modo general en el continente a lo largo del siglo XX. Así, mediante regulaciones estatales sobre la moral de sus ciudadanos a través de las que se

³³ Se registran ejecuciones de habitantes hispanos en América por incurrir en el pecado nefando, desde el año de 1500, cuando tuvo lugar el ahorcamiento de “Gaspar, el criado de Bernal de Pisa” y la degollación de Juan de Luján, ambos colonos de la Isla de la Española, durante el Virreinato de Cristóbal Colón. Consuelo Varela “La vida en la colonia durante el virreinato colombino” En *Congreso Internacional Cristóbal Colón, 1506-2006*, historia y leyenda: 258-273, de Consuelo Varela (Coord.), 257-273. (Andalucía: Universidad Internacional de Andalucía, 2006), 261. Entre los siglos XVII al XIX se realizan investigaciones de sodomía que señalan a españoles, criollos, amos, militares, maestros, aprendices, adultos, niños, clérigos, pajes, mujeres, esclavos, indígenas, mulatos y negros, implicando la cohabitación de castas, etnicidades y géneros diferentes, en la comisión de este pecado (Molina, 2005). En el año de 1658, en el Virreinato de Nueva España –México- se dio otro ejemplo de penalización extrema de este pecado, cuando 123 sodomitas fueron denunciados, 19 de ellos fueron presos y 14 quemados en la hoguera. Carlos Figari “El movimiento LGBTI en América Latina: institucionalizaciones oblicuas” (2010), 226.

legitimarán tratamientos discriminatorios dirigidos a la población homosexual, se la someterá a la invisibilización o exclusión social, a la realización de experimentos y de estudios médicos, a tratamientos para la “curación de su enfermedad”, a la reclusión carcelaria como penalización de sus conductas sexuales, a actos de violencia pública y encubierta, y a su desaparición sistemática.

Durante la segunda parte de la década de 1960 se constituyen los primeros grupos activistas homosexuales en el continente, mediando en esta tarea el cambio en el uso del término homosexual, que pasa de denotar una “patología”, a asumir un carácter reivindicativo, para la afirmación de la diferencia de los sujetos homosexuales en la sociedad (Figari 2010). Así, en el año de 1967 se crea en la Argentina *Nuestro Mundo*, como primer grupo constituido públicamente bajo una orientación homosexual en América del Sur, lo que fue seguido por el surgimiento de otras agrupaciones en varios países del continente: Frentes de Liberación Homosexual de México (1971), Comunidad del Orgullo Gay de Puerto Rico (1974) y el grupo Somos, en el Brasil (1978).

Con la aparición del VIH-Sida, a mediados de la década de 1980, el movimiento homosexual toma gran fuerza, a nivel continental y mundial, por el reconocimiento manifiesto de la diversidad sexual, como tema vital de la salud pública. Así, surgen nuevos grupos como la ONG/Gay y la ONG/Aids, apoyados por las políticas de financiamiento de las organizaciones de cooperación internacional y de los Estados, para el combate y la prevención del virus (Figari 2010).

A partir de la década de 1990 se genera una pluralidad de agrupaciones por todo el continente, que abandonan el uso de la categoría homosexual como modo único de visibilización identitaria (Seidman citado por Figari 2010, 230), adoptando, como en el resto del mundo, las designaciones de lesbiana, gay, travestis, transexuales, bisexuales e intersexuales, entre otras.

Entonces nacen asociaciones nacionales e internacionales de organizaciones LGBTI (gay, lésbico, travesti, transexual, bisexual e intersexual); y se originan *Marchas del Orgullo* en procura de “políticas de visibilidad, así como nuevos espacios para el encuentro, la articulación, la organización virtual y el mercado dirigido al público LGBTI” (230).

En la actualidad, América Latina presenta un panorama heterogéneo respecto a la posición de los Estados en materia de derechos para la diversidad sexual, de modo

particular para con la población LGBTI, que oscila entre la franca persecución legislativa vigente en muchos Estados e islas del Caribe, y el creciente reconocimiento de derechos en países como México, Brasil, Argentina y Uruguay.³⁴ Esta situación a su vez compromete serias distancias y contradicciones entre los horizontes marcados por las legislaciones favorables a la diversidad sexual y de género –establecidas con grandes variaciones en el conjunto de los Estados del continente–, y las violencias soterradas o manifiestas a las que las poblaciones LGBTI son sometidas, mediante la homofobia cultural (236 – 238), en muchos casos con la participación de las fuerzas de seguridad del Estado, para el mantenimiento cotidiano de las estructuras de quinientos años de opresión y exclusión homofóbica Eurocentrada.

En Colombia durante la época republicana, al igual que en otros países de América Latina, la sodomía fue despenalizada bajo la influencia del código napoleónico, en el año de 1837; pero en 1890, bajo la égida de “La Regeneración”, las relaciones entre personas del mismo sexo fueron nuevamente sancionadas, cuando estas se cometieran a “título de abuso” (Walter Bustamante citado en Albarracín 2011). Entre los años de 1936 a 1980 se penalizan los actos homosexuales entre adultos bajo el título de “abusos deshonestos”. En la década de 1970 se crean las primeras agrupaciones reivindicativas de los derechos de la población homosexual³⁵.

En la actualidad, aunque Colombia no mantiene ningún tipo de sanción penal frente a los actos homosexuales entre adultos, sigue en vigencia una “sanción social” generalizada sobre los mismos, que insiste en asociarlos con el pecado, lo antinatural, lo inmoral y la enfermedad. Esto se traduce en que, si bien en el país se han logrado avances en el reconocimiento de derechos para las poblaciones LGBTI –en materia de su visibilización como sujetos políticos y en el camino del reconocimiento de las parejas del mismo sexo–, perduran grandes vacíos para el cumplimiento de las normas referidas específicamente a sus necesidades e intereses. De este modo, se siguen dando

³⁴ En la actualidad México (en el Distrito Federal y en el Estado de Coahuila), Brasil (en 11 de los 26 Estados), Argentina, Uruguay y Colombia cuentan con leyes que permiten el matrimonio entre personas del mismo sexo. Por su parte, Brasil (en algunos Estados), México (en algunos Estados) y Ecuador, cuentan con leyes que hacen posible las asociaciones civiles.

³⁵ En los años de 1970 “León Zuleta es el primero en organizar un grupo de homosexuales en Medellín. Poco después junto con Manuel Velandia fundan el ‘Movimiento por la Liberación Homosexual’ en Bogotá”. *Ibíd.*, 229.

vulneraciones a su derecho a la vida, a su bienestar, a la expresión de sus identidades sexuales y al acceso a los derechos económicos, sociales y culturales.

Este orden discriminatorio entre las sexualidades sigue sosteniendo a la homofobia como factor de control del sistema-mundo moderno colonial en el país, favoreciendo el distanciamiento jerarquizado y subalternizador de la sexualidad eurocentrada por sobre las demás preferencias y prácticas sexuales; situación que es internalizada, practicada y/o padecida, por sujetos y poblaciones, en articulación con las exclusiones basadas en las distinciones de carácter racial, de clase o de género. Así, la homofobia se constituye en elemento de la colonialidad eurocentrada a ser tenido en cuenta en el reconocimiento de los términos en los que se establece la interlocución acerca de lo sensible, entre la visión del mundo *Uitoto-Enókaiyai* en la que se sitúa Isaías Román y la experiencia de vida homosexual de quien escribe.

2.3. Eurocentrismo

Para Aníbal Quijano (2007, 94), el eurocentrismo es entendido como la manera de conocer que ha correspondido a las necesidades cognitivas del capitalismo y que la modernidad presenta como única racionalidad válida. Se ha caracterizado desde el siglo XVII por la medición, la cuantificación y la objetivación de lo cognoscible respecto al conocedor, dirigiéndose al control de la naturaleza, al control de las gentes, y de modo especial, al control de la propiedad de los recursos de producción. Descorporalizado y deslocalizado, mostrándose como plataforma neutra de observación desde la que el mundo puede ser nombrado en su esencialidad (Castro-Gómez 2005, 14), se afina en el lenguaje de la ciencia pretendiendo la objetividad absoluta y presentando a la modernidad europea como modelo de conocimiento universal que debe ser seguido y alcanzado por todos los pueblos; así, se constituye en epistemología obligatoria para todas las regiones del planeta, que son entendidas en situación de carencia o insuficiencia frente a la modernidad (Mignolo 2002, 18-19).

Como mecanismo de jerarquización del conocimiento hegemónico europeo, por sobre los conocimientos y los modos de conocer de los colonizados, el eurocentrismo se ha constituido en un ámbito especial de subalternización, partiendo de la creencia de que si no se es blanco europeo, se es “bárbaro”, “incivilizado” e “imposibilitado para producir conocimiento” (Palermo 2010, 81). Por ello, su posicionamiento como régimen epistémico a nivel planetario ha implicado la negación, el ocultamiento, el

despojo y/o la destrucción, de las lenguas, de los sistemas de pensamiento y de las tradiciones y prácticas de producción de conocimiento de los colonizados, mediante la imposición de universales abstractos y macrorelatos como lo han sido la cristiandad, el liberalismo y el marxismo, como expresiones de un pensamiento único (o monocultura) que se vehiculiza en sus lenguas imperiales: Inglés, Alemán, Francés, Italiano, Español, Portugués. (Mignolo 2008, 3-12).

En América, desde el inicio de la colonia, el dominio eurocéntrico se impuso de modo particular sobre las poblaciones indígenas, mediante el rechazo e intento de extirpación de su conocimiento y de sus producciones artísticas que fueron vistos como manifestaciones del demonio y de la idolatría (Castro-Gómez 2005, 60). La interpretación de la diferencia cultural del indio como síntoma de carencia frente al ethos hispánico, que se asumía a sí mismo como poseedor de la verdadera fe y el verdadero conocimiento, derivó en los intentos de despojar de legitimidad a las distintas formas de conocer de los indígenas, con el fin de sustituirlas por otras que sirvieran a los lineamientos civilizatorios del régimen colonial (78). Este propósito de eliminación epistémica fue vehiculizado por la evangelización obligatoria, la prohibición de las lenguas vernáculas, y en las colonias españolas por el intento de la imposición del castellano como la única lengua que podía ser hablada y enseñada (Triana y Antorveza, [1987] citado por Castro-Gómez 2005, 333); de igual modo, fue ejecutado a través de la supresión de las formas de escritura en las sociedades indígenas que las tenían como producto autónomo –es decir, como vehículo de expresión de su subjetividad, historia e imaginario (Quijano 1999, 102-103)-, y por el control del acceso de los colonizados a la educación y a la escritura, en el idioma de los dominadores (103-104).

No es sino hasta comienzos del siglo XX que los indígenas amazónicos en Colombia se ven gravemente afectados por el legado de estos procesos y políticas de violencia epistémica, que fueron instaurados exitosamente durante la colonia y mantenidos por la república en otras áreas del país. Esto, por una parte, dado que la resistencia de los indígenas, las duras condiciones climáticas de la región y su aislamiento geográfico respecto a los centros del comercio virreinal, malograron los intentos de la corona española por establecer poblados y misiones de carácter permanente en las partes bajas de la amazonia colombiana–situación que limitó la actividad europea al tráfico de esclavos indígenas (Pineda Camacho, 2002, 23)-; por otro lado, debido a la falta del interés estatal colombiano para con esta zona del país a lo

largo del siglo XIX, a lo cual se unió el fracaso de las misiones capuchinas que, por cuenta de mismo estado, operaron a la finalización del siglo, para la evangelización de los indígenas amazónicos (Bonilla 2006).

Como se mencionó anteriormente, respecto a la racialización indígena, el proceso desencadenante tanto del exterminio más reciente de un gran número de las poblaciones indígenas locales, así como de la afectación o desaparición de sus tradiciones, prácticas y cuerpos de conocimiento, es el holocausto del caucho. Esto se extiende a lo largo de tres décadas a partir del inicio del siglo XX, mediante la aniquilación sistemática de jefes y Ancianos Sabedores, la destrucción de malocas y sembrados, y la prohibición de modos de trabajo tradicional y de realización de rituales –o su uso como actos genocidas por parte de los caucheros de la Casa Arana así como por caucheros colombianos, durante las épocas posteriores al conflicto colombo-peruano (Pineda Camacho 2002)-.

Una vez que bajo el control político y administrativo del gobierno colombiano, se da el reagrupamiento de las naciones indígenas amazónicas sobrevivientes a la cauchería, el Estado implanta el régimen misional católico para su “civilización” por medio de internados (Pineda Camacho, 2000). Así, mediante este nuevo sometimiento, esta vez a un sistema educativo y de creencias religiosas estructurado históricamente por concepciones, contenidos y dinámicas eurocéntricas, se impone en los internados el uso obligatorio de la lengua castellana, prohibiendo dentro de ellos el ejercicio de los idiomas de las diferentes naciones y clanes indígenas, partiendo de la descalificación de sus formas de vida, de sus modos de pensamiento y de sus sistemas sensibles. De esta manera el conocimiento ancestral amazónico enfrentó un nuevo momento de violencia en el Siglo XX, mediante su invisibilización e inferiorización, cuando no expurgación, ejecutadas desde la representación del indígena como “salvaje y menor de edad”.

Como se puede suponer, los procesos de recuperación demográfica y de interacción económica, política, y cultural para los sobrevivientes a la violencia cauchera, han implicado importantes cambios en sus modos de vida, que si bien se anclan en los principios del conocimiento ancestral, se enfrentan permanentemente a la subalternización por el eurocentrismo dominante. En el caso específico de la gente Uitoto, del clan *Enókaiyai* es la voluntad de “Saber cuidar la vida”, vehiculizada por el Abuelo Rafael Núñez -Enókayi-, la que ha permitido mantener hasta la actualidad el conocimiento y la forma de vida del clan, y la que en este propósito, hizo posible la

formación, dentro de la tradición, del Abuelo Oscar Román quien extiende su saber a sus hijos, entre ellos a Isaías Román, *Jiyéroñakudo*.

2.4. Enunciar desde la familiarización

Familiarización, como amistad, como familia, se autoriza a un amigo. Se le dice: hágalo, cuídelo, es suyo. Esto implica cuidar. *Algo echaste en tu canasto de sabiduría, eso hay que cuidarlo. Si usted lo cuida, lo que usted aprendió, eso más adelante se canaliza para que usted desarrolle sus habilidades; eso va trabajando en usted* (Román 2013).

Como hemos venido manifestando, no es posible perder de vista que el racismo, la homofobia y el eurocentrismo intervienen de modo definitivo en la construcción y diferenciación jerarquizada de las distintas identidades impuestas por el orden moderno-colonial; por ello se hace necesario el reconocimiento de su influencia en la subalternización de los modos de producción de conocimiento distintos a los de la monocultura occidental. Esta situación de violencia epistémica ejercida por la modernidad sobre las demás formas de producir conocimientos -que pueden ser agenciadas a través de la generación de imágenes, símbolos y modos de significación- (Castro-Gómez 2005, 63), predetermina los términos sobre los que fundamentamos y realizamos el ejercicio investigativo en el contexto académico; que en nuestro caso se vehiculiza en una conversación acerca de lo sensible, el ser y el conocimiento, en sus imbricaciones con la naturaleza y las pedagogías del vivir, realizada por sujetos procedentes de, -e instalados en- tradiciones epistémicas y experiencias históricas y vitales marcadas por la colonialidad.

En este sentido, resulta legítima la interrogación sobre las relaciones de poder que se establecen o perpetúan en los modos como nos posicionamos, representamos e interactuamos quienes participamos en esta investigación; es decir, que resulta ineludible la interrogación respecto a nuestras propias motivaciones y propósitos, ya que la realización de este ejercicio no descarta la presencia de mecanismos de control del conocimiento eurocentrado, derivados de la tendencia modernista de establecer divisiones entre un *sujeto* que conoce y un *objeto* de conocimiento (Walsh 2003, 15), como parte de sus dispositivos para la invisibilización del investigador, la construcción del *sujeto colonial* como otro inferiorizado, la subalternización racializante, homofóbica

o de género, o la aplicación de prejuicios, exclusiones e intereses que alimentan el espectro de clase (Spivak 2003, 320).

En consecuencia, asumiendo el proyecto como lugar de diálogo de experiencias y conocimientos de exterioridades relativas con la intención de tomar distancia respecto al régimen sensible occidental, nos apoyamos en la noción de ecología de saberes, que concibe el conocimiento en sus pluralidades y heterogeneidades, comprometiendo un panorama político-epistémico que sitúa a la ciencia moderna, no como el único conocimiento, sino como un conocimiento entre otros; esto, en una apuesta a la idea del conocimiento como interconocimiento, es decir, entendido como el producto de las interconexiones continuas y dinámicas entre distintos conocimientos y prácticas de saberes, sin comprometer la autonomía que les confieren sus diferentes procedencias y articulaciones geo y corpopolíticas, cuáles son las que les permiten o impiden sus formas particularizadas de intervención en el mundo real (Santos 2009, 53-59).

Por ello intentamos asumir la interlocución como sujetos indígenas y no indígenas, desde una copresencia igualitaria (como simultaneidad y contemporaneidad) (53) que reconoce la complementariedad y la contradicción entre distintos tipos de conocimientos, para la proposición de elementos conceptuales “*otros*”³⁶ al orden sensible occidental, en lo relativo a los modos de construcción y articulación de las nociones de conocimiento y sensibilidad con referencia a las ideas de ser humano, su relación con la naturaleza, y las pedagogías del vivir.

A la luz de lo expuesto, los términos de la conversación se apoyan inicialmente en los aportes del grupo Modernidad/Colonialidad para la crítica a las formas eurocéntricas de conocimiento (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 20), en la consideración de la relación intercultural como herramienta conceptual hacia un *posicionamiento crítico fronterizo* de carácter epistémico, político y ético, que en sus condiciones tanto de pensamiento como de *praxis* se mueve más allá de las categorías establecidas por el pensamiento eurocéntrico y de su hegemonía como única perspectiva

³⁶ Abdelkebir Khatibi en la introducción de su *Maghreb Plural*, habla con referencia a la descolonización, de la necesidad de “situarse según un pensamiento-otro, un pensamiento quizá increíble de la diferencia”, frente a la aspiración de liberación de una Europa “que hace temblar lo íntimo de nuestro ser”. Khatibi citado por Catherine Walsh. “Introducción. (Re)Pensamiento crítico y (De)colonialidad” En *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, de Catherine Walsh (ed.) (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2005), 22-7.

epistemológica (Walsh 2006, 55-57). Tal posicionamiento, que conlleva la confrontación entre distintas concepciones del conocimiento hacia la afirmación de la diferencia y la transformación de las matrices coloniales del poder, implica *el pensar de otro modo*, el moverse “a través de otra lógica” (53), el trabajar entre los límites construidos entre, por una parte, los conocimientos subordinados por la colonialidad y marginalizados por la diferencia colonial; y por otra parte, el conocimiento occidental, pero este último trasladado a la perspectiva de los conocimientos subordinados y a sus concepciones políticas y éticas (Walsh 2006, 56).

Puesto que en el horizonte propuesto, la relación entre conocimientos requiere de la visión corpolítica de los interlocutores, ya que esta permite revelar los intereses de los cuerpos que generan conocimiento, su formación geo-política, su clasificación étnico-racial por la colonialidad del saber, su sexualización y su articulación con ambientes, lenguas, escuelas y religiones (Mignolo 2008, 15-17), señalamos brevemente que nuestro primer interlocutor, Isaías Román, si bien ha vivido –y vive– racismo, eurocentrismo y discriminación social, es consciente de su linaje, de su historia y de la tradición de conocimiento y de modo de vida que recibe de su padre –el Abuelo Óscar Román– en la línea de su Abuelo el Cacique Enókayai.³⁷ Por eso –desde el cuerpo de conocimiento de su linaje– actualmente desarrolla un trabajo de educación y de articulación de saberes con sus pares *sabedores indígenas*, con comunidades, con jóvenes, con los *otros blancos* (no indígenas)³⁸, y con estudiosos en el país y en el exterior.

Por mi parte, debo manifestar que en mi transcurso vital he vivido y aún vivo homofobia, eurocentrismo –como consecuencia de la hegemonía excluyente de la

³⁷ El Cacique Enókayai, de nombre en castellano Rafael Núñez –fallecido–, es de ancestro Hoja de Mafafa Amarilla; fue hasta finales de la década de 1980, Cacique Uitoto de la Reserva Monochoa, en la localidad de Araracuara. Nació en la localidad de Atenas, nombre que los caucheros le impusieron a un antiguo centro ceremonial de reunión de tribus para convertirla en un campamento de recolección de Caucho. Su aprendizaje de la tradición se prolongó por espacio de unos cincuenta años, hasta que fue “aprobado y reconocido en cada uno de los periodos y capítulos en que se compone la Historia; en reunión por todos los componentes de la tribu”. Blanca de Corredor “*La Maloca.*” *Monografía. Volumen I. Tesis de Grado.* Departamento de Antropología: Universidad Nacional de Colombia, 1986.

³⁸ Isaías Román, actualmente radicado en la ciudad de Bogotá, se desempeña como profesor de ética y filosofía indígena en el Colegio Italiano Leonardo Da Vinci.

tradición del pensamiento occidental en los espacios sociales de la vida diaria y en los de la vida académica-, y racismo, con sus secuelas de discriminación por clase social, institucionalizada históricamente al interior del país, así como por la mirada suspicaz hacia la condición latinoamericana en el exterior, como no blanco, latino, hispano o sudaca.³⁹ Apoyado en mi formación como sujeto –en mi experiencia sensible y de conocimiento- en la que incide de modo definitivo la convivencia y el diálogo desde mi juventud con personas indígenas amazónicas⁴⁰ -entre ellas la Gente de *Mafafa Roja*-, desarrollo una actividad formativa de jóvenes artistas profesionales en el campo de las artes plásticas, en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, que es la universidad pública de la ciudad de Bogotá⁴¹.

En el horizonte de una geopolítica del conocimiento y de la existencia, generada desde nuestros propios territorios del vivir, que permita la emergencia de formas de construir conocimiento distintas a la impuesta por la hegemonía eurocéntrica (Guerrero Arias 2010), puedo afirmar que los términos iniciales de esta conversación se cimentan en los modos de relación previa a este proyecto, es decir en el vivir-conocer entre gentes. Me refiero a la relación de familiarización a lo largo del tiempo, entre Gente de *Mafafa Roja* -Enókaiyai - (linaje de Isaías); y *Gente Blanca que Escribe* –*Rákuiyá*- (lugar donde la mirada Uitoto me localiza como grupo). Esto es, en la relación de

³⁹ Soy bisnieto y nieto de artesanos urbanos de la ciudad de Bogotá. Por el lado paterno, mi bisabuelo, Aristides Corredor Ferro fue carpintero; mi abuelo Miguel Corredor Barrera fue sastre; mi padre Álvaro Corredor Contreras es abogado; Por línea materna soy nieto de campesinos provenientes de los llanos orientales de Colombia, uno de los escenarios de la violencia rural de los años 50s en el país. Mi abuelo Antonio Vargas, de filiación política liberal, fue jornalero. Mi madre, Blanca Vargas de Corredor, hija de la abuela Alicia Cadena, nació en el río Orinoco, en Puerto Ayacucho, capital del Estado Amazonas de Venezuela, siendo tempranamente huérfana de madre y criada en los llanos orientales colombianos; fue primero madre de familia y luego antropóloga; durante casi sus cuatro últimas décadas de vida, se desplazó permanentemente por la localidad de Araracuara, en el río Caquetá, y por el trapezio amazónico colombiano, en relación con la gente Uitoto, Muinane, Cocama y Tikuna.

⁴⁰ Mi primera formación, además de la familiar, transcurrió con los Hermanos Cristianos de la Salle y más tarde en la Universidad Nacional de Colombia, universidad pública, del Estado colombiano en Bogotá, donde me formé como pintor. Por intermedio de mi madre, entré en contacto con gente Uitoto, Muinane y Nonuya a la edad de 19 años.

⁴¹ Hasta la actualidad, me desempeño como profesor en Artes Plásticas, en la Facultad de Artes ASAB, de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá.

amistad personal y familiar que se construye inicialmente entre el Abuelo Rafael Núñez -Enókayì - (y su sobrino el Abuelo Óscar Román), con mi madre Blanca Margarita, relación que a su vez me permitió el acercamiento a la familia –esposa e hijos- del Abuelo Óscar Román, quienes me apodaron Fira.⁴² Por este mismo conducto de familiarización tiene lugar la incidencia de otras personas Uitoto y Muinane en mi formación, como son el Abuelo Eusebio Mendoza y su familia, para que yo llegara a ser *gente*⁴³; y la permanente interrogación del Abuelo Noé Rodríguez (Muinane) acerca del “afán” con el que yo quería llevar mi vida en mi juventud.

2.5 El “Gusto” de Fira

Dados los términos de la familiarización previos al proyecto respecto a Isaías y mi persona, es pertinente señalar el lugar de mi condición homosexual dentro de la misma, y su incidencia en el posicionamiento de mi interlocución. Así encontramos en el pensamiento *Uitoto-Enókaiyai* una tensión particular entre la consideración de la homosexualidad como “enfermedad” en el humano, y la valoración inocua de sus prácticas respecto al ámbito de la interacción social:

En este sentido, se entiende la condición homosexual como “sexo desordenado”; como *“un estado animal, que fue despertado por Joyáreño, diosa de los micos; ella comenzó a despertar eso; le hacía cosas a la misma mujer y le hacía cosas al hombre: ella volteó las cosas a su manera; envolvió hacia adentro la hoja de una palma llena de gusanos que se tocaron entre ellos; así, eso quedó como forma de contagio”* (Román 2012).

⁴² De acuerdo con Isaías Román, el apodo *Fira* me fue dado por mi parecido con su tío materno llamado Flaviano. “Así fue como la mamá del tío Flaviano le llamó. Él era flaquito como usted. Usted estira la quijada al hablar, y para escuchar, usted hacía como nuestro tío. Fira tiene la cara afilada; él es pura risa, usted también” (Román 2012).

⁴³ El Abuelo Eusebio Mendoza, de clan Kineni, -Gente de Canangucho-, es hablante del idioma Uitoto, dialecto Nípode. Su nombre actual es Jarima: Anciano, Sal de pepa de canangucho que es cortante. Su familia está compuesta por La Abuela Aurora -madre de Eusebio (fallecida)-, el Abuelo Rogelio -padre de Eusebio (fallecido)-, la Abuela Amalia, esposa de Eusebio; La Abuela Ana -madre de Amalia (fallecida)-; sus hijas e hijos: Olga, Gladis, Luisa, Aidé, Aurora, Rogelio, Eusebio, Koimo, Yudy, Nicolás, Ramiro y Yesenia (fallecida), sus nietas y nietos.

Desde esta consideración se indica que el asunto homosexual puede suceder en el hombre y en la mujer, mediante la presencia de *“parte de hombre en la mujer”* o *“parte de mujer en el hombre”*, lo cual se caracteriza y expresa en el comportamiento vital de la persona que asume roles del otro género. Así que aun cuando *“el hombre nace midiendo fuerzas”* (Román 2012 b), mientras que *las propias mujeres no suben a un árbol porque les da miedo-* (Román 2012), *“hay mujeres que tienen parte de hombre y entonces se pueden desarrollar sintiéndose hombres”* y viceversa.

El que una persona presente, o no, parte del género opuesto en sí, depende de su alimentación. Puesto que las fuerzas, “macho y hembra”, se encuentran en los alimentos -fuera de las personas- y que *al alimentarnos y alimentar a las criaturas aplicamos tales fuerzas en sus cuerpos*, la condición del “gusto” que la persona “desarrolla” es resultado tanto del tipo de alimentación que ha sido consumida por sus padres -previo y durante su concepción y nacimiento- como, posterior a ello, mediante los propios hábitos alimentarios.

Para que la persona no quede “mitad mujer o mitad hombre” los padres deben alimentarse con huevos, frutas o animales macho o hembra, según el caso. Así, *“anteriormente, el Abuelo “curaba” a los padres cuando ellos deseaban tener un niño, o una niña, o para que ellos nacieran “intercalados”*. En ese propósito las mujeres y los hombres que iban a tener hijos, debían observar reglas del “saber comer”; entonces, para que naciera niño, se prohibían los cangrejos, debiendo consumir “huevos largos” – no huevos hembras-”; animales machos -pescados, cuadrúpedos, aves-; frutas macho, que son alargadas –no frutas hembra-. Al niño, *se le calentaba “el pipí” con la mano caliente del Abuelo en la candela; y se le pasaba el dedo pulgar de la nariz hacia arriba -se necesita ese calor en el pene y en la frente-* (Román 2012).

Otro factor importante en este asunto, es la presencia de la leche de la vaca en la alimentación humana. Los animales toman leche hasta cierto punto; el único que sigue tomando leche toda la vida es el humano. Entonces, la mucha aplicación de la leche de la vaca en la persona incide en la condición homosexual. Puesto que “la leche es sangre, al consumirla, a la persona le “sube el estado animal”. Con el consumo de la leche de la vaca, actúa muy rápido la sangre animal” (Román 2012).

La criatura tiene mucha energía, y por eso a veces no quiere comer; luego, cuando ha quemado toda esa fuerza, entonces si come. Un niño juega mucho, hasta que quema toda su energía. Lo mismo pasa con el frío; el niño sabe cuándo tiene que

abrigarse. *Cuando se alimenta demasiado a una criatura, con cosas vitaminosas, ella “se carga” entonces, como sucede con el árbol del caucho –que no se sabe por dónde “grieta”, si por la rama, por el tronco, o por la raíz-, tampoco se sabe por dónde la persona desarrolla los gustos. El gusto es una fuerza natural que se moldea mediante la aplicación de fuerzas a través de los alimentos. Para conocer por dónde “se siente” la persona -si hombre o mujer- se le pide que haga nudo de amarrar casa, o nudo de amarrar hamaca. Hay nudo de hombre y nudo de mujer. En la forma de hacer el nudo, se conoce por donde se siente y desarrolla “el gusto” la persona.*

En el contexto Uitoto la homosexualidad es considerada como algo poco frecuente. *Antiguamente la gente se cuidaba para que esto no sucediera; entonces pasaba muy de vez en cuando, poco existió, porque se llevaba control sobre ello. En “ese tiempo había gente que supo cómo curarlo”; así a esas personas se les hacía un tratamiento (Román 2012).*

Para Isaías, *el varón nació para mambear; cuando se presenta el caso de un hombre que “se siente”, que “desarrolla el gusto como mujer”, se le direcciona por medio del mambeo, por medio de enseñanza. Sin embargo aclara, que cuando tratamos de desarrollar una conversación y en ello apuntamos solo a resaltar las diferencias, entonces no podemos entendernos, sino que nos discriminamos.*

Así hay que entender que el humano tiene diferentes costumbres; algunas de ellas quedan en el ámbito de lo privado, ya que no son para ser mostradas en público; entonces, *“no se ven”*. Dentro de estas, todas las cosas que se hacen con disciplina, no son malas, porque no están hechas para ser vistas por los demás, porque nadie las ve. *Mostrar en público lo que corresponde a lo privado, “solo para decir”, “solo para ser visto”, “como provocación, como exageración”, eso sí es malo (Román, 2012).*

No hay un hombre ni mujer perfecta; no existe perfección. *La perfección se busca viviendo.*

3. ¿Desde dónde hablamos, cómo pensamos, cómo nos relacionamos?

¿En qué términos se establece esta conversación, con qué propósitos, cuáles son sus efectos? ¿Cuál es nuestro lugar de enunciación? ¿Quiénes son nuestros interlocutores? ¿Cuál es el idioma en el que nos dirigimos al régimen sensible de la

colonialidad del poder? ¿Cuál es nuestra propuesta sensible en el marco de un horizonte decolonial, transmoderno?

Estas preguntas nos conducen a presentar nuestros términos conversacionales iniciales frente a la institución sensible colonial –sus teorías y sus prácticas–, respecto a su manejo del ser, el conocimiento y lo sensible, así como en relación a sus posicionamientos ante la naturaleza y los modos de vivir de los seres humanos.

Para ello nos apoyaremos en las contribuciones conceptuales del grupo modernidad/colonialidad, en cuanto al ser y el conocimiento –en correspondencia con la mirada crítica de los estudios culturales latinoamericanos frente al eurocentrismo, así.

3.1. Exterioridad Relativa

El primer término es un posicionamiento como subjetividades: este se presenta inicialmente como la conversación entre dos personas de procedencias coloniales y ancestrales diferenciadas entre sí,⁴⁴ pero con un acercamiento vital común que se apoya en su familiarización existencial y en sus articulaciones singularizadas respecto a la experiencia sensible asociada a la episteme Uitoto. Tal diálogo, al gravitar de modo particular sobre lógicas y elementos conceptuales del conocimiento-sensibilidad Enókaiyai, se configura como una relación entre interlocutores que históricamente hemos sido construidos por la matriz colonial de poder como *otros* inferiores, participando de la lógica de segregación entre nosotros mismos, mediante la mutua negación histórica de nuestra propia condición humana. Sin embargo, nos apartamos de los lugares excluyentes, jerarquizantes y disociativos sobre los que el orden sensible moderno-colonial soporta la colonialidad de lo sensible.

Así, por una parte, el construido como *indio*, con su humanidad puesta en duda mediante argumentaciones en pro de la naturalización de su supuesta inferioridad racial, epistémica y sensible; y por otra, el construido como *homosexual*, mediante la duda de su humanidad, soportada en juicios asociados al pecado, la enfermedad y el delito, en

⁴⁴ Catherine Walsh se refiere a la diferencia colonial y a la diferencia ancestral, respecto al uso sociopolítico, intelectual, existencial o humano de pensamiento y praxis “otros”, en el logro de posicionamientos estratégicos desde la diferencia, por parte del movimiento indígena ecuatoriano, así como por los afro-ecuatorianos Catherine Walsh. “Introducción. (Re)Pensamiento crítico y (De)colonialidad” En Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas, de Catherine Walsh (ed.) (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2005), 23.

materia de conductas, orientaciones o preferencias sexuales; ambos no blancos, no europeos, no totalmente insertos en las reglas de la hegemonía epistémica y de las formas de vida del conocimiento occidental, nos distanciamos del principio subalternizador del *otro* producido por el eurocentrismo, asumiendo una posición ontológica decolonial.⁴⁵

En este distanciamiento del aparato institucional de la colonialidad, que nos permite ver simultáneamente como *nosotros* y como *otros* -como interlocutores en paridad frente a nuestras diferencias y condiciones comunes-, asumimos nuestra condición ontológica apoyados en categorías de la episteme *Uitoto del clan Enókaiyai*. Así, entendemos que esta conversación se desarrolla inicialmente entre un Enókaiyai -Gente de *Mafafa Roja*- y un *Rákuiyá* -gente blanca que escribe-, denominaciones por principio no inferiorizantes y no construidas mediante subalternizaciones de tipo racial, epistémico, sensible, o de las sexualidades, para visibilizar y construir alternativas frente a la colonialidad de lo sensible.

De este modo, nos posicionamos en exterioridad relativa⁴⁶ frente a la colonialidad ontológica y epistémica que se concreta en lo sensible, apoyada en la etnización racializada, la homofobia y el eurocentrismo. Nos reconocemos como “*otros*”, producto de la violencia de la colonialidad, así como de la resistencia frente a ella, por parte de formas “*otras*” del vivir, de los saberes y de las sensibilidades humanas, declarando nuestra otredad respecto a las identidades negativas a las que la colonialidad nos somete. Hablamos desde un *nosotros* situado del lado de la diferencia

⁴⁵ Nos referimos a una posición en correspondencia con la aspiración a la descolonización de la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel “El Giro Decolonial.” Editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 17.

⁴⁶ Compartimos la necesidad de afirmar a la exterioridad que ha sido negada o despreciada por la modernidad, lo que implica la negación del desprecio de lo propio y la autovaloración, así como la afirmación de una identidad procesual y reactiva ante la modernidad. Esto, en concordancia con el señalamiento de Enrique Dussel respecto al desarrollo del concepto de lo transmoderno -entendido como la irrupción de la exterioridad alterativa de las culturas, que responden a los desafíos de la modernidad desde los lugares de sus propias experiencias culturales. Enrique Dussel “Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)” (2005), 7–17.

colonial, es decir, desde un pensamiento crítico al orden de la colonialidad, generado desde las experiencias y horizontes que se desprenden de la misma diferencia colonial (Mignolo 2002, 42); un otros-nosotros que aspira a la visibilización y creación de epistemologías/sensibles “*otras*”, fundamentadas en la no explotación colonial y en la armonía entre las formas de la vida (Guerrero Arias 2010, 85-91).

3.2. Traducción intercultural

El segundo término caracteriza la relación interna de la conversación. Para ello, inicialmente tenemos en cuenta la interrogación de Gayatri Spivak (2003, 321-330) respecto a las determinantes que inciden en la ausencia de autonomía en el conocer y en el habla del oprimido o subalterno. Es decir, que advertimos su señalamiento de las restricciones/imposibilidad del subalterno para poder hablar desde sí mismo, reconociendo sus propias condiciones, cuando muchas de ellas le habrán sido impuestas por el proceso de ser construido como el *Otro -como la sombra del Yo europeo-* por parte de la hegemonía del saber occidental y de sus representaciones del sujeto del tercer mundo. Lo anterior, en consideración a la invisibilización que occidente tramita - con la anuencia de sus intelectuales y de su ejercicio investigativo (Spivak 2003, 302–321)- por sobre la *huella de la subjetividad* de este *Otro*, así como por sobre los elementos textuales con los que este puede categorizar y ocupar o invertir el lugar y el itinerario que le han sido asignados históricamente por la hegemonía epistémica occidental (316-317). Por ello, debemos admitir, de un lado, nuestro propio condicionamiento histórico a la colonialidad y al eurocentrismo como sujetos formados en, y supeditados a sus normas y narrativas, reproduciendo las lógicas y explicaciones programadas por su episteme⁴⁷; pero al mismo tiempo, afirmamos nuestro sentido

⁴⁷ Spivak (2003) señala la importancia de la educación en la producción de sujetos coloniales, citando como ejemplo la “Minute of Indian Education” de Macaulay (1835) que correspondió al enfoque del imperio británico, en materia educativa, para con la India:

“Debemos al presente hacer nuestro mejor esfuerzo para formar una clase que pueda ser intérprete entre nosotros y los millones a quienes gobernamos. Una clase de personas, indios de sangre y de color, pero ingleses en gusto, en opiniones en moral, y en intelecto. A esa clase podemos dejarle refinar los dialectos vernáculos del país, para enriquecer los dialectos con términos de ciencia, prestados de la nomenclatura occidental, y para suministrarles por grados

crítico que nos permite emerger en el habla y en nuestras prácticas de sensibilidad y conocimiento, frente a los regímenes eurocentrados de control que operan sobre las formas subalternizadas de representar y de habitar el mundo.

De modo análogo, y puesto que en el marco de nuestro diálogo los dos interlocutores iniciales nos situamos, el primero, como *Enókaiyai* -Gente de *Mafafa Roja*, habitante de la episteme *Uitoto del Clan Enókaiyai*, hablante de los Idiomas *Uitoto -Minika y Nipode-* y del castellano; y el segundo, como *Rákuiyá* –gente blanca que escribe- hablante del idioma castellano es decir aceptando que nos localizamos en definiciones propias del pensamiento *Uitoto-Enókaiyai*, para la determinación estratégica del sentido subjetivo, político, cultural, sensible y epistémico de nuestros lugares de enunciación (Muyolema citado por Walsh 2006, 27-28); y que tales definiciones, aun cuando emanan de una misma lógica de pensamiento, implican distancias y distinciones entre sí, comprometiendo un necesario ejercicio de traducción mutua -con cambios o desfiguraciones en lo que de cada uno de nosotros habita en cada lengua (Valencia 2012, 213)-; afirmamos nuestra divergencia frente a las conocidas relaciones de desigualdad y dominación entre hablantes, entre sistemas de pensamiento y entre modos de sensibilidad y conocimiento (Bassnett y Trivedi 1999, 2) que se alojan en el ejercicio colonial de la traducción.

Entendiendo con Walter Mignolo, que si bien los idiomas imperiales –como lo ha sido y sigue siendo el castellano- tienen la misma gramática en las metrópolis y en las colonias, pero que tales lenguas habitan en diferentes cuerpos y memorias, y por sobre todo en diferentes sensibilidades del mundo (Mignolo 2011), comprendemos la existencia de una amplia gama de experiencias de apropiación de las lenguas imperiales que, aunque sujetas a la condición subalterna, revelan caracteres de autonomía relativa, producto de la generación y el manejo del sentido por parte de sus hablantes colonizados. Así, en el desarrollo del proyecto, el *Enókaiyai* y el *Rákuiyá* hablamos y escribimos en castellano que, como instrumento y herencia de la relación colonial, es uno de los vehículos de diferenciación-comunicación entre nuestras concepciones y experiencias del ser, del conocimiento y de lo sensible.

vehículos adecuados para conducir el conocimiento a la gran masa de población” (Macaulay citado por Spivak 2003, 319).

En concordancia con lo mencionado, fundamentamos estratégicamente el diálogo en el marco referencial de la episteme *Uitoto del clan Enókaiyai*, apoyados en la noción de “traducción intercultural” propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2009), como recurso de la ecología de saberes para *recuperar* experiencias de conocimiento que sobreviven al epistemicidio generado durante los últimos siglos por las *epistemologías abismales del norte global*.⁴⁸ Optamos por esta ruta, dado su distanciamiento crítico frente al sistema de distinciones operado por la modernidad occidental, para la legitimación de la hegemonía de los conocimientos de las sociedades metropolitanas por sobre los conocimientos de los territorios coloniales -de carácter popular, laico, plebeyo, campesino, indígena, etc.- que al no ser reconocidos por el pensamiento occidental como conocimientos conmensurables, aceptables o de existencia relevante o comprensible de ser, son localizados más allá de la verdad y de la falsedad, viéndose convertidos y producidos como no-existentes (30-31). Así, nos disponemos como interlocutores, optando por la interacción crítica entre conocimientos, lenguas, categorías, universos simbólicos y proyecciones de vida, desde el reconocimiento de preocupaciones comunes, enfoques complementarios y contradicciones entre las diferentes formas de pensamiento (60-62).

3.3. Posicionamiento Epistémico de Frontera

El tercer término nos sitúa en diferencia respecto a la hegemonía epistémica del eurocentrismo y frente a la interculturalización:

En virtud que la traducción intercultural favorece el diálogo horizontal entre las experiencias de conocimiento occidentales y las que han sido subalternizadas, puestas de lado o suprimidas por la mirada eurocéntrica a partir del renacimiento (Mignolo 2011); y que tal diálogo se configura a contra pelo de la invisibilización del colonizado, en oposición a su no reconocimiento como entidad existente, en contestación a su invención como *exterioridad* ontológicamente inferior –es decir como *otro* excluido de

⁴⁸ Boaventura de Sousa Santos “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes” En *Pluralismo epistemológico*, de León Olivé, Boaventura de Sousa Santos y otros (La Paz: CLACSO, 2009), 31. Entiende el pensamiento occidental moderno como una de las formas del “pensamiento abismal”, configurado en un sistema de distinciones visibles e invisibles, que dividen la realidad social en dos universos separados, y en el que los conocimientos situados del “otro lado de la línea” -los no modernos occidentales- son condenados a la exclusión radical.

la existencia humana,⁴⁹ y en divergencia respecto a su inferiorización epistémica (Maldonado-Torres citado por Mignolo 2011) y sensible; la traducción intercultural convoca de modo particular a los conocimientos de los hombres y mujeres de color, indígenas, gays, lesbianas, etc., gentes, lenguas y modos de pensamiento del mundo no-europeo y no-estadounidense que han sido históricamente exteriorizados a nivel planetario por el eurocentrismo. Son ellos las personas, comunidades y pueblos que han sido marcados por la diferencia colonial, cimentada por las ideas de raza, racismo y racialización (Mignolo [2003] citado por Walsh 2010) –así como por las relaciones sexistas y homofóbicas que soportan al eurocentrismo-; son/somos gentes entre quienes se evidencian actitudes particulares de re-existencia frente a la colonialidad del poder, del ser y del saber, como en el caso los pueblos afrodescendientes e indígenas en América Latina, los cuales desde su condición de exteriorizados, se posicionan en “diferencia ancestral” (García y Walsh 2009, 346-352) desplegando aspectos sociopolíticos, éticos, epistémicos y civilizatorios (Walsh 2010, 85), que en clara divergencia respecto a los establecidos por el eurocentrismo, se apoyan en la relación con sus antepasados, en el cumplimiento de sus mandatos frente al sentimiento de pertenencia y de ocupación cultural de los territorios colectivos, fundamentados en valores de respeto y relación armónica entre los hombres/mujeres y la naturaleza; todo lo cual se refleja en sus *formas de vida*, en sus *propuestas para ser*, en sus maneras de conocer y de sentir, y en sus modos de organización social, espiritual y cultural (García y Walsh 2009, 346-352).

Así las cosas, la traducción, como ámbito de acción intercultural, enmarcada en la construcción de respuestas sociales, políticas, éticas y epistémicas en la realidad - desde lugares de enunciación fundamentados en procesos y prácticas oposicionales, transformadoras y contra-hegemónicas- (Walsh 2006, 25-27), permite nuestra vinculación con una geo-política que hace visible el privilegio que el eurocentrismo construye para consigo mismo (Mignolo 2010a, 31), mediante la representación de Europa como centro epistémico planetario, que regionaliza, clasifica e inferioriza el

⁴⁹ Es de señalar que para Frantz Fanon, el colonialismo implica la negación sistemática de la persona a quien se domina, obligando al colonizado a interrogarse a cerca de su propia humanidad. Fanon [1967] citado por Catherine Walsh. “Introducción. (Re)Pensamiento crítico y (De)colonialidad”, 22.

conocimiento del resto del mundo; es decir, que excluye el conocimiento de las zonas colonizadas, no inscritas en la presunta universalidad de la historia, de los idiomas o de las tradiciones del conocimiento europeo de raíz griega y latina. En sentido similar, nos sirve como lugar de enlace con una corpo-política del conocimiento, que señalando las condiciones específicas de articulación entre cuerpo, episteme y colonialidad, revela determinantes subjetivas que inciden de modo definitivo en la generación del conocimiento; siendo estas determinantes de carácter étnico, de género, de sexo, de sexualidad, de espiritualidad, de intereses políticos, de modos de vida, de programas civilizatorios, de experiencias coloniales, etc. (Mignolo 2010a, 20-38).

Como se ha anotado, las ópticas geo y corpo-políticas, al destacar la dimensión particular y localizada en la creación del conocimiento, controvierten las concepciones de la universalidad, la neutralidad y la jerarquización epistémica eurocentradas, permitiendo tomar distancia crítica frente a las creencias de la inferioridad de los lugares, los cuerpos, las inteligencias, los conocimientos y las sensibilidades de los sujetos y pueblos que han sido colonizados –razón por la que aún hoy siguen siendo presionados a incorporarse y/o a mantenerse dentro de los esquemas, demandas y límites del régimen epistémico moderno/colonial (Ibíd.)-, contribuyendo de este modo al propósito de la decolonización.

En este sentido, y siguiendo a Catherine Walsh (2005), entendemos que la tarea de la descolonización como asunto de existencia –es decir como “lucha por confrontar la no-existencia, la existencia dominada y la deshumanización” - atraviesa tanto por la alteración radical de las matrices coloniales del poder, como por la transformación de las subjetividades producidas por la relación colonial [“lo que implica dejar de ser colonizado” (referencia a Abdelkebir Khatibi [2001] por Walsh 2005, 22-27)]. De acuerdo con Walsh, tales propósitos, a su vez, comportan un doble desafío en el terreno epistémico:

Corresponde el primero, a la visibilización de otras lógicas y otros modos de pensar –provenientes de lugares y sujetos diferentes a los de la lógica de la modernidad y a los de su hombre eurocentrado-, con el fin de cuestionar y transformar el pensamiento eurocéntrico, como perspectiva única de conocimiento. Walsh articula este respecto a la noción de *pensamiento fronterizo*, propuesta por Walter Mignolo (2011), que sobre su entendido como modo de saber, hacer y ser decolonialmente –habitando y pensando fronteras e historias locales y confrontando designios globales-, corresponde

al pensar en exterioridad; es decir, al ejercicio del pensamiento/sensibilidad/hacer en desobediencia frente al régimen de conocimiento del mundo moderno/colonial, así como frente a los espacios, tiempos y fronteras epistémicas y ontológicas que este impone sobre quienes ha construido como su exterioridad. De modo análogo, enlaza lo anterior con la noción de *epistemología fronteriza* desarrollada por Mignolo, la cual, situada en la diferencia colonial, diverge de los estatutos de clasificación e inferiorización de la epistemología territorial eurocentrada, posicionando el pensamiento crítico anticapitalista producido desde la periferia no europea, con el objetivo de descolonizar el conocimiento eurocentrado (Grosfoguel [2006] citado por León Pesántez 2008, 118).

Ahora bien, como “estrategia, acción y meta de la decolonialidad” (Walsh 2005, 22-27), el segundo desafío compromete la creación de conocimientos y pensamientos *propios*, apoyados en el reconocimiento y fortalecimiento de la diferencia, para su uso estratégico y claramente político *-el pensamiento-otro-* (Khatibi 2001), en procura del agenciamiento de los grupos subalternizados, con el propósito de la transformación y construcción de relaciones y “modos otros de poder, saber y ser”. Así, con la finalidad de *interculturalizar* críticamente –mediante la relación incluso conflictiva y de lucha, entre diferentes modos de pensar y cuerpos de conocimiento [tanto teóricos como principalmente referidos a “contextos vividos de sujetos, cuya agencia necesariamente está enraizada en una red compleja de relaciones de poder” (27)]-, emerge la noción de posicionamiento crítico fronterizo, cuyo sentido si bien estriba en la pluralización y la apertura del pensamiento eurocéntrico y dominante, infectándolo y sujetándolo al cuestionamiento; tiene como propósito principal la construcción de vínculos estratégicos entre grupos y conocimientos subalternizados, “fortaleciendo así desde múltiples vías y fronteras, la estrategia-otra a la que Khatibi se ha referido y que apunta a una transformación crítica y radical” (27-30).

En la perspectiva de lo dicho, el carácter epistémico, político y ético del *posicionamiento crítico fronterizo*, lo dispone como instrumento de decolonización, puesto que sus términos, tanto de pensamiento como de praxis, se gestan en los conocimientos y las lógicas que se configuran en las formas de vida, en las propuestas de ser y en las concepciones y maneras de sentir de las exterioridades marcadas por la colonialidad, todo lo cual implica: la ruptura de la consideración del eurocentrismo como única perspectiva epistemológica; la puesta en debate del establecimiento de las

fronteras, de las direccionalidades y de las conflictividades en las relaciones que se establecen entre las lógicas de pensamiento –entre lo propio y lo dominante-, con el subsecuente cuestionamiento de las condiciones en las cuales los diferentes actores y conocimientos llegan a la conversación en una perspectiva intercultural-crítica; el trabajo desde las fronteras o intersticios de las lógicas de pensamiento y la proyección de la capacidad de negociación, transgresión y afectación desde *lo propio* de los exteriorizados, mediando los términos que ellos mismos ponen para la conversación; y la divergencia frente a la hegemonía de las categorías del pensamiento eurocentrado, así como la incorporación de estas categorías, tanto desde espacios interiores como exteriores, hacia la afirmación de la diferencia y la transformación de las matrices coloniales del poder (Walsh 2005, 55-57).

3.4. Pensamiento analógico

Las anteriores ideas nos conducen a un cuarto término, cual es la consideración de la lógica de pensamiento en la que construimos este diálogo.

Con este propósito, aspiramos *situarnos* en un modo de pensamiento que se diferencia y se distingue de la *lógica de la totalidad*, sobre la que Dussel (1996, 58) señala que establece “su discurso desde la identidad o fundamento hacia la diferencia”. Esta lógica, circunscrita a la razón dialéctica de carácter totalitario, que se enfoca a la obligatoria sujeción de las contradicciones entre los particulares a un principio superior de totalidad, se posiciona como rasgo constitutivo del pensamiento eurocentrado. En su naturaleza, la *lógica de la totalidad* se erige sobre el mantenimiento de una idea dominadora dentro de la que esta se construye a sí misma como *lo mismo*, en relación de oposición con su *otro* co-esencial –la diferencia sometida- (Dussel 2000, 30), a la que construye como su *otro* exteriorizado y al mismo tiempo sujetado a la totalidad, mediante la alienación de su exterioridad, la cosificación de su alteridad (37-58) y su declaración como inferioridad; entendiendo a su *otro* como el que requiere ser civilizado y necesita ser emancipado de su propia condición -bien sea primitiva, bárbara o de atraso-, en procura de todo lo cual se hace lícita su conversión en objeto de violencia en la colonización, la esclavización (Dussel 1994, 176), o el asesinato (Dussel 1996, 69).

En contraste con lo anterior, abocamos a una lógica de pensamiento no totalizante, por cuanto no se apoya en la “identidad o fundamento hacia la diferencia”

(58), sino que se asienta en el principio de la distinción –separación- (186) desde el respeto, que se desprende del reconocimiento del “abismo de la libertad del otro” (58). Se trata de la lógica a la que Dussel (1994), en el desarrollo de su propuesta del proyecto trans-moderno,⁵⁰ denomina como *analéctica* (o analógica, sincrética, híbrida o *mestiza*)⁵¹; lógica que es histórica, no evolutiva y no meramente dialéctica o científico-fáctica, aunque las asume a ambas (Dussel 1996).

Para Dussel (1994, 177–178) la lógica analéctica -como co-realización de solidaridad que resulta imposible para la sola Modernidad- implica el entender la exterioridad del *otro* como identidad en la exterioridad de la modernidad (177), desde la afirmación positiva de su alteridad (Dussel 1996, 65). En tanto implica la aceptación ética de la interpelación del oprimido, la analéctica no se restringe a la teoría –que sí resulta esencial en la ciencia y en la dialéctica, donde lo especulativo es fundamental-, sino que se construye primordialmente en la *praxis*, entendida como condición de posibilidad para “la comprensión y el esclarecimiento, que es el fruto de haber efectiva y realmente accedido a la exterioridad [único ámbito adecuado para el ejercicio de la conciencia crítica]” (187).

De este modo, la analéctica, como lógica de pensamiento no totalizante que determina un método cuyo punto de partida es una opción ética y una praxis histórica concreta (188) -que permite la co-realización de la Modernidad y su Alteridad negada [las víctimas (Dussel 1994, 177)]-, compromete el cuestionamiento de la totalidad mediante el saber pensar el *Ser* “desde la dignidad del "expulsado" del capital, desde la exterioridad que lo juzga” (Dussel 1996, 187), trascendiendo por ello la razón moderna -como razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica (Dussel 1994, 177)]-, y permitiendo la apertura de métodos de conocimiento que no sólo no son científicos, sino

⁵⁰ Dussel comprende el proyecto trans-moderno “como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como la humana en general, de imposición violenta sobre el Otro” Enrique Dussel “1492 *el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad.*” (La Paz - Bolivia: Plural Editores, 1994, 177– 8.

⁵¹ Y que implica relaciones de correspondencia, no excluyente entre instancias y subjetividades como son “Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/tierra, Cultura occidental/culturas del Tercer Mundo” *Ibíd.*

que ni siquiera tendrían que ser teóricos (Dussel 1996, 188), con miras al logro de un futuro sistema utópico, viable y más justo (187).

Así, nos *situamos* en un lugar de pensamiento ejercido desde exterioridades relativas producto de -y en tensión con- el eurocentrismo; un pensamiento articulado en el diálogo intercultural y proyectado como práctica de posicionamiento epistémico de frontera. Se trata de un modo de pensamiento no conducente al mantenimiento de las relaciones de poder requeridas por la totalización dialéctica, por la hegemonía del eurocentrismo, ni por sus juicios jerarquizantes sobre *los otros* exteriorizados, sino que en arreglo a *lo otro* es producto de la interlocución crítica de las exterioridades a la modernidad –desde la “Nada”, desde lo “siempre Distinto” (Dussel 2005,17).

Hablamos de una forma de pensamiento que se configura de forma dialógica, apoyado en la traducción intercultural, crítica frente a las concepciones inferiorizantes de *lo otro* respecto al ser, el conocimiento y lo sensible, que han sostenido el sistema racional de la modernidad-colonialidad –a través de la reducción de la realidad a la lógica categorial del pensamiento heleno-euro-usa-centrado-; así como frente a sus efectos de sometimiento sobre la naturaleza y sobre lo diferencial en lo humano (Valencia 2012, 57). Hablamos de un pensamiento intercultural-crítico, analógico, limítrofe entre la normatividad de la racionalidad eurocentrada y la "razón del Otro" (Dussel 1994, 22), que compromete la praxis en los lugares de enunciación, en los saberes y en la localización fluida de la experiencia del cuerpo de los interlocutores (Valencia 2012, 207). Se trata de un pensamiento de la afectación, de la contaminación y la transformación mutua, que basado en la apertura a las semejanzas, en la que predominan las diferencias, permite “la articulación y la coexistencia simultánea de la epistemología, la ontología, la ética y la estética, en un flujo dinámico no compartimentado ni jerarquizado según la tradición occidental”.

Este tipo de pensamiento que se instala en el cuerpo pensante y sintiente -que hace visible su color, su género, su sexualidad-⁵² corresponde a una epistemología que implica geopolíticas y corpopolíticas que denuncian la pretendida universalidad del

⁵² Ramón Grosfoguel abarca estos ámbitos del “cuerpo pensante” con el fin de visibilizar la corpopolítica “blanca, masculina y heterosexual que reposa, invisible, detrás de las políticas hegemónicas del conocimiento de la modernidad imperial europea” Grosfoguel citado por Walter Mignolo, “Aisthesis decolonial.” CALLE 14 4 enero - junio, (2010): 41.

conocimiento localizada en Europa; geopolíticas y corpopolíticas que surgen de la des-identificación y des-clasificación de los sujetos imperialmente negados, comportando una conciencia geohistórica, biográfica y corporal de las exterioridades, en el marco del mundo moderno/colonial (Mignolo 2010, 36-37).

Así, el pensamiento analógico corresponde al posicionamiento de las exterioridades -de sus cuerpos y de sus lenguajes- como lugares epistémicos diferentes, entendidos como unidades de análisis que desbordan el control de la exclusividad en el conocimiento que es conferido a la lógica dialéctica y al pensamiento categorial occidental (Valencia 2012, 55); conllevando la legitimidad y la autoridad de las exterioridades, para determinar qué es qué, del mismo modo que la visibilización de sus “marcos otros de conciencia” (Mignolo 2008) en un diálogo interepistémico.

4. Tumar el Árbol más Alto: Aiyue Amena Tiéina.

Como se mencionó a la entrada de este capítulo, en el año de 2009, iniciamos una charla con Isaías Román. En concordancia con el modo como propuse inicialmente la conversación, (es decir, atendiendo a criterios que permitieran evidenciar aspectos geo y corpopolíticos respecto a lo sensible, en una relación intercultural entre la episteme vital de Isaías, como ámbito de articulación de su propia experiencia vital-sensible en la tradición de conocimiento y espiritualidad *Uitoto-Enókaiyai* -; y mi propio transcurso vital sensible, articulado de modo particular a mi relación con la gente *Uitoto* y *Muinane*, así como a mi experiencia artística como espacio de expresión-reflexión sensible y espiritual), la charla versaría sobre lo sensible, encuadrado en el pensamiento *Uitoto-Enókaiyai*, con interés específico en las ideas de ser humano, conocimiento, sensible, naturaleza y pedagogías del vivir.

Con esta aspiración, expuse a Isaías las apreciaciones, preguntas y herramientas conceptuales que el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos me suscribía al respecto, apoyando en ello la consideración del discurso estético occidental como régimen de control de lo sensible en las subjetividades, no solo en las colonizadas, sino también en las de los colonizadores.⁵³ Por ello, mencioné algunos de los conceptos y

⁵³ Tal consideración se vincula a la idea de desprendimiento -o desenganche- respecto al campo de la estética generada con la modernidad europea perviviente en la colonialidad contemporánea-

debates que hasta el momento habían sido desarrollados por el grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad, y que resultaban singularmente potentes para mi propósito (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 13). Fueron estos los conceptos de modernidad/colonialidad, decolonialidad, exterioridad relativa y traducción intercultural (Santos 2009), así como el concepto del “punto cero” (Castro-Gómez 2005) –en el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún otro punto–(Castro-Gómez, 2005, 18), constituyéndose de este modo en un lugar desde el que se funge el control de la colonialidad, en materia del poder, del ser, del saber y de lo sensible.

Debo agregar que la charla -realizada alrededor de este conjunto de conceptos, en correspondencia con un interés de liberación trans-moderna (Dussel 2000, 30), enmarcado en nuestra experiencia y conocimiento sensible.⁵⁴ se situó en la aspiración pluriversa del proyecto decolonial en el horizonte de una geopolítica del saber y de la labor intelectual que se apoya en el reconocimiento de la diferencia colonial e imperial, apuntando a la reintroducción de tradiciones, formas y prácticas de conocimiento que han sido invisibilizadas o puestas de lado por la hegemonía de la colonialidad.⁵⁵

permitiendo vislumbrar la posibilidad de relaciones estéticas *otras*, existentes tanto en las vidas individuales y colectivas de las exterioridades a la hegemonía colonial, como en sus prácticas epistémicas-sensibles; de modo análogo a lo que R. de la Campa denomina epistética, entendida como noción que “integra de manera fundamental el cuerpo en el proceso cognitivo”, en una corpo-epistemología. Mario Valencia. “Hermenéutica analógica y pensamiento simbólico como fundamento de una gnoseología estética decolonial” *Revista Utopía*, nº 31 (2010): 7

⁵⁴ Enrique Dussel concibe una "Trans-Modernidad" como proyecto mundial de liberación de la Alteridad, es decir de su realización. Esto, teniendo en cuenta que en la trans-modernidad la Alteridad y la Modernidad (que si bien han conformado históricamente una relación de yugo en la que la Alteridad es definida como co-esencial de la Modernidad, ante la cual se somete) se co-realizan solidariamente en la analéctica, no por pura negación sino por incorporación desde la Alteridad. Enrique Dussel “Europa, modernidad y eurocentrismo” En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, de Edgardo Lander (comp.) (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, 2000), 30.

⁵⁵ Walter Mignolo señala que la genealogía del pensamiento decolonial es pluriversa y no universal, para lo cual la compara con una red, en la que cada uno de sus puntos funge como despegue y apertura para la reintroducción de “lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales”, añadiendo que las circunstancias

Es en este contexto, en este punto de la charla, que Isaías afirmó:

- “*Usted lo que quiere, es tumbar un árbol.*” -*Aiyue amena tiéina / grande árbol tumbar-* (Román 2009)

Y a continuación, trazó de modo general –en idioma *Uitoto-Minika*, trasladado al castellano-⁵⁶ un primer lugar de encuentro de la charla: la imagen del *Árbol más Alto*, como símbolo del poder fundamentado en el dominio, definiéndolo, en este caso, como el sitio de habitación de *Gaimoy-Riama-*:

Gaimoy -en idioma *Uitoto*, **Ria**, comer carne, sin importar cual; **Ama**, hermano; es decir, *quien come a su propio hermano* (Román 2009)- es *Mostruo*–“*tigre*”: Es quien alejándose de la condición humana se alimenta de su propia gente y de las demás gentes. *Gaimoy* es carnicero, no sabe trabajar, no tiene conocimiento; vive en la idea del dominio, come la carne, el trabajo de las gentes, las explota; una forma de *Gaimoy-Riama-* es el capitalista (Román, 2009).

Para poder ejercer el dominio, *Gaimoy* se aleja de la gente; construye una torre,- **Merizigi-** un *Árbol más Alto* que todos los árboles de la selva; allí, oculto, separado de los demás, organiza guerras de conquista, a las que ni él ni sus hijos acuden; “*los que mueren son los otros*” (Román 2009).

Gaimoy -quien no tiene el conocimiento para Saber cuidar la vida - ejerce el poder en el dominio no permitiendo que las demás gentes aprendan a vivir en la armonía. Así, forma a las gentes a las que domina, como sus guardaespaldas, como sus ejércitos; con ellos quita las tierras, los alimentos. Además produce *los inventos*. Los inventos –*Feiráiyano raana mameina* (asunto que es “consagrado” como cosa buena)-

actuales reclaman un pensamiento decolonial, para la articulación de genealogías desperdigadas por el planeta, así como modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas “otras”. Walter Mignolo “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, 45.

⁵⁶ Esta traducción se da por dos razones: la primera, teniendo en cuenta que yo no soy hablante del idioma *Uitoto-Minika*, ni en su uso cotidiano -que es lo que permite la comunicación básica entre sujetos- ni en su manejo especializado en el mambeadero, que es el contexto del conocimiento *Uitoto* en el que el modo y los términos de empleo de la lengua permiten la emergencia de las definiciones, los consejos, los *conjuros* y las prácticas que enseñan y apoyan el Saber cuidar la vida. Este segundo manejo del lenguaje, que corresponde a la *Historia* de la creación, hace parte de la disposición de los hablantes para la articulación del conocimiento, en la profundización de sus rutas particulares de formación. Blanca de Corredor “La Maloca.”

engañan: *son cosas de gran poder que en realidad no sirven para vivir; son producto de la inteligencia mal usada, que conducen a la equivocación, a la perdición, se cree que sirven para la realización de cosas buenas, pero sus resultados no lo son; parecen alimentos pero no sostienen la vida, sino que agrandan las carencias, afectando a cada persona y finalmente a la sociedad. Cuando se cae en el dominio de los inventos, “uno ya no está seguro ni de lo que piensa, ni de lo que dice, ni de lo que hace”.*

Para vencer a *Gaimoy*, es necesario tumbar el árbol que él ha construido como el más alto por sobre todos los demás árboles y para ello es necesario aprender a mirar como colibrí.⁵⁷

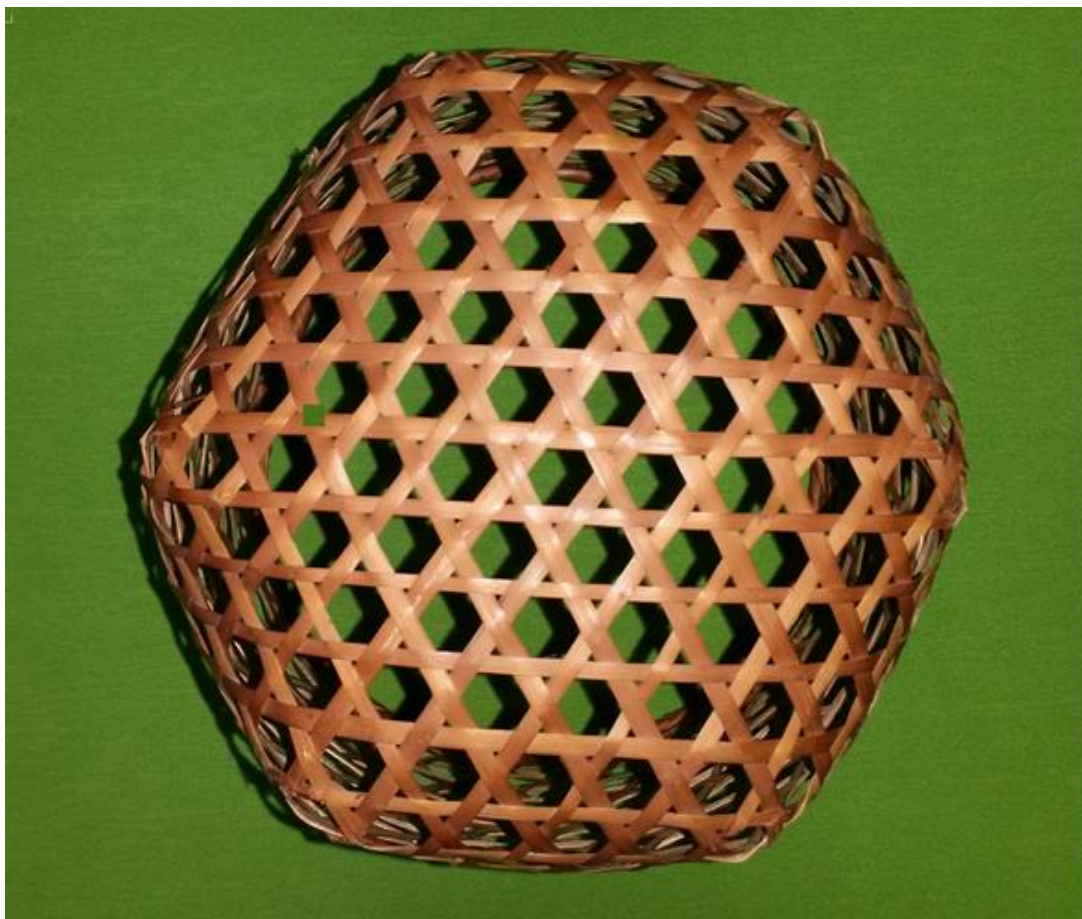
⁵⁷ Isaías ilustra el sentido del mirar como colibrí, con una experiencia de curación que realizó en el marco de un taller de talla en madera dirigido a jóvenes reinsertados de la guerrilla y del paramilitarismo. Señala que los participantes llegaron “enfermos de violencia”: “ellos miraban como tigres”. Así, en el desarrollo del taller ellos comenzaron a tallar la figura del “tigre”, reflexionando sobre ese modo de mirar a sus compañeros y a la gente en general. Luego siguieron tallando figuras de otros animales, de otros modos de mirar, hasta llegar a la mirada del colibrí.

Capítulo Segundo

Segundo amarre: La Base del canasto: episteme-sensible

Fotografía 2

Base, tejido de 6 fibras: Armadillo, Ñenigai.



Fuente: propia.

Elaboración: Nubia Roncancio.

Jitoma flechó a Nocaido y lo mató. Gaimoy quiere tomar venganza y sigue tratando de matar a Jitoma. Su estrategia, es la de conquistar con hechicerías a la mujer de Jitoma, para dominar su pensamiento.” (...) Entonces construyó una torre alta” y consiguió dos guardaespaldas en la torre: -Jimoki-, el mico nocturno que vigila de noche; y -Mayári Jitoma-el pájaro carpintero, que vigila de día. (Román 2009a).

¿Qué es un *Árbol más Alto*?

¿Cómo tumbar el *Árbol más Alto*?

¿Qué relación establece la episteme *Uitoto-Enókaiyai* respecto a la actitud caníbal de *Gaimoy-Riama* y la ausencia de conocimiento para Saber cuidar la vida?

¿Qué relación se establece entre la ausencia de conocimiento, la práctica del *canibalismo* y el alejamiento de la condición humana?

¿A qué se refiere el pensamiento *Uitoto-Enókaiyai* cuando afirma que *el capitalista* es una de las formas de *Gaimoy -Riama*?

¿Cómo se articulan estas preguntas en el marco de un diálogo interepistémico crítico con el pensamiento *Uitoto-Enókaiyai*, sobre *lo sensible*, construido desde la exploración de las ideas de ser humano, conocimiento, sensible, naturaleza y pedagogías del vivir?

Son estos los interrogantes que surgen en el inicio de la charla con Isaías. Interrogantes que posteriormente van adquiriendo sentido a la luz del desarrollo de la conversación, y que partiendo de la motivación alimentada por el pensamiento crítico latinoamericano y el pensamiento y las aspiraciones decoloniales –en un ejercicio de traducción intercultural- encuadran el encuentro interepistémico en lo sensible, localizado en la episteme *Uitoto-Enókaiyai*, entre un *Rákuiyá -Gente Blanca que Escribe-* y un *Enókaiyai - Gente de Mafafa Roja*.

1. La Boca del canasto

1.1. ¿Por dónde tramitar este intento?

Entendemos que en nuestro caso, el intento de traducción intercultural implica la realización de un ejercicio dialógico interpretativo dirigido a la articulación de saberes que confluyen inicialmente en dos subjetividades marcadas por la exterioridad del ser, del conocimiento y de la sensibilidad, que han sido construidas históricamente como subalternizadas por el estatuto colonial; una como *indio* –salvaje, menos humano, idólatra, ignorante, inferior-; y la segunda como *homosexual* -pecador, enfermo, degenerado, delincuente-, en un propósito de inteligibilidad recíproca, desde la identificación y agregación de saberes (Santos 2005, 177-8).

Este ejercicio, que implica conflicto, diálogo y relación entre modos de pensamiento, de razón, y de conocimiento, diferenciados pero en orientación común hacia un cambio en la razón que preside la estructuración del conocimiento

eurocentrado (159-172), nos enlaza en una relación hermenéutica pluritópica⁵⁸ en la que nos nombramos como *nosotros* (Mignolo 2009a), acudiendo al pensamiento analógico para posicionarnos en la episteme *Uitoto-Enókaiyai*, respecto al conocimiento y lo sensible, atendiendo a nuestras trayectorias vitales comunes, para posicionarnos como gente, grupo (Román 2010a), que realiza una *conversación de conocimiento*, señalando al mismo tiempo nuestras particularidades y diferenciaciones.

En consecuencia, tramitamos tal intento, apoyados en la metodología de la episteme *Uitoto*, acudiendo a la imagen-concepto de *tejer un canasto*, entendiendo que ello corresponde a la realización de una charla dirigida a la resolución de necesidades particulares de los hablantes, las cuales por sus implicaciones vitales se articulan al mantenimiento del equilibrio en la relación existente entre el conjunto de las *Gentes Humanas*; necesidades en este caso dirigidas a un ejercicio de decolonización -en un esfuerzo por la interculturalización de las ideas y de las prácticas sensibles- que remite a la acción de *tumbar un árbol*.

En este propósito, es necesario señalar que el pensamiento *Uitoto*, reconoce el mundo como un tejido vivo que articula unidades de sensibilidad-comprensión, entendidas como “Cuerpos-canastos-Historia de Creación”, que corresponden a cuerpos de “creadores que se tejen con su historia” (de Corredor 1986); esto es, canastos que proporcionan las formas y los contenidos específicos del mundo en el que las “gentes humanas” se encuentran y en el que interactúan con -y entre- fuerzas y las “otras gentes”. Así, estos cuerpos-canasto -que configuran y dan los nombres del mundo- se articulan en lo vivo, mediante *fuerzas de conocimiento* (Román 2010b) que en el caso de las gentes humanas, configuran sus propios cuerpos-canasto, en los que se teje, organiza y articula el conocimiento, haciendo posible su existencia, y marcando sus modos de interacción con el mundo.

⁵⁸ Hermenéutica que en una perspectiva analéctica, entiende la dimensión ética del conocimiento y de la comprensión; admite la existencia de políticas alternativas de locación “con iguales derechos para reclamar la verdad”; enfatiza en los “intereses sociales y humanos presentes en el acto de contar historias o construir teorías”; y pone en juego “las políticas del representar y de construir lugares de enunciación”, todo lo cual compromete la interpretación entre culturas y subjetividades que han desarrollado sus propios métodos de filosofar y formas de alcanzar inteligibilidad y sus propias categorías. Walter Mignolo “El lado más oscuro del renacimiento” *universitas humanística* n° 67 (2009a): 187-8.

En esta asociación entre vida, conocimiento, cuerpo e historia, el conocimiento es concebido como fuerza, aliento, condición, relación, sustancia, justificación, y finalidad de lo vivo, una de cuyas instancias de articulación radica en los sonidos, las palabras y las historias; de allí que se entienda que la Gente Humana se armoniza con la fuerza de la naturaleza atendiendo a los “*sonidos y los cantos de todas las cosas que existen*”, y a las historias a las que tales canciones refieren (Román 2010).

Por ende, se comprende que la realización de *una conversación de conocimiento*, el “*tejer un canasto*”, nace de la necesidad del “*Saber cuidar la vida*”, por parte del interlocutor que genera la pregunta,⁵⁹ comprometiendo en su desarrollo y resolución la realización de un conjunto de acciones que articulan distintas instancias de sentido, a saber: el tejido del propio cuerpo-canasto de quien pregunta -su disposición para recibir, ordenar, cuidar y ejercer “*un conocimiento, una palabra*” específica- (Román 2012a); el tejido de las palabras-historias-conocimiento que sostienen la permanencia de la comunidad de la vida –las gentes- en el mundo, en su articulación con las circunstancias existenciales de los interlocutores; el tejido de las historias de los interlocutores (en el apoyo y la interacción del Recibidor respecto al Maestro y las Fibras Acompañantes); y el tejido del Cuerpo de la conversación, respecto a las comunidades de los hablantes quienes son destinatarias de los efectos de la fuerza del conocimiento que se vehiculiza en la conversación.

Lo anterior se refleja en los cinco momentos del *tejido del canasto* cuales son: la visibilización de la Boca del canasto, el inicio de su Base, la definición del ojo del tejido, el levantamiento del Cuerpo del canasto, y el Remate o la terminación de la Boca.

Así, *la charla-canasto*, se comienza por la Boca; esto es por su entrada conceptual-espiritual, que equivale a reconocer la pregunta, el problema que nos interesa.

⁵⁹ La *pregunta*, siendo expresión de la necesidad de aprendizaje para el “*Saber cuidar la vida*”, es gestada por las circunstancias por las que necesariamente atraviesa el proceso vital de quien interroga. Por ejemplo, afirma el Abuelo Oscar Román, en el año de 1989, que cuando un hijo se enferma, es el conocimiento quien le está preguntando al padre, para que el padre aprenda la curación respectiva. Óscar Román “El Pintar y la Historia. (Conferencia en el marco de la Exposición Maloka, una aproximación al cuerpo de la madre” Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1989).

A continuación, la conversación se asentará en la Base del canasto, en donde se entretrejen las primeras fibras-hablantes para el comienzo del tejido -es decir el Maestro y el Recibidor. Esta dimensión del tejido requiere la apertura del cuerpo-canasto del Recibidor, al conocimiento de las palabras-historias (de Corredor 1986) consustanciales a la resolución de la necesidad planteada en sus relaciones vitales, como sujeto individual y como parte de una comunidad o grupo que se le relaciona en el conjunto de *las gentes* que integran el tejido del mundo. Tales palabras, aún como construcciones teóricas-espirituales, son traídas por el Maestro mediante definiciones, consejos y prácticas que enseñan y apoyan el proceso de aprendizaje para Saber cuidar la vida.

En el siguiente momento de la charla, se van integrando nuevas Fibras Acompañantes, articulando en ella nuevos puntos de vista y necesidades. Esto permite determinar su sentido específico con miras a su realización en lo comunitario. Es entonces cuando aparece el Ojo -o tipo- del tejido.

Una vez determinado el Ojo del tejido la charla, esta precisa la forma de su Cuerpo -canasto mediante la definición y realización de los trabajos que permiten su materialización, para la entrega de su conocimiento a las comunidades de los hablantes.

Finalmente la charla canasto se realiza-materializa en el ámbito comunitario, mediante la entrega del conocimiento-alimento materializado, producto de la conversación y de la realización de las prácticas y trabajos que ella implica. Nos encontramos, entonces, en el Remate o la terminación de la Boca.

En el caso particular de la conversación que da lugar a la realización de este proyecto, la configuración de la Boca del canasto correspondió a la identificación y exposición inicial de la inquietud acerca de lo sensible, en una situación de colonialidad, hacia un encuentro interepistémico, apoyado en la episteme Uitoto-Enókaiyai, con aspiraciones transmodernas –en cuanto a su dimensión política frente a la liberación de la alteridad (Dussel 2005)- y pluriversales –por su aspiración de visibilización de modos de conocimiento y sensibilidades-; una charla entre un *Enókaiyai* y un *Rákuiyá* motivada por la aspiración de la decolonización de lo sensible. De este modo, expongo al Sabedor Isafías Román mis inquietudes acerca de la colonialidad de lo sensible, mediante el entrecruzamiento de posturas y conceptos del pensamiento decolonial, con nociones y modos de relación establecidos por nuestra mutua experiencia de familiarización previa, recurriendo al interés recíproco de agenciamiento, apoyado en el pensamiento Uitoto y en sus elaboraciones sensibles para el “Saber cuidar la vida”.

Fue así como se configuró la Boca del canasto por tejer.

2. Fueđa: Comenzar a “tocar algo”

Así la configuración de la Boca, del canasto, apunta a plantear, a *comenzar a tocar* la situación que se quiere resolver.

Fueđa: en *Uitoto-Minika* es *simultáneamente boca*; y *fin: Fueđa fanika*, boca, borde, remate, bordado (Román 2013a) es la “*terminación de algo*”, que al mismo tiempo alude a su comienzo. Esta situación corresponde a la condición de una charla en la que se habla de entes vivos, *gentes* con quienes interactuamos, por quienes somos afectados y a quienes afectamos en nuestro accionar; ya que en este tipo de relación el comienzo y el final se encuentran, correspondiendo los canales de entrada y flujo para la acción recíproca, a los mismos puntos de su terminación. Entonces se explica que “*La orilla del río es Fueđa*” pues permite entrar y salir del río; que el borde de la chagra – sembrado en policultivo humanizador- es *Fueđa*; que el borde del humedal, que el borde de la ciudad, que el borde de la maloca-Casa-Madre-Mundo-Universo- son *Fueđa, igual su patio*”. En ese sentido *Fueđa* marca el umbral de la interacción entre seres y situaciones, en el mantenimiento de lo vivo.

Por otra parte, cuando no estamos autorizados para hablar a profundidad sobre algo, “*Fueđa es como hablar por encima*” -“*El resto lo cuentan los caciques; el resto es ir al fondo*”- (Román 2013a). En este caso, *Fueđa* alude al reconocimiento exterior, superficial, de la situación que nos interesa, que nos interroga, sobre la que necesitamos charlar. En *Fueđa*, bajo este tipo de acercamiento, aún *no se toca* la estructuración profunda, las implicaciones de la situación, en sus modos de interacción respecto a los hablantes y lo hablado.

Así, cuando en *Fueđa* hablamos de las cosas *por encima*, cuando las tocamos inicialmente, nos estamos disponiendo hacia su entendimiento, puesto que “*no se puede hablar por el centro de una vez, porque nadie lo va a entender; pero con el paso del tiempo se puede ir profundizando*”. De esta manera, al hablar por encima, desde afuera, se visibiliza la Boca del canasto, por la que *entramos a la conversación de conocimiento* que se va a tejer, en este caso a una charla propiciada por una mirada crítica frente a la colonialidad de lo sensible, que nos conduce a una relación interepistémica dirigida a *tumbar un árbol sabiendo mirar como colibrí*.

2.1. Jitoma

A modo de estrategia para entrar en la situación, para rebasar la Boca del canasto, Isaías y yo inicialmente buscamos algunos puntos de conexión, referentes previos comunes en nuestras experiencias vitales, que nos permitieran establecer vínculos respecto a nuestras situaciones conceptuales-sensibles en el momento de comenzar la charla. Entre estos puntos de apoyo, estuvo el relato de *Jitoma –Hombre Sol-* que me fue narrado en distintos momentos y circunstancias, de mi vida, tanto en Araracuara, -por dos de los hermanos de Isaías, Tomás y Simón Román, en la década de los años ochenta-, como en Bogotá, por su mamá, la Abuela Alicia Sánchez, a comienzos de la década de los años noventa.

El relato de *Jitoma*, que en uno de sus apartes señala el proceso de encuentro de *Jitoma/Quechátoma –Hombre-Sol/Hombre-Luna-* (Román 2009a)⁶⁰ con su herencia de conocimiento tras superar el distanciamiento violento con su legado paterno que le había sido impuesto por la acción dominante-caníbal de *Gaimoy Riama*, sirvió como punto de enlace para el posterior reconocimiento de conceptos-prácticas que nos permitieron abordar la pregunta planteada en el propósito del proyecto. Lo anterior dado que las escuchas anteriores del relato me habían animado de distintas maneras -en concordancia con los intereses que marcaron mis momentos vitales previos- a la reflexión expresiva en el proceso del vivir-conocer que reflejé en la actividad de la creación en el arte; así en su nueva escucha enmarcada en la conversación con Isaías, se generaron nuevas condiciones de comprensión respecto a los modos y posicionamientos

⁶⁰ El relato de *Jitoma* se refiere a *Sol-ojo- Diurno/Sol-ojo- nocturno*, antecesor de la *Gente Humana*, que va mostrando las formas como el humano, en su modo de relación con la naturaleza -las otras gentes- se va conectando con el conocimiento. En esta tarea se refiere al necesario equilibrio de los modos de vivir del humano frente al poder en el dominio, encarnado en la locura de la vanidad, la agresividad, el orgullo, la envidia, el individualismo y el no respeto, entre el humano y *las gentes*. En su desarrollo la historia refiere a la traición, a la venganza, a la creación de huérfanos por el asesinato del padre, al ocultamiento y la negación de las herencias de conocimiento, al sometimiento de lo femenino, y a la apropiación del fruto del trabajo ajeno, como parte de la instauración de *un árbol-torre más alto*, instalado por el canibalismo. Frente a lo anterior, *Jitoma* opta por la lectura de los signos del mundo, situando la imagen del colibrí como señal de encuentro del conocimiento -de respeto por el trabajo y las herencias de las gentes- para el restablecimiento de las conexiones interrumpidas por la violencia. Isaías Román “Historia de Jitoma. Diálogo con Andrés Corredor” Bogotá, 12 de diciembre de 2009a.

frente al conocer y sus procesos desde el reconocimiento de la *ley natural* (Román 2010a), en procura de un equilibrio transformador frente a las leyes “inventadas” por el dominio y la violencia instaurada por Gaimoy Riama, hacia el equilibrio de la armonía, mediante “la tumba” del *Árbol más Alto*, como mecanismo y fuerza de cohesión comunitaria en el diálogo entre la *Gente Humana* y las *otras gentes* (Román 2009a).

2.2. La Base del canasto: Las dos primeras fibras.

Así, nos localizamos en la Base del tejido de la charla-canasto, en donde se articulan ideas, actitudes, conceptos-prácticas e imágenes que manifiestan y configuran la relación del *armonizar* –manejar equilibrios respecto a la vida, que radica en la naturaleza- dando continuidad a los vínculos por medio de los cuales la naturaleza da existencia a todas las gentes, y entrega a los humanos su sentido de humanidad (Román 2010a).

Nos encontramos, entonces, con un conjunto de interrelaciones entre fuerzas y modos de hacer, necesarios para el mantenimiento de la vida, cuales son: la fuerza de la madre y la fuerza del padre como principios de interacción entre el pensamiento creador y lo creado (Román 2014); la noción de comunidad, expandida en su concepto no solo a las gentes humanas sino a la totalidad de *las gentes* que configuran la interacción entre todas las fuerzas y seres existentes –lo que incluye aún a quienes no son reconocidos como tales ni por el eurocentrismo ni por el idioma castellano-;⁶¹ la importancia del respeto y del equilibrar, como condiciones y ejercicio de armonización para la aproximación y cuidado del conocimiento para la vida, y para el mantenimiento de la condición humana; el conocimiento-sensible, entendido como articulación del tejido del mundo, en el cuerpo de quien conoce, a través de la realización de los trabajos diarios y de las *carreras ceremoniales*; el canibalizar como desequilibrio producto del dominio, instalado en la negación del poder del armonizar en la práctica del “Saber cuidar la vida”; y el *Tumbar el Árbol más Alto*, como acción permanente para la restitución del equilibrio y la armonía de la Gente Humana.

⁶¹ Como es el caso del aire, de la candela, de las serpientes, de las aves: en ese sentido se afirma, por ejemplo que en la historia de Jitoma “*El aire lloró* y les dijo a los huérfanos: -*Hijos ¿Por qué me causan daño?*” Isaías Román “Historia de Jitoma. Diálogo con Andrés Corredor” Bogotá, 12 de diciembre de 2009a.

Con estas consideraciones, Isaías Román *-Jiyéroñakudo-* asumió la tarea de Maestro y yo asumí la tarea de Recibidor, es decir que, entendidos como fibras, conjuntos de historias, nos situamos en la base del canasto.

2.3. Fuerza del padre, fuerza de la madre.

Como elemento fundamental en el pensamiento *Uitoto-Enókaiyi* se encuentra la interacción entre la fuerza del padre y la fuerza de la madre. Es esta interacción la que sostiene la vida en todas sus expresiones, la que soporta todo lo existente, ya que todo es vivo.

Esta idea de totalidad implica la existencia de lo vivo, sus formas de acción y de afectación mutua, en el entendido que, por la interacción y los equilibrios entre estas fuerzas, se da lugar a la existencia de las *diferentes gentes*, entre quienes se sitúan *las gentes humanas*, ya que ellas no son las únicas fibras del tejido del canasto del cosmos, no son las únicas gentes existentes, sino que son “*gentes, entre las gentes*” (Román 2010a).

Así, el cosmos se articula en dos partes en interacción: mitad Padre y mitad Madre, dando lugar a lo vivo, es decir a *las gentes*. Es en la relación que se da entre esas dos fuerzas, “*que siempre están con nosotros*” que se genera permanentemente lo que trae la vida al mundo, “*algo que lo jala a uno al mundo*” y que proporcionan las condiciones para el equilibrio vital en términos afectivos, emocionales (Román 2010a).

Así *Ida* es fuerza del padre, e *Imugu* es fuerza de la madre (Román 2010).

2.4. Ida Jigiida, el bastón del Padre.

Ida Jigiida: Es fuerza del padre; es como *un bastón de mando*. *Ida* significa: *lo que yo diga*; significa *el que manda, manda, aunque mande mal*; *Ida* es *asir, parar, ordenar, demarcar, separar*. Por estas cualidades, palabra *Ida* es usada para *enfrentar a las enfermedades, para manejar los problemas, para afrontar a los espíritus negativos*.

Ida es aferrarse; es un poder al que una persona puede asirse para convertirlo en positivo o negativo: Es un poder positivo, cuando es usado para dominar enfermedades y espíritus -para que no confundan nuestros pensamientos-; es un poder negativo cuando es usado para esclavizar a las personas.

Siendo una de las fuerzas que hacen posible a las gentes y por ello siendo una fuerza de la que disponen las gentes, *Ida*, la fuerza del Padre, es una fuerza fácil de

convertirse en agresividad; es considerada el *veneno de los venenos y el dulce de los dulces*. Es el dulce de los dulces, puesto que es necesaria para la generación de la vida y para su protección; es el veneno de los venenos, porque de no ser equilibrada por la fuerza de la madre, termina por aferrarse al dominio, pudiendo pasar por encima de la vida.

Las *gentes humanas* en el ejercicio de la fuerza *Ida* bien pueden relacionarse en equilibrios que les permitan existir, fertilizando el mundo en convivencia con las *otras gentes*; pero también pueden aferrarse al dominio y generar desequilibrios que las conduzcan a la esclavización, la muerte o el exterminio de sus propias gentes, o de las otras gentes: animales, plantas, agua, aire, piedras, etc.

Para Isaías, el *hombre blanco ha alterado mucho esa palabra –Ida Jigiida-*; es decir, que ha abusado de ella y se ha excedido en el uso del poder de esa fuerza, ya que la ha utilizado para tener dominio sobre las demás gentes humanas. “*Por eso es capaz de destruir los bosques, de extinguir a los animales, de acabar con la Gente Humana*”. El *hombre blanco se ha aferrado de modo desequilibrado a esa fuerza, a ese poder, para lograr el dominio*. El poder del padre, usado de esa manera, asume la forma de *fuerza desbordada, de “fuerza en demasía”*; es “*un poder que grita, que pisotea, que abusa*”.

2.5. Imugu, fuerza de la Madre.

Imugu, es la fuerza de la madre. “*Esta palabra es el corazón que tenemos. Ese corazón es el que nos permite vivir cantando –armonizando-; es lo que nos permite existir, sin pensar en la venganza.*”

En este contexto es pertinente señalar que la venganza, como patrón motivante para la conducta individual y colectiva, se sitúa en el aferrarse de modo exclusivo a la fuerza del padre –*Ida*-. El influjo de la fuerza de la madre –*Imugu*-, permite equilibrar la orientación de los modos de relación entre las gentes, favoreciendo siempre la vida. En este sentido, la venganza no representa sentido o utilidad para resolver una acción o situación de violencia, sino que, por el contrario, radicaliza sus condiciones y efectos. Así, nada puede reemplazar o remediar los resultados generados por la violación de una ley, como cuando por ejemplo, por la acción humana, un animal se extingue; entonces, nadie puede reemplazarlo: “*Cuando algo desaparece, ya no hay nada que hacer; nada reemplaza a lo que desapareció; así, se considera que lo que sucedió, sucedió, que*

“con llorar no sacamos nada; lo que sucede hay que dejarlo así; quieto”. Por otra parte, “el blanco trabaja la venganza; y en esa situación sí van a morir personas inocentes; en una venganza, comúnmente no muere quien la organiza, porque él nunca va a aparecer en la pelea; el organizador se queda sentado; así mueren los hijos ajenos que no tienen que ver en el problema (Román 2010).

El Imugu es un corazón infinitamente dulce; es esencia de la madre creadora. La madre pudo tejer en su Imugu, la esencia del padre, “que es como algo babosito”; la madre pudo recibir y mezclar en su Imugu la fuerza del padre creador; en su vasija ella pudo recibir esa fuerza del padre y transformarla para hacer vida, para dar vida.

El *Imugu* es un corazón cuyo carácter nutre, acuna la vida; es un corazón “demasiado dulce”. Es esencia de la madre creadora; por eso el mundo Uitoto considera que los hombres no pueden ser dominantes con las mujeres “porque ellas tienen más de esa esencia que nosotros y porque nosotros salimos de una mujer” (Román 2014). “Por eso nosotros no dejamos a la madre creadora” (Román 2010a).

Afirma Isaías que “el blanco habla primero de Dios y de Jesucristo y que luego, si menciona a la Virgen”; pero que el Uitoto, al mencionar el *Imugu*, habla de algo muy antiguo; habla de la fuerza de la madre, que permite que las gentes se equilibren para la vida. Y agrega: “Nosotros cumplimos, cuidamos el *Imugu*, lo transmitimos, lo enseñamos, para que esa esencia que está en nosotros se mantenga”.

La fuerza del *Imugu* es fortalecida en cada persona con las hierbas físicas y con la historia de esa creación⁶², siendo un aire de aliento que “el anciano aplica por medio de sus conjuros y por medio de sus oraciones” (Román 2010a).

Imugu es totuma, es la *cagüana* dentro de la totuma; “en el *Imugu* estamos recordando el primer líquido de la creación; es la placenta que nos dio vida –“estamos recordando”-. Ella es *cagüana*, que al consagrarla, es líquido amniótico primordial, espiritual. Ella es aire de fuerza, es nuestra parte creadora, puede dar vida de la nada; puede convertir la nada en algo. Ella es fuerza para controlar, para equilibrar en lo invisible y en lo físico. Ella es la madre, es lo que la madre va a transformar. Nosotros salimos del agua, salimos de algo líquido, como es la placenta, la parte sexual.

El semen también es el *Imugu*, es algo rebalsado (que flota, que sobresale de la inundación) que tiene que formarse. En el *Imugu*, al transformarse, aparecen los colores

⁶² El *Imugu* remite a una creación particular en el tejido del mundo.

que articulan los grupos constituidos por tejidos de gentes humanas y de las otras gentes, vinculadas entre sí, por sus ancestros y clanes.

El *Imugu* está en el *cuerpo de la mujer y en el cuerpo del hombre; el Imugu está en el cuerpo de la gente y la gente lo puede seguir cuidando*, al aprender a Cuidar la Vida. El propio Yagé⁶³ es el semen originario, es el origen de la vida; *como símbolo del cordón umbilical, el padre creó el Yagé Humano, macho y hembra* (También hay Yagés de los animales).

Así como *hay Imugu que es nombrado en forma invisible, que es la fuerza de la madre en cada uno -la que cada uno tiene-*, también *hay Imugu visible, que corresponde a los alimentos*. La comida tiene forma física, *“pero a esta hay que agregarle otras vitaminas”*, ya que *la fuerza de la comida también puede provocar pensamientos extraños*. En la comida *se siente un sabor, un sonido, comida espiritual, una canción*.

Si bien la fuerza del Padre, el *Ida*, de no ser equilibrada, se convierte fácilmente en agresividad, *la fuerza de la madre es siempre dulzura; la madre habla de amor. La fuerza creadora de Dios -del padre- es la que nos altera* (Román 2010a); *la fuerza de la madre es la que nos equilibra* (Román 2010).

3. Las Gentes

En el proceso de concreción del mundo *“El padre creador fue creando distintas humanidades, una de ellas fue la de la gente de barro. De barro fueron hechos, y el padre los convirtió en “humanos”. No son la gente que hoy vive; pero el padre ya estaba cerca de la aparición de los humanos”* (Román 2010). Tanto las “gentes de barro”, como la Gente Humana, participan de la conjunción de “esencias”, aires, que requieren ser articuladas –equilibradas– para poder sostener su existencia. Cada una de esas esencias-aires presenta correspondencias con yerbas “espirituales” y/o “materiales”, siendo estas últimas, parte del mundo materializado.

⁶³ El Táayege –Yagé para los Uitoto–, es la cáscara raspada de cierta cantidad de bejucos que exprimida preparada en líquido “la toman los ancianos para realizar sus viajes al mundo de los padres y conocer el origen de las enfermedades, sus enemigos, y lograr la curación” Blanca de Corredor, “La Maloca.”

3.1. Esencias

Kominii Yiiki: es esencia que humanizó, palabra que humanizó. *Kominii*: es Yerba Humanizadora; ***Yiiki***: es yerba, esencia que encierra las demás esencias y que forma al humano, a la parte humana de la gente. *Kominii Yiiki*, es yerba compartida por la gente de barro y por la Gente Humana (Román 2010).

Por las palabras del *Kominii Taidé las gentes humanas piensan, actúan como humanos, como gentes que conocen*, conscientes de su poder para resolver las situaciones, responsables de los efectos de sus interacciones respecto a las otras gentes. Tal responsabilidad exige a la gente humana estar siempre alerta, y esta esencia, esta palabra, le permite ver las situaciones con claridad. Frente a una circunstancia problemática, de bloqueo, en la que no es posible discernir o encontrar un camino a seguir para actuar como humano, sabiendo “*Cuidar la vida*”, resolviendo las necesidades mediante la relación armónica con las otras gentes, es necesario que la gente humana reconozca *su poder para encontrar las cosas por sí mismo*. Entonces esa esencia le permite romper las barreras para reconocer en dónde se encuentra y así determinar hacia dónde dirigirse, “*como cuando uno limpia una empalizada del camino; uno a veces va caminando y la empalizada no le permite ver; pero el camino continúa; la vida continúa*”.

Para limpiar un camino, para despejarlo, es necesaria la fuerza del padre, -el *Ida*-. Esa esencia, *Kominii Yiiki*, que es una fuerza espiritual “*que se complementa con las cosas físicas*” *la tenemos todos y cada uno de los humanos*; y es por ella que *cada persona se vuelve útil* para sí y para otros. Por esa fuerza, cada quien puede acometer los trabajos que le permiten vivir, y tramitar su situación individual; pero siendo fuerza que permite el ser útiles también para los demás, nos posibilita *trabajar en comunidad, realizando servicios para los demás y ganando el derecho de pedir favores y colaboración*.

En esa condición, se presentan *cuatro esencias que son compartidas por la gente de barro y por la Gente Humana*, que el humano posee; son estas: *la esencia que nace de uno mismo; la premonición; la memoria; y la esencia que sostiene la sabiduría y el conocimiento. El humano tiene cada una de estas esencias en un aire de aliento*.

Por otra parte, hay *esencias propias de la Gente Humana* que el humano posee, como aire de aliento. Son estas: *Esencia de yuca dulce, esencia de albahaca, esencia*

que equilibra (entre el calor y el frío), esencia que regula el sistema nervioso, esencia que equilibra durante las dietas, y esencia de dulzura.

El aire que respiramos se llama Yágiiyi. Esa misma palabra también se refiere a la fuerza con la que se puede revivir a una persona; es la fuerza que nos creó y que se nos va cuando morimos; esa fuerza es verdadero alimento, es aire de vida con el que el padre creador nos formó y es lo que el anciano nos da cuando nos cura (Román 2011b).

3.2. Aires de aliento de la gente de Barro, compartidos por la Gente Humana.

Yonera Yágiiyi, Aire de Aliento que nace de uno mismo: *Es aire que habla, que enseña, que guía. Es aire que permite el encuentro en el conocimiento que todos traemos en nosotros mismos, del mismo modo como en las semillas ya viene la vida de toda la planta. Por ejemplo, un niño, cualquier persona aunque viviera sola, posee una fuerza que lo impulsa, que habla para que se mueva, para que conozca, para que descubra; el niño lo trae. Incluso a través de sus caprichitos, el niño aprende a manipular las cosas, las situaciones, sin que nadie le haya enseñado. Por ese mismo aire, el joven se abre al sexo; esa fuerza ya estaba en él, él ya la traía, pero el joven la tiene que descubrir. De ese aire, nace la palabra de consejo, para guiar, para direccionar esa fuerza. Ese aire enseña como si se tratara de una persona que va a enseñarle a cada uno. La necesidad provoca que esa fuerza le enseñe a la persona. Yonera Yágiiyi enseña, guía a la persona; en ocasiones es necesario buscar esa fuerza, en el silencio, estando solo, en medio del monte (Román 2010a).*

Fidira Yágiiyi, Aire de Aliento de premonición, corazonada: *Por este aire se siente algo en el presente; se siente lo que va a suceder en el futuro, aunque no haya sido visto, aunque nadie haya hablado de ello, aunque nadie lo haya contado, aunque su causa no haya sido conocida. Por Fidira Yágiiyi, cuando conocemos una noticia, podemos pensar que ya sabíamos. “Por eso decimos “fididikue”, es decir, ya lo sé, porque alguien me lo contó (ya me lo contaron). Por esa fuerza, los antiguos sabedores, como ermitaños, se iban a aprender solos en el silencio del monte, donde nadie llegaba, puesto que el monte tiene melodías, sonidos armónicos, de todo lo que existe. “Allá el anciano no está gritando; el habla despacito en medio de esas melodías”. Hay*

momentos y circunstancias en los que *es necesario estar solos y escuchar; una persona se aísla para poder descubrir, para ver caminos, para encontrar respuestas acerca de lo que pasa con la vida. Fidiira es profecía que marca, que indica qué se sintió, que avisa qué va a suceder; todo lo ve, todo lo descubre. Fidiira es tener certeza sin conocer la causa, lo que es diferente a saber, a ver, conociendo la causa. Por esa razón, la profecía, en ocasiones, no se entiende* (Román 2010a).

Uibira Yágüiyi, Memoria. Es aire de Aliento, de recordar las cosas; es la memoria; *cada quien está recordando a toda hora.*

Nimaira Yágüiyi, Aire de aliento que sostiene la sabiduría del conocimiento: *Poder que descubre los sentidos ocultos; mantiene, sostiene la sabiduría del conocimiento para que no se borre. Así, el hombre entre más anciano es en sí más conocimiento. Los niños olvidan mientras que están jugando, pero un anciano no olvida el conocimiento.*

Las *gentes humanas* tienen en sus cuerpos los aires de aliento mencionados; de tal manera, que cuando estas fuerzas *les escasean, como sucede en el caso de las enfermedades*, es necesario que las personas *busquen esa fuerza, esa esencia, en la yerba que la posee. Los animales tienen otras esencias y las sostienen de tal modo que ellas los guían para que se organicen de la forma más conveniente para vivir, “sin dejarse desviar”.* Por eso, los animales *saben formar sus manadas con sus jefes -tadabe-, que van adelante guiándolos, y con sus guardianes –quienes se encargan de cuidar y hacer chillidos para alertar al grupo mayor-.*

Hasta aquí estamos hablando de la gente creada de barro (Román 2010a).

3.3. Aires de aliento de la “Gente Humana”.

Además de las esencias anteriores, *la Gente Humana, tiene otras esencias:*

Fareka Yágüiyi, Esencia de yuca dulce para crecer en el pensamiento, con corazón dulce: *Quien sabe vivir, sabe sentir el sentir de la naturaleza; la naturaleza encierra ese sentir en dos partes: en los alimentos y en el agua. Sin los alimentos y sin el agua el humano no vive. La yuca Fareka, en su composición, es más agua, contiene más agua que masa de yuca. Eso hace crecer al humano. Viendo esa esencia en el cuerpo de la Gente Humana, físicamente, se puede entender que la sangre es el agua que tiene el humano; Fareka Yágüiyi es esencia es para que la sangre no escasee ni en los humanos, ni en la naturaleza. Es Aire de Aliento para que la persona crezca en el*

pensamiento, con corazón dulce, sintiendo el sentir de la naturaleza. La gente Uitoto se diferencia de la gente “blanca”, en el manejo de esa esencia. *“El blanco es distinto en ese sentido, porque él no se descubre, no se ve reflejado en este sentir; se sustrajo del sentir de la naturaleza”* (Román 2010a).

Jáibikié Yágüiyi, Esencia de cortar lo negativo para que crezca lo positivo: Es esencia de albahaca. *Es aire que puede cortar de modo muy rápido lo negativo que afecte a la gente para que crezca lo positivo. “Todos podemos tener un origen negativo por falta de un conocimiento; es decir que por falta de conocimiento podemos haber vivido en “errores” previos; esta esencia lo corta para que lo positivo crezca”.*

Nocekie Yágüiyi, Esencia de Equilibrar calor-frío para saber el buen conocimiento: *es esencia que equilibra entre el calor y el frío: no es ni calor, ni frío; es luz que nos ilumina para recibir un buen conocimiento. Todo es conocimiento; esta luz ayuda a saber cuál es buen conocimiento.*

Chapenui Yágüiyi, Equilibra, para que no haya furia: Es esencia equilibradora de todo el cuerpo y del sistema nervioso. *Esta esencia permite regular el fuego que está en cada uno de nosotros; si no se tiene ese regulador, nos podemos enfurecer por nada* (Román 2010a).

Tiraka Yágüiyi: Esencia de tiempo de vida, de tiempo de morir: Esta esencia se refiere al modo como fue el mundo, *antes de lo creado, antes de existir las cosas, para que no existiera la muerte. Pero en el mundo de lo creado estamos limitados: hay muerte. Entonces nos preguntamos sobre la razón de nuestra propia existencia y sobre el Qué hacer, mientras permanezcamos vivos. Esa misma esencia enseña a vivir, y hace morir sabroso, porque cada quien entiende que cumplió con su cometido vital, lo que le permite aceptar la muerte. “Si no hice nada en mi vida me da miedo morir, no acepto la muerte”.* Esta esencia hace entender la vida. *“El lado izquierdo muestra la vida sin sentido; por el lado derecho la vida es bonita, sabrosa, tiene sentido”* (Román 2010a).

Dirima Yágüiyi, Esencia de regulación en las dietas: Esta esencia *regula el organismo, el cuerpo, en el momento en que se ayuna, en que se practican abstinencias, cuando se suspende la comida o la bebida. Todo lo que tiene que ver con las abstinencias en físico o en espiritual, está en esta esencia. “Nosotros usamos luz de origen -no religión-; en esto, da miedo recurrir al egoísmo, a la avaricia, a la lujuria”.* Hay tiempos de realizar dieta, de aguantar hambre, de abstraerse de los problemas, incluso de realizar reclamos, para no cometer errores o para obtener un logro. En esos

momentos *“hay que hacer relación sexual con el espíritu; hay que chupar el ambil”* – tabaco líquido-; *esto es besar esa palabra; pilar la coca es meter el pene por el hueco del pilón*. Es necesario *enamorarse de esa palabra, de ese conocimiento*. El sentido de realizar una abstinencia espiritual es el de no enloquecerse al hacer uso de lo mismo en lo físico; de lo contrario, *“cualquier organismo se enloquece”*. Esa esencia corresponde a una *planta física que nos sostiene cuando nos abstenemos*. *“El Padre y la Madre viven de esa esencia, por eso no necesitan comer”*.

Naimekié Yágüiyi, Esencia de Dulzura, pensamiento manso: *Es esencia de dulzura, corazón dulce, pensamiento dulce. Es afecto, cariño, amor, trabajo, paz, felicidad. Es pensamiento manso, es un aire tranquilo, sabroso, hay yerba de esa esencia. Con esta esencia, las personas trabajan con alegría. “Esta es una esencia que le falta al hombre blanco”* (Román 2010a).

Mozira Yágüiyi, Aire de sostener las cosas: *Con ese aire, el Padre creador se sostuvo para no caer en el vacío y con ese mismo aire pudo sostener todas las cosas*. Esta esencia permanece en todos nosotros como *conocimiento y sabiduría*; lo recibimos y lo mantenemos sin olvidarlo. *El Padre creador hizo quedar las cosas quietas, para que quedaran materializadas, para que no desaparecieran; por este aire nada de lo existente en el mundo de lo creado se va a esfumar porque todo está sostenido*. Los Caciques usan la palabra de esa esencia para sostener a la comunidad. Así, el conocimiento que ellos dan a la gente va a ser sostenido por cada miembro de la comunidad; entonces, la palabra del padre no cae en el vacío. *Para poder sostener es necesario llegar a acuerdos; el desacuerdo viene del vacío; nos contrariamos unos con otros, por el vacío. Sostenemos lo que decimos cuando sabemos de qué se habla, porque de eso se vive, de eso se come, ahí está el conocimiento. Esta esencia es aire de sostener, de guardar en el corazón, en el cerebro, lo que va a quedar en uno. Mozira Yágüiyi es aire-pensamiento-palabra para no desviarnos, de detener a alguien para que no caiga, de sostener a alguien que no escucha, hasta que pueda entender. Ese aire detiene las enfermedades para que no continúen*.

Yinua Yágüiyi, Aire de aprender a escuchar: *es aire de aprender a escuchar la voz del silencio, de la bulla, del ruido, de la muerte, de la alegría, de la tristeza, de la vida, de la salud, de la enfermedad, del bien, del mal*. Es silencio. Es aprender a preguntar. De este Aire se derivan las siguientes palabras: *“yo recibo, lo cojo; si no quiero recibir no lo recibo; ¿Qué me es enseñado en ese escuchar? ¿Qué recibo en ese*

silencio?”. *Porque nada es malo; esa esencia, de escuchar la voz del silencio es parte de nuestras vidas; por algo está ahí. Si desconocemos esas voces, viene el miedo, el desequilibrio. Hay que tener cuidado de no llamar a la voces de la tristeza. Escuchar es sentir; escucharlas es sentirlas. Hay voces a las que hay que dejarlas en donde se encuentren, sin llamarlas; a los miedos no hay que llamarlos; uno se puede morir de puro miedo. Hay que escuchar la vida; hay que saber escuchar y saber que se va a hacer con lo que se escucha. A veces necesitamos, para pensar bien, un lugar en silencio. Otra palabra que se relaciona con Yinua Yágüiyi “es recibir algo con agrado; por ejemplo recibir la mujer, recibir un conjuro, recibir una enseñanza” (Román 2010).*

Füinora Yágüiyi, Aire de aliento de crear, hacer: Es aire de hacer, de crear, de arreglar. Por esa esencia es posible realizar algo útil para nosotros, por ejemplo, a partir de un bloque de madera. *“Es transformar, el aire origen de la creación”.* Viene desde cuando el Padre fue hacedor de las cosas.

Yiara Yágüiyi: Aire de aclarar las cosas: Esta esencia se sitúa en el *origen del mundo. Se articula en la oscuridad primera, dentro de ese aire, en el que poco a poco, como en forma de espíritu, las cosas eran, pero en un todo revuelto, en una mezcla; después las cosas se van aclarando. Lo demasiado espeso encontró su textura; lo muy oscuro se formó en algo que se puede ver, hasta que hay día y noche. Cada cosa que se va aclarando, que se alcanza a ver es Yiara. Con esa palabra, cuando se abandona la chagra, en pocos meses, el lugar se llena de bejucos y árboles livianos, de pastales y de árboles de rastrojo. En ese momento es imposible transitar por la antigua chagra. Ocho o diez años después, el rastrojo mata al pasto y a los bejucos livianos; por debajo ya se ve una claridad, por debajo ya se puede ver, se puede pasar. A lo largo de dieciocho o veinte años más, ya los árboles primitivos crecen, regresan. Ellos son los árboles que fueron tumbados, desforestados, cuando se tumbó el monte para sembrar la chagra. Los árboles primitivos, al crecer, con su sombra matan a los árboles de rastrojo. Entonces ellos van a reinar y ya se puede ver claro; allí ya se puede volver a tumbar. Yiara Yágüiyi es aire de aclarar las cosas, de ver, para poder actuar; el que quiere beber de esa agua, si de verdad tiene sed, debe esperar a que ella se aclare. Todo busca despejar. “Bajo esa oscuridad se fue aclarando y sale la escritura del blanco” (Román 2010a).*

Aiñira Yágüiyi: Aire del origen de seleccionar, de clasificar, de ordenar, de experimentar, de mezclar las cosas. *Aiñira Buinaima experimentó, ordenó; el humano debe cumplir, debe experimentar, debe ordenar las cosas. El humano está*

permanentemente investigando, seleccionando. Solamente hay que vivir. “El Hijo del Padre Creador descubre la escritura del blanco”. Este aire, es el origen de seleccionar, de clasificar las cosas, de investigar, de experimentar. Ya lo hizo el Hijo del Padre Creador y encontró qué puede ser mezclado con qué; y con qué no puede ser mezclado para no generar enfermedades o desequilibrios en la vida. Este aire, de seleccionar, de clasificar, de ordenar, de experimentar, de saber mezclar, el blanco no lo ha podido coger en equilibrio, él piensa que lo descubrió. Este Aire requiere precaución en su manejo, porque hay experimentos que nos pueden desviar. Hay cosas que deben ser dejadas quietas para la vida, que son vida dejándolas quietas” (Román 2010a).

Esencias y fuerza del padre -*Ida*- y fuerza de la madre -*Imugu*-

Siendo *Ida* la fuerza del padre, bastón de mando, es palabra que caracteriza a las esencias de la gente de barro. Esta palabra es compartida por la gente de barro, con la palabra *Ida* al final del nombre de cada esencia, así:

Tabla 1.

Esencias y fuerza Padre.

Esencias y fuerza del Padre -<i>Ida</i>-		
Esencia		Fuerza del Padre, <i>Ida</i>
<i>Yonera Yágiiyi</i>	Aire de Aliento que nace de un mismo	Yonerada
<i>Fidira Yágiiyi</i>	Aire de Aliento de Premonición, corazonada, de fuerzas de poderes que pueden ser desarrollados física o espiritualmente	Fidirada
<i>Uibira Yágiiyi</i>	Memoria	Uibirada
<i>Nimaira Yágiiyi</i>	Aire de aliento que sostiene la sabiduría del conocimiento	Nimairada

Fuente: Isaías Román.

Elaboración propia.

Siendo Imugu la fuerza de la madre, amor, corazón, dulzura, esencia de la madre creadora -fuerza transformadora, creadora- es palabra que caracteriza a las esencias de la Gente Humana, así:

Tabla 2
Esencias y fuerza Madre.

Esencias y fuerza de la Madre –Imugu-		
Esencia		Fuerza de la Madre Imugu
Nimaira Yágiyi	Aire de aliento que sostiene la sabiduría del conocimiento	Nimaira Imugu
Fareka Yágiyi	Esencia de yuca dulce para crecer en el pensamiento, con corazón dulce	Fareka Imugu
Jáibikié Yágiyi	Esencia de la madre creadora, en la Esencia de albahaca; cortar lo negativo para que crezca lo positivo	Jáibikié Imugu
Nocekie Yágiyi	Equilibrar /calor-frío/ para saber el buen conocimiento	Nocekie Imugu
Chapenui Yágiyi	Equilibra, para que no haya furia	Chapenui Imugu
Tiraka Yágiyi	Esencia de tiempo de vida, de tiempo de morir	Tiraka Imugu
Dirima Yágiyi	Regulación en las dietas	Dirima Imugu
Naimekié Yágiyi	Dulzura, pensamiento manso	Naimekié Imugu
Mozira Yágiyi	Aire de sostener las cosas	Mozira Imugu
Yinua Yágiyi	Aire de aprender a escuchar	Yinua Imugu
Fiinora Yágiyi	Aire de aliento de crear, hacer	Fiinora Imugu
Yiara Yágiyi	Aire de aclarar las cosas	Yiara Imugu
Ainira Yágiyi	Aire del origen de seleccionar, de clasificar, ordenar, experimentar, mezclar las cosas	Ainira Imugu

Fuente: Isaías Román.

Elaboración propia.

3.4. De la gente de barro a la Gente Humana

Fiinora Urucu, en *Uitoto-Minika: Gente, criaturas, hechas a mano*.

El pensamiento *Uitoto-Enókaiyai* entiende la presencia e interacción de distintos tipos de *gentes* en el mundo, implicando una relación entre un *nosotros* y un *otros* en una correspondencia singularizada por *equilibrios* entre los seres, dentro de los que se sitúan las gentes humanas. En esta relación del *nosotros* la *Gente Humana* hace parte de un sentido de comunidad en el que se interrelacionan *lugares, tipos de tierra, tipos de plantas, de animales y de “carreras de conocimiento”* (Román 2010a).

Se entienden, entonces, distintas clases de *gentes* entre quienes se encuentran *los humanos*. Los *humanos* son nominados en concordancia con los nombres de *la gente de barro* que fue su predecesora. Se explica que pasado mucho tiempo después de la creación, el *padre creador* fue generando distintas humanidades, una de las cuales fue *la gente de barro* a quien el padre convirtió en *humanos*. Se aclara que la gente de barro no es la misma gente que hoy vive, pero que mediante su creación, “*el padre ya estaba cerca de la aparición de los humanos*”. “*El padre creador mezcló esencias en la creación de la gente de barro*”. De este modo, “*todo lo que fue nombrado*”, todas las esencias que fueron mezcladas en la creación de la *gente de barro*, *es lo que vino a convertir en humanos “a los que estamos vivos”* (Román 2010a).

Se asume, entonces, que la *Gente Humana que está viva*, no es la misma gente creada de barro, pero que estas gentes son sus ancestros. De ahí se desprende la distribución de la gente *Uitoto* por clanes y territorios, entendiendo que cada clan de *Gente Humana* habita en los sitios en los que vivieron los distintos tipos de gente de barro. Entonces, “*La Gente negra vive donde vivió la gente negra de barro; la Gente Roja-amarilla vive donde vivió la gente Roja-amarilla de barro; la gente azul-verde vive donde vivió la gente azul-verde de barro; la gente blanca vive donde vivió la gente blanca de barro*. Se agrega que *dentro de los colores de las arcillas, cada tribu tiene “un color de barro más fino”*; este es un barro que *es como la esencia de la vida, es medicina, es pintura. Su nombre científico es Ócue; Esta arcilla aparece muy de vez en cuando, es difícil de encontrar; aparece por ejemplo cuando algo se desbarranca. Es medicina, para pintar*” (Román 2010a).

3.5. Colores-Gentes. Monífue Uruki, gente humana de comida, de abundancia, de riqueza.

En concordancia con los colores que les fueron dados a las gentes de barro, a la Gente Humana le corresponden colores que resultan de la mezcla de esencias. “*¿Cuánto de cada color puso el padre creador en el cuerpo de los humanos? Todos tenemos esencia del color, así: Las gentes negras tiene esencia de negro; las gentes Roja-amarillo tienen esencia de rojo-amarillo, las gentes blancas tienen esencia de blanco; las gentes azul-verde tienen esencia de azul-verde*” (Román 2010a). El padre mezcló color-esencia y además, esencia-humana, esencia-inteligencia, esencia-conocimiento. La esencia cuya proporción es mayor en la mezcla de cada una de las gentes, *la que domina como esencia, es la que da el nombre a las gentes*. Cada nombre se conecta con *árboles, piedras, animales, con todo lo que existe*. “*La esencia de las gentes se matiza por lo que comemos, por eso decimos que somos hijos del Tabaco y la Coca*”.

3.6. Los cuatro colores de las Gentes Humanas.

El verde es el primer color en la masa de la creación. –*Mogóroico*–, es decir casa azul-verde, el cosmos, verde-azul que alumbraba. “*Ese revolcón de verde-azul es el primer color que existía; los otros colores aparecieron de allí, por la cuestión del sol. El sol separó el día y la noche. El sol separó el verde-azul y dio los otros colores. Por eso el monte no es oscuro; de esa separación nacen los otros colores*” (Román 2010).

Para la gente *Uitoto-Enókaiyi* hay cuatro grandes grupos que componen a la gente. Esta clasificación corresponde al papel del color en la formación y transformación de la vida; “*el color forma la vida; uno le pone color, motivación, brillantez, aura*”; así, la clasificación de las gentes, por colores, compete a la continuidad de las esencias-color que les fueron dadas a *la gente de barro*, como ancestros de las gentes humanas (Román 2010a), así:

Móiegáni: Gente azul-verde. *Mókorede*: es azul sin mezcla o azul-verde que variará en concordancia a como se responda. *Minika Mókorede*, *¿Mókorede de qué?* Así, para poder responder por el tipo de verde sobre el que se está preguntando, es necesario completar con un ejemplo. *Hay gente de ojos azules; puede haber gente de color negro con ojos azules. Mogorotófe: es gente verde, como el color de las plumas del periquito, gente de Chorrera; es azul como el cielo, verde como la hojarasca.*

Jitiegani: Gente negra. *Jitirede:* es negro oscuro, como una noche muy oscura. *Jite:* es negro. *Naugoo:* es noche muy oscura. (Diferente a otras noches más claras). La planta *jirizai:* Es una planta de pintar negro. La Gente *Murui* es gente derivada del color negro. Los *Murui* son más morenos.

Jiaiegani: Gente Roja-amarilla. *Jiaide/ Jiatide:* este rojo es como el de la fruta cuando ya empieza a madurar, cuando está pintoneando; apenas está madurando. Ese color rojo se asocia con todos los amarillos, “como por ejemplo el amarillo cuando tenemos anemia, porque nos falta color rojo”. *Jiairede,* es el rojo de noche que es negro. *El rojo es oscuro cuando se descuartiza un animal; su sangre primero es Roja, luego, con las horas se vuelve negra.* La menstruación es rojo; una mujer puede estar malgeniada porque sufre cólicos menstruales; por eso se dice que el ají entre más maduro es más picante; la menstruación pasa del rojo, al morado, al negro. Son derivaciones de rojo: *amarillo como yema de huevo, como el pecho del pájaro Jirima que habla mucho en la mañana, como pluma de tucán, como caimo.* “Nosotros somos *Enókaiyi (Mafafa Roja), ese es nuestro linaje. Somos gente de color rojo-amarillo; los Enókaiyi somos Uitoto, nos pertenece el color rojo amarillo*”. *Jifíkeni:* es la gente de *Caimo* que pertenece al mismo grupo. *Ekireni:* es gente rojo-amarillo, de árbol de almendra. Otras clases de rojo son: *Diaide:* que es como el borde rosado de la penca en el botón de la piña.

Uibiégani: Gente blanca. Es la última gente que fue creada en esa gente de barro. Para el pensamiento *Uitoto* el blanco incluye desde *el color crema, hasta el “blanco-blanco”.* *Uibi:* es barro blanco, blando, espeso. “Hay gente de garza, como mi mamá, que corresponde al blanco como la pluma de la garza. Hay un blanco-amarillo especial, una arcilla que es pintura y que sirve para diseñar, para pintar casas” (Román 2010a).

La otra gente blanca: La “otra gente blanca”, es la que procede del exterior a la amazonia. Esta se clasifica en tres, grupos así: *Rákuiya, Mácama, y Riama.*

Rákuiyá: *Ra:* cosa; *Kuiya:* escritura. *Rákuiyá* es gente blanca que escribe.

Mákamá: *Má:* Caminar; *Ka:* muy vivo, alerta, despierto a lo que toque para caminar, arriesgado, investigador, visitante. *Mákamá* es gente blanca que pregunta, que camina, que investiga.

Riama: *Ria,* comer carne, sin importar cual; *Ama:* Hermano. *Come a su propio hermano. Fue creado de último. No sabe hacer nada, no tiene compasión de nada.*

“Esta clasificación de las gentes por los cuatro colores mencionados corresponde al idioma y al pensamiento Uitoto, pero cada gente en el Amazonas tiene sus propias clasificaciones; así sucede entre los Muinane, los Bora, los Yucuna, etc.” (Román, 2010). Antes del conflicto con el Perú, el color de las gentes era regulado por la genealogía de cada linaje. Después de la cauchería ya no hubo el mismo control; por la muerte de tanta gente, fue necesario mezclarse entre las gentes, para no desaparecer (Román 2010a).

3.7. Riama

(Canción)

*Se parece a esa águila
Que come, destruye a los demás.
Debía comer ratón.
Come a su compañero que tiene plumas,
Debía respetar, al menos, a su grupo.
Se come todo, los niños, pichoncitos*

(Román 2010).

Riama es uno de los tres tipos de “gente blanca” reconocidos actualmente por el pensamiento Uitoto. Su principal característica es el canibalismo como forma de vida. Así, si bien el calificativo de *Riama*, corresponde a un modo específico de relación histórica entre la gente llegada del exterior del Amazonas, respecto a la gente Uitoto, del mismo modo *Riama* puede concernir al modo de vida de cualquier persona o grupo, sin importar su procedencia, en la medida en que fundamente su relación con el tejido del mundo, en el poder en el dominio.

Riama no sabe Cuidar la vida -trabajar por sí mismo; no necesitar de nadie para resolver la vida (Román, 2010)-. Todo le queda duro, es muy flojo para trabajar, ya que ello implica el cumplimiento de la ley de origen, -el respeto a las gentes-. Riama solo sabe matar, no tiene temor que lo maten, va para adelante, solo quiere dominar. Como no conoce el respeto por las gentes, Riama se pregunta ¿Cómo hago para existir? Y se formula esta pregunta, sin reconocer el valor de la vida.

De *Riama*, nacen los “inventos” que vienen de carencias y concluyen en carencias; cuando alguien carece de algo, se inventa que hacer, sobre el error. Para

lograr su ambición “*para derrotar a un pueblo y quedarse con las tierras ricas*”, *Riama inventa guerras y crea sus leyes de dominio, porque le da miedo cumplir con la “ley natural” -el respeto y equilibrio entre las gentes- en la que está la verdad y la justicia. Cada vez que Riama gana un territorio y dicta una ley dominante, también crea al violador de la ley. “Por la misma razón que Riama castiga, Riama es el más pobre. ¿Cuánto paga Riama por una gallina? La paga muy caro”* (Román 2010).

*Riama es conquista que no tiene castigo; para dominar forma más gentes como él. Él dominó a su otra raza blanca: esclavizó-secuestró a Rakuiyá y a Mákama. Comenzó a comer a sus propios hermanos. “Así, Rakuiyá y Mákama le pueden producir a Riama, pero gratis”.*⁶⁴

Canción:

*Eso le pasa al águila,
no mira,
solo quiere comer, comer,
destruir* (Román 2010a).

3.8. Jaiguéniki, El Huérfano.

Como alteridad al canibalismo de *Riama*, el pensamiento Uitoto sitúa la imagen del *Jaiguéniki, el Huérfano*, encarnado, entre otros modos de representación, en distintos cuerpos de historias. Uno de ellos es el de *Jitoma* el hombre-Sol, quien habiendo sido privado la herencia y el conocimiento de su padre, logra sobreponerse a esta situación, generando historias que quedan para alimentar el modo de vivir de las

⁶⁴ Riama encarna el modo como procedieron los caucheros peruanos para que las familias indígenas trabajaran para ellos, aún en contra de su propia voluntad: *los caucheros mataban a una o dos familias enteras delante de los demás y entonces las demás familias trabajaban aunque no quisieran. “Hoy en día se da el mismo peligro; quienes han trabajado en cosas secretas son usados y posteriormente eliminados en cada país; porque el que sabe cómo se ha construido la riqueza, puede ser el mayor enemigo de quien se ha enriquecido. Ahora se mata con disimulo en los grupos, en las empresas, etc.”* Isaías Román, “Somos Naturaleza”.

gentes humanas, proyectando esta forma de vida al respeto y equilibrio con relación a la naturaleza, con las “otras gentes” (Román 2013c).

Así, la palabra *Jaiguéniki*-huérfano, refiere, a *Jaigue*, que es *dolor, resentir, pujar, aguantar, resistir*. Esta palabra, que remite al *ánimo en sí mismo*, en la aspiración de hacerse respetar, se conecta con la siguiente serie de sentidos que proyecta el poder transformativo del huérfano, así:

Jaiguéniki es **Ki**, que refiere a **Komeki-ifoki**: *Ánimo en sí mismo; si no me respetan, yo tengo que hacerme respetar*. **Komeki**: *Corazón*; **ifoki**: *es Cabeza, cerebro*. También remite a las siguientes palabras: **Ni**, que es *Tierra /Bini, planeta/*; **Niru**: *es huérfano, semilla que nace en la tierra*. A su vez, **Iru**: *es tierra, algo que se pega – nace- en la tierra*. **Níjidé**: *es como una hierba que pega y enraíza, lo que significa tejer, que viene de la palabra Niya*. Esto implica que el huérfano va a dejar muchas historias, mucho conocimiento, que va a dejar mucho tejido de la palabra. Vienen También las palabras: **Ru-Iru**, *Capullo de un gusano, mariposa, vasija, matriz, que guarda la fuerza que los demás han olvidado*. También es **Imérufidé**, *capullo de Mojojoy*, porque un huérfano tiene un poder, “*como de metamorfosis*”, como el *Mojojoy*⁶⁵ que cuando está en su *capullo deja de comer, aguantando hambre para su transformación*; de este modo el huérfano adquiere un poder de resistencia que le permite transformarse frente a la adversidad, siendo “*cada vez una cosa, y otra cosa distinta*”. Está también la palabra **Obiaru**: que es *el Carcaj, la aljaba, Donde se cargan las flechas*.

Los atributos anteriores le permitirán al huérfano *ser fuerte, ser grande*, como lo logró *el mismo Jitoma*, permitiéndole sobreponerse a las situaciones de violencia, de intimidación, de coacción, por los efectos de la fuerza que le es impuesta, aislándolo de su tejido vital, cortando sus relaciones de pertenencia, ocultando su memoria, negando su conocimiento para “*Saber cuidar la vida*”; en su conjunto, invisibilizando su condición de humanidad. Así el *Jaiguéniki*, logra mediante su lucha, reencontrar, mantener, fortalecer en equilibrio sus articulaciones con el mundo, construyendo, tejiendo historias, enraizando, transformándose en el encuentro de estrategias de vida

⁶⁵ Larva comestible que se cría en la palma de Canangucho (Moriche).

fundamentadas en el respeto para consigo mismo, para con su gente y para el conjunto de las gentes del tejido del mundo.⁶⁶

¿Pero de qué modo *Gaimoy Riama* construye al *Jaiguéniki*-huérfano?

Gaimoy Riama se apoya en su propio alejamiento de la condición de humanidad, mediante su empoderamiento en el dominio de las gentes, al construir -construirse como- el *Árbol más Alto*; es decir mediante su distanciamiento respecto a las consideraciones de respeto e igualdad que el humano debe asumir ante el conjunto de las gentes. Es a partir de su propio aislamiento respecto al tejido del tejido-cuerpo de las gentes humanas –y por ello a la armonía del tejido del mundo-, que *Riama* impone como ley la desconexión entre las *gentes humanas* y entre estas y las no humanas -agua, piedra, aire, animal, plantas, etc., todo lo que existe-, dando lugar y localizando al huérfano como su víctima y alimento, sometiendo a otras gentes en su mismo modo de vivir, para que le sirvan.⁶⁷

Así, *Riama* como caníbal, desequilibra el tejido de lo humano y del mundo, separando a las gentes, imponiendo la desconexión entre ellas, instaurando como resultado al huérfano - *en el niño que crece sin contar con la presencia ni con el*

⁶⁶ Nos situamos en un lugar diferente al de la tesis presentada por Marco Tobón, respecto al uso de la noción Uitoto *Jaigéniki* (*Huérfano*), como estrategia de diferenciación cultural entre las poblaciones Uitoto, Muinane, Nonuya y Andoke, del Caquetá medio, en Colombia, con relación a la guerrilla y al ejército, en el marco del conflicto interno que actualmente tiene lugar en este país, y que de modo similar al resto del territorio nacional, afecta de modo sustancial las relaciones sociales, así como las condiciones de existencia en las zonas indígenas de la amazonia. Para Tobón el calificativo de huérfano hace parte de políticas de distinción de las poblaciones indígenas mencionadas, frente a los “protagonistas de la guerra que hacen presencia en su territorio”; políticas conducentes a su propia afirmación como “Gente de centro concebida a sí misma como humanidad verdadera”, en contraste con la consideración de los actores armados como “animales, como “gente de monte”” Marco Alejandro Tobón “Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro” *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1) enero-junio 2010: 157-185.

⁶⁷ Se menciona en la historia de *Jitoma*, que *Gaimoy* en su propósito de matar al primer *Jitoma*, padre de *Jitoma*-huérfano-, consiguió dos guardaespaldas y los ubicó con él en su *torre*: son ellos el mico nocturno -*Jimoki*-, que vigila de noche; y el pájaro carpintero -*Mayári Jitoma*-, que vigila de día. Señala Isaías que “*El hombre blanco –como amo- “siempre va a tener como servidores a alguien que le sea fiel, y a otro que no lo será de la misma manera. Esto sucede puesto que ellos están como secuestrados por el poder del amo, como humillados bajo la amenaza de Gaimoy.* Isaías Román, “Historia de *Jitoma*”

conocimiento de sus padres-, como producto de la violencia, de la imposición, del dominio, de la guerra, del despojo de tierras, de la esclavización, del secuestro, del asesinato, como parte de una narración de mundo que se distancia de su entendimiento como tejido de fibras-gentes-historias-canasto-cuerpo vivo, en el que todas las gentes y todas sus historias e interacciones son necesarias, en el respeto y la igualdad, de modo equivalente a como sucede en el relacionamiento comunitario entre las plantas- (Román, 2012b).

En el caso de *Jitoma*, él es construido como huérfano - *Jaiguéniki-Jitoma*- como resultado del asesinato de su padre y del sometimiento de su madre al poder en el dominio de *Gaimoy Riama*. Unido a lo anterior, *Gaimoy Riama* aisla a *Jitoma* de las articulaciones que le corresponden respecto al tejido vital del tejido del mundo. En tales condiciones, *Jaiguéniki-Jitoma* es situado como presa ante la vista de dominio de *Gaimoy Riama*, quien le vigila, oculto, desde su árbol-torre. Desde allí, *Gaimoy Riama* usufructúa los alimentos que le corresponden por herencia a *Jitoma*; se apropia de los productos de su trabajo y administra la potencialidad de su muerte.⁶⁸

De acuerdo con las características referidas a la condición del huérfano en términos de su resistencia al despojo que se le impone -lo que se configura en su disposición a la búsqueda del respeto, al enraizamiento, a la transformación, al tejido de historias de conocimiento para “Saber cuidar la vida”- la palabra *Jaiguéniki* remite a *Obiaru*, *Carcaj*, *aljaba*: recipiente portátil en el que se depositan las flechas preparadas, que no se contamina con su veneno, manteniendo la claridad del pensamiento y la precisión del pensamiento dulce para el logro de sus objetivos (Román 2013c). Así el huérfano se sitúa en la capacidad de apropiarse *el conocimiento que la gente ya no quiere*

⁶⁸ En este sentido, encontramos pertinentes los enunciados de Frantz Fanon respecto a la condición del colonizado: “Encontramos primero que nada el hecho de que para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (*mort atmosphérique*). Esta muerte siempre amenazante es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta” Fanon citado por Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, eds. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 147.

vivenciar; de tomar lo que otros “*ya botaron, lo que otros despreciaron*”. Por ello el huérfano no puede ser cuestionado cuando hace uso de tales conocimientos, puesto que *estos han sido abandonados* (Román 2013c).

Esa es la riqueza que él ha buscado: riqueza en el conocimiento, en la palabra, en su capacidad de “*traer muchas cosas grandes para la humanidad*”, a partir de una chispita de conocimiento. Es sobre esa chispita que el huérfano pone lo suyo, del mismo modo como sucedió con *Jitoma. Jitoma se roba el fuego; de ese fuego solo queda una chispita y con esa chispita fue suficiente para alimentar el conocimiento, para que el conocimiento aumentara. Jitoma, aunque inicialmente sabía muy pocas cosas, al ponerlas en práctica, solucionaba y abría caminos para la gente. A él “nadie lo instruía, sino que el golpe de la vida le enseñaba*”. “*Él tenía muchos enemigos, pero también tenía el respaldo de la gente. La gente se daba cuenta que él era diferente a ellos, que tenía poder, que podía salvarlos*” de quien se alimentaba de su muerte. “*La gente buena se daba cuenta que a él lo atacaban, pero que no le pasaba nada*”. *Jitoma tejió su historia para que un día tanto quien fuera huérfano, como quien no lo fuera, mirara su historia; en ella no había cosas bonitas; todo era muerte, pero a él no le pasó nada. No se quedó llorando: continuó* (Román 2013c)

4. Canasto, tejido de conocimiento.

Como ya se refirió al presentar el modo de realización de este proyecto y su forma escritural, el canasto es tejido del conocimiento, es tejido de la palabra. El canasto aparece cuando se requiere recoger la cosecha de un trabajo de siembra, en este caso, de una siembra de conocimiento. Los conocimientos que se producen en el desarrollo de una actividad, son generados con la vocación de ser materializados, según la necesidad. Entonces, *una vez que se ha cultivado ¿Con qué se recoge? ¿Con qué se cosecha? ¿Con qué se procesan los alimentos? ¿Cuál es el tipo de necesidad que se va a solventar cuando se teje un canasto? Esta necesidad, va con el que se sienta a escuchar al anciano; va con los propios requerimientos de la comunidad* (Román 2012d).

De modo similar a la estructuración simbólica del ojo de la maloca –siendo este un triángulo en cuyo interior podemos ver dos varas en cruz, correspondiendo lo espiritual a la vara vertical que lo sostiene por la mitad; y lo palpable a la vara

horizontal que lo cruza por el centro-⁶⁹ el canasto, como imagen depositaria del conocimiento del vivir, participa de ese encuentro de los mundos existentes, siendo canasto espiritual, la historia que sostiene la vida; y siendo el mundo creado, el canasto que se materializa en el objeto de uso (Román 2011a).

Puesto que en el contexto *Uitoto-Enókaiyai* cuando se inicia una charla, esta parte de una necesidad concreta expresada por quien va a fungir como Recibidor, y dado que el conocimiento presentado por el Maestro va a ser entregado para su integración en el cuerpo de quien recibe, cuando el Maestro habla no se expresa en el modo ni en el sentido de estar dirigiéndose a un auditorio convocado; él se dirige de modo específico al Recibidor de su palabra, para lograr el interés de todos quienes le escuchan. Así *no se habla a un público*, sino que se enseña personalmente a quien está recibiendo el conocimiento; se entiende que “*a través del Recibidor todos aprendemos*”. De este modo todos los interesados se enteran de lo que se está hablando, porque se habla de tal modo que quien desee acercarse a escuchar puede hacerlo; así quienes atienden a la charla, quienes acompañan su desarrollo, son los que tienen la motivación para escuchar. *En ese tejido de conocimiento nadie queda por fuera.*

Hay canasto de ojo grande y canasto de ojo cerrado. A su vez hay dos clases de canasto de ojo grande: que son definidos respecto al modo de agarre del bejuco en la realización del tejido; el primer tipo de tejido de ojo grande, es llamado ojo por ojo –tejido de armadillo, *Ñenigai* -; el segundo es llamado a dos ojos –Tejido de ave tente, *Jebogai Bakigai*-.

En el proceso de aprendizaje, mientras somos jóvenes, nuestro cuerpo es canasto de ojo grande, en el que algunas cosas quedan adentro, mientras otras se escapan. Luego, a medida que vamos madurando, y que cerramos el tejido de nuestro cuerpo, viene el tejido de canasto de ojo fino. Él es el tercer tipo de canasto, que es tupido en su tejido, que no tiene ojo. En este canasto nada se escapa. Es allí es donde va a quedar el conocimiento, escuchado, recibido y ordenado.

⁶⁹ La maloca Uitoto, como vivienda, espacio de la comunidad es la casa del humano que presenta en sí el cuerpo mismo de la madre creadora, evidenciando espacios físicos y elementos constructivos que le corresponden, así: vientre, vagina, piernas, brazos, cabeza, caderas, costillas, pecho, espalda, cara que mira al mundo de abajo, cara que mira al mundo de arriba y ojos. Isaías Román, “Sentar el niño, Sentarse Uno. Diálogo con Andrés Corredor” Bogotá, 1 de octubre de 2011a.

Si el conocimiento no es ordenado, es pesado. El conocimiento se ordena en los días en los que el Recibidor, tiene que efectuar prácticas, solo, por sí mismo. Ordenar es realizar lo que se va aprendiendo, es elaborar lo aprendido de forma concreta en el mundo. La actividad de ordenar, de materializar lo que se aprende, es lo que conduce a preguntar, porque en su realización se va identificando el conocimiento que se va requiriendo, para ver lo que a uno le falta, para lograr el trabajo que se está efectuando (Román, 2010c).

Hay canastos materiales y espirituales. *Así como el mundo es canasto del conocimiento que mantiene la vida y canasto de la vida creada, las historias de conocimiento y el cuerpo de quien aprende también son canastos. Los canastos de ojo abierto –de tejido de armadillo y de tente- y el de tejido cerrado existen en forma visible y material, siendo precedidos por el canasto catarijano que es tejido con la hoja de palma. El catarijano es un canasto desechable, que se teje para resolver una necesidad inmediata como es la de recolectar algo que se presentó de improviso, como pueden ser frutas silvestres, pesca, cacería. Hay dos clases de catarijano: Jaduyu (tejido con una sola hoja) y Riaiko (tejido con dos hojas). En su tejido, el Riaiko queda abierto y se teje directamente sobre la carga, envolviéndola. Hay gente que aprende a curar enfermedades sencillas, como quien teje un canasto desechable; hay personas que pueden curar enfermedades duras, pero que no pueden curar las cosas sencillas (Román 2012a).*

El canasto de ojo grande se usa para todo tipo de trabajo; *representa al hombre trabajador y a la mujer trabajadora*; el canasto de tejido fino, poco trabaja, ya que allí solo se guardan las cosas que se consideran muy importantes -por lo que *duele dañarlo* en su uso-. *El canasto de ojo fino representa a quien ha enseñado*, por lo que puede y sabe organizar el trabajo de la comunidad.

Una vez que una persona ha realizado su canasto de conocimiento, que lo ha materializado entregando sus frutos a la comunidad, vienen las “Especializaciones”.⁷⁰

⁷⁰ Dado que actualmente el conocimiento Uitoto se estructura en su conjunto, mediante la imagen de cuatro malocas, cada una de ellas responsable de aspectos específicos del “Saber cuidar la vida” y que cada una de ellas contiene varias carreras de conocimiento, las Especializaciones son los estudios que una persona desarrolla, una vez ha concluido la formación que le corresponde por su tipo de maloca, en concordancia con su tradición familiar y clan. Las Especializaciones se realizan en carreras de

4.1. El canasto y el cuerpo que aprende.

El canasto representa el costillar de la gente. Afirma Isaías, que su Abuelo *Enókayí* le enseñó botánica y que luego le dijo que él (Isaías) no sabía nada: “*Me dijo: Usted no puede trabajar más con plantas; su canasto está vacío; tiene que aprender conjuros, oraciones.* Además, en la medida en que usted no *deje sus defectos, sus conjuros no van a funcionar. Cualquiera persona puede usar las plantas*” (Román 2012a).

Refiere Isaías que el Abuelo le llamaba la atención por medio de bromas y *hechándole vainitas* diciéndole por ejemplo: “*¿Quién será ese muchacho que anda picándole los ojos a las muchachas?*”, aludiendo al parpadeo de sus ojos, cuando estos se le cerraban por el sueño, al estar escuchándolo; señala igualmente, que a él le tomó varios años el entender lo que el Abuelo le decía. El Abuelo se refería a que *el simple uso de las plantas no le corrige la vida a nadie*; es en la medida en que quien aprende va corrigiendo sus propias falencias existenciales, *que sus oraciones van funcionando para la curación*. De este modo se afirma que el estudiante, una vez que ha apropiado de modo pleno el conocimiento, que ha tejido el saber en su cuerpo, que lo ha recibido en su forma de vida, no necesita recurrir al uso de las plantas materiales. *Él atrae al elemental de la planta por medio del conjuro* y este actúa de inmediato.

Así, puesto que en los distintos momentos de su existencia la persona va cambiando respecto a sus modos de relación con el tejido del mundo, siendo *un día bejuco, otro día palo, otro día jefe*; siendo *un día pescador, otro día cantador, otro día perezoso, otro día loco* -todo lo cual es necesario en su maduración- (Román 2013b), el proceso de tejido del canasto-cuerpo atraviesa necesariamente por el tránsito entre el canasto de ojo grande al canasto de ojo fino, considerando a este último como lugar donde el conocimiento va a permanecer. De este modo, se entiende al *canasto de ojo fino como regulador de las emociones de la persona en su relación con el mundo* y por lo tanto como *sostenedor de los buenos sentimientos, de la verdadera sonrisa, de la alegría y de la felicidad*. Se afirma, entonces, que “*Si en el canasto no hay nada, viene el desespero, porque uno no sabe qué hacer*” (Román 2012a).

4.2. Abrir canasto en una charla.

Hay charlas consideradas como específicas de *este mundo* -el mundo de arriba que es el *canasto del mundo creado*;⁷¹ Así se dice: vamos a *abrir un canasto sobre lo que está ocurriendo*; es decir que se habla de *abrir una historia* para manejar circunstancias específicas de la existencia concreta. El mundo de arriba, como el mundo de abajo, es considerado como *canasto originario*, tejido por multiplicidad de historias, fibras-canastos, que conforman todo lo vivo.

Así, *el que conoce las historias de un canasto en particular las puede contar*. Y es que *los ancianos* al contar las historias *hablan desde el fondo*, iniciando desde la *Base* de los canastos, *llegando hasta la Boca, los labios, el bordado o Remate* en su borde, porque *la Boca del canasto tiene su palabra, su voz*. “*Ella habla en silencio; como no se oye lo que se habla, el humano habla con ese mismo bordado*” (Román 2013a).

Y ¿De qué hablan los ancianos? ¿Cuál es la palabra que tejen? ¿De qué manera esta palabra se relaciona con la vida?

4.3. Palabras de conocimiento.

Las historias de conocimiento se tejen mediante palabras-acciones que se fundamentan en las articulaciones existenciales de la Gente Humana con la naturaleza – las demás gentes y fuerzas vitales-. Se considera que si primero está la naturaleza, puesto que ella le entrega la vida a la gente humana, así como las condiciones para que esta pueda ejercer su propia condición de humanidad -mediante el respeto con la vida, con las demás gentes- el sentido de las palabras que el humano enuncia, radica en su razón de armonización con la naturaleza. Así *las palabras nos mueven a conocer, para armonizarnos* (Román 2010b).

Son algunas de estas palabras:

⁷¹ El cosmos Uitoto reconoce, entre otros, dos mundos básicos: el mundo de arriba materializado, identificado con el occidente, en el que residen, entre otras, las Gentes Humanas; y el mundo de abajo espiritual-conceptual, identificado con el oriente, del que viene la fuerza creadora. Isaías Román, “Añadir hilos; Los pies son la cabeza; Sobre la pintura y los pies humanos. Diálogo con Andrés Corredor” Bogotá, 10 de junio de 2013d.

Comuiya Uai, Palabra del nacimiento, del origen: Palabra de nacimiento de cada cosa. Ella misma cura el corazón, el pensamiento, el alma, el espíritu, el ser de una persona aplicándolo en forma comunitaria, no usando la razón individual; ahí la palabra tiene esencia y se conoce el fruto.

Zairiya Uai, Palabra origen de crecimiento o desarrollo: Con esa palabra de principio vamos a crear palabra de crecimiento.

Jebuiya Uai, Palabra de origen de multiplicación: Ninguno se desarticula. Este pensamiento se aplica en la multiplicación; en esta palabra radica el cuidado cuando ya nos multiplicamos desde la consideración que cuando somos muchos, se hace difícil el cuidar.

Yetara Uai, Palabra de consejo cuando nos multiplicamos: Al multiplicarnos, cada uno coge su propio camino, buscamos nuevos asentamientos, fundamos nuestra propia comunidad porque es difícil organizar a mucha gente. Cuando somos muchos, hay personas que salen sin educación, sin conocer un principio del conocimiento (La palabra que narra el origen, el nacimiento de cada cosa, la curación comunitaria). Una persona mal educada se presenta a la sociedad como si jamás hubiera tenido padre ni madre; al no tener educación, es mirada de esa manera por la sociedad; como si no tuviera origen de nacimiento (palabra de origen). “Nosotros cuidamos este origen que es el que sostiene todo lo demás”.

Ráfue, Cosa que la boca habla/dice la palabra, Palabra para saber cada cosa que creamos, que tocamos, el por qué lo estamos haciendo. Con este código se trabaja en este mundo. Todo debe tener un sentido y tenemos la responsabilidad de conocer saber hasta dónde está permitida nuestra acción en la creación; debemos saber qué es permitido y qué no lo es. Entonces el Ráfue sostiene esa fuerza de conocimiento hacia atrás -hacia el principio- y hacia adelante. De allí vienen las oraciones, los rezos, los conjuros para la cura de lo físico o la cura de lo espiritual. Todos los conocimientos originarios son tomados como elementos en los que se encuentran los componentes de los conjuros, como buscando un artículo en la página de un libro; así se forman los conjuros, las oraciones. El conjuro regula algunos desórdenes mínimos en los que la humanidad ha incurrido en el trayecto de la palabra de origen (Comuiya). Pero cuando se cometen errores, equivocaciones exageradas, el conjuro no las cura: la persona las tiene que pagar. Por ejemplo, si alguien se volvió muy rico, pasando por encima de las leyes de origen, de la naturaleza, el día que le llega la tristeza, le llega porque él mismo

la creó. *El conjuro puede llegar a los errores, puede remediarlos; pero si la persona se sale incluso de los límites de los errores, es como salirse de un camino. Un camino principal puede derivar en otros caminos; pero aunque esto suceda, de un camino nadie se pierde; aun cuando la persona se mueva por los caminos que se desprenden de un camino principal, cuando esta se siente perdida, el seguimiento inverso del mismo camino que tomó la saca nuevamente al camino principal, hasta que llega donde quiere llegar. De otro modo, se dice que la persona se salió del camino, esto es cuando el conjuro ya no la cura; se salió del camino y allí cualquiera se pierde. Ráfue también indica lo que está hacia: entonces exalta el nombre del padre creador, y el nombre de cada personaje que recibió del padre, de la madre creadora, el conocimiento que enseña cómo se puede conducir la gente humana. Por esto los cantos y los trabajos que vienen por esa palabra, se deben cantar y realizar como han llegado al humano; no se pueden modificar, porque entonces pierden el poder. Si nos ponemos a copiar y a cambiar lo que copiamos, estamos cambiando, violando una ley. Si no modificamos esas palabras, esos cantos, somos seguidores. Modificar es quitar; cuando se modifica se quita algo. La palabra Ráfue incluye todo lo que entra en la maloca: la maloca, la chagra -huerta, sembrado de alimentos en policultivo-, los instrumentos de la maloca, el Manguaré - Tambores macho y hembra de carrera ritual, de la maloca Yuánuikó-, el Yadiko -Palo serpiente de carrera ritual, de la maloca Nóinuikó-, su gente.*

Al Ráfue le siguen las palabras de las plantas, de la botánica, las palabras de las plantas sagradas y de las plantas curativas -una cosa es una y otra la otra-; y las palabras de todas las clases de cantos y de todos los instrumentos musicales, las diferentes formas de cantar, con sus texturas de voz. También le sigue el orden en el aprendizaje del trabajo que tiene una ley; nadie puede trabajar sin conocer esa ley porque esa palabra enseña los modos como la persona puede llegar a ser útil. En esa enseñanza la misma persona tiene que ser buen cargador de agua cuando es niño y buen cargador de leña cuando es muchacho. El que es perezoso trae la leña liviana, así se le conoce. Así, por ejemplo, la ley dice cual tipo de leña se tiene que traer; también enseña cómo trabajar si usted va a ser tejedor, porque ese es el origen. Desde el momento en que el niño comienza a formarse debe aprender a cazar y a pescar, como va a hacerlo cuando sea viejo. Debe aprender a hacerlo mientras está joven. Jiefue es palabra que orienta para el trabajo, para que no exista la pereza. La persona trabajadora no pone mucho cuidado a su cuerpo, a sus uñas, a sus manos, porque sabe que todo

esto se arregla al bañarse; la uña vuelve a crecer, si el trabajo nos produce ampollas, estas se sanan y con el tiempo no vuelven a salir. Quien se forma en el trabajo, tiene que ser bueno para tumbar chagra, igual para cultivar y dentro de esto tiene que aprender a comer. Tiene que conocer cuál es la comida para las mujeres embarazadas, la de los niños, la de los jóvenes, la de los adultos. Tiene que respetar ese campo alimenticio; de allí mismo nace el hogar. En el conocimiento no resulta relevante la belleza física de un hombre o de una mujer, sino su actitud con el trabajo para sí y para la comunidad, así como su buen corazón. El hombre y la mujer valen por lo que son, no por lo que muestra la cara (Román 2010b).

4.4. La Maloca y el Conocimiento.

El sentido comunitario de las palabras mencionadas se articula de manera especial en el territorio del trabajo, para la estructuración incorporada del conocimiento en quienes conocen, respondiendo a la comprensión de los asuntos vitales, en la consideración apropiada de lo necesario para la existencia de las Gentes Humanas, es decir de la confluencia de lo perteneciente al “mundo espiritual” -o mundos de pensamiento-, y lo correspondiente al “mundo creado” (de Corredor, 1986).

Tales asuntos, en la dimensión del “Mundo de abajo” –*espiritual, correspondiente a “cuando no existía el mundo creado”*-, atienden al pensamiento creador, que hace posible la aparición del mundo de las Gentes Humanas, siendo su problemática principal *el cuidado del aire y el agua*; en lo correspondiente al “Mundo de arriba”, -la dimensión de “lo creado”, el “mundo de las Gentes Humanas”-, *se ocupa de las relaciones interpersonales, sociales y políticas y de los modos de vivir en armonía con las “demás gentes” es decir con el mundo natural.*

Este conocimiento toma cuerpo en las diferentes tradiciones de formación, o “Carreras de conocimiento”, que se agrupan en un conjunto de cuatro “malocas”, interrelacionadas entre sí -a cada tipo de maloca le corresponden *diferentes tipos de “carreras”*- configurando un “solo gobierno” dirigido a la invitación al trabajo-conocimiento, mediante una palabra que no representa solamente a la persona que invita a la actividad colectiva, sino que es *palabra perteneciente a toda la comunidad, inherente a su fuerza, a su apoyo ancestral* (Román 2014).

Cada tipo de maloca *tiene su “creador”* y sus propias formas rituales en sus cantos, en sus modos de danza, en sus diseños, en sus dibujos y pinturas corporales para el baile, y en sus palos para bailar. Son estas:

Primera Maloca: Nóinuikó

Fundada por el semidios *NoiNui Buinaima*; enseña sobre la protección del agua y el aire. Habla de “La Nada”, de cuando no existía el “mundo creado”; habla del pensamiento creador (Román 2014).

La Maloca de Nóinuikó (*Yadico*), es maloca de tablón. Esta maloca fue fundada para enseñar a los humanos a proteger el agua y el aire, para “Saber cuidar la vida” sin contaminarlos. En su proceso de construcción materializa “cosas de arte”, contiene “esculturas” (Román 2011).

Es de forma rectangular, porque su centro no es cuadrado como el de los demás tipos de maloca, sino que es un rectángulo grande. Tiene un tablón –*Yadiko*, palo alargado en forma de boa- y le corresponden varias carreras de conocimiento (Román 2011). Esta maloca habla de “La Nada”, de cuando no existía el mundo creado; habla del pensamiento creador. Las otras tres malocas hablan de lo creado. Actualmente, hay pocas personas practicando el ritual que le corresponde a esa maloca (Román 2014).

Para la inauguración de esta maloca se trae el tablón a su interior y se lo instala a lo largo de uno de los dos lados de mayor longitud del rectángulo del centro. Cuando se está realizando el ritual de consagrar el tablón, las mujeres y las niñas deben salir, porque en esa ceremonia se realiza *el ritual del águila que viene y mata a la boa*. Ese ritual se efectúa, para que el tablón “pierda el misterio”, para que cualquiera, para que todos se puedan sentar en el tablón; para que no afecte a nadie; de lo contrario, si una mujer o una niña se sientan en ese tablón antes de haberle hecho perder el misterio, se enferma y muere desangrada.

Esta maloca, contiene los rituales del maíz. El baile de esta maloca se asemeja a los propios de las fiestas que realizan *los colonos o la gente “blanca”*, es decir que a diferencia de la mayoría de los demás bailes rituales Uio to que se desarrollan a partir de la disposición y el movimiento circular o espiral de los participantes, el baile de *Yadiko* ubica a los cantadores, de pie, a lo largo de la superficie alargada del tablón, *mirando de frente a quienes bailan*, mientras hacen vibrar al tablón al golpearlo con los pies (el tablón está dispuesto sobre una caja de resonancia que ha sido cavada en su parte inferior, en la tierra) (Román 2014).

El árbol que se usa para la elaboración del tablón, no es recogido de cualquier forma. Es necesario realizar un *ritual de pago*. Entonces, *para tumbar el árbol, hay que ofrecerle masa de yuca, yuca dulce, almidón, todo lo que es considerado pago, porque la tumba del árbol, la muerte de ese árbol es efectuada para el beneficio de la gente* (Román 2011).

La ceremonia destinada para mover el árbol que va a ser el tablón (Yadiko) es llamada *Jiregié: ritual para cargar el árbol que va a ser Yadiko. Ya cuando se realiza el baile, los participantes van llegando por grupos*. Como en la realización de todos los bailes rituales Uitoto, *la persona que encabeza cada grupo de bailarines debe conocer los “cantos científicos”, o sea los cantos especializados de la ceremonia. Si uno no los maneja, entonces no puede entrar encabezando un grupo; en ese caso participa del baile como parte de un grupo que sea presentado por alguien que si los maneje. Estos cantos son parte del ritual de entrada. Una vez realizada la entrada de todos los grupos que van al baile, entonces ya viene “puro baile”* (Román 2014).

Segunda Maloca: Zikidaiko, fundada por *Zikida Buinaima; enseña sobre los modos de acabar con los conflictos, con las guerras. Esta maloca habla de lo creado. Esta maloca es de bambús, de toda clase de flautas. En ella se ven flautas de uno, de dos metros, hasta de unos cinco metros. Esta maloca no tiene tallas, aunque si tiene diseños en las flautas.*

En ella se realiza *baile de bambú, con paga por la participación*.⁷² Esta maloca tiene el *Kórabiki* o *Juábiki* que son *tambores de piso, hechos con tabloncitos tallados, como de dos metros de longitud; ellos son macho y hembra*. Ellos son los tabloncitos que son tocados de acuerdo al tipo de mensaje que se quiera enviar a la comunidad. Allí se aprenden los diferentes toques dando claves. Esta maloca enseña de todo. El maloquero de *Zikidaiko*, se especializa, a través de sus cantos y danzas rituales, *en que no haya conflictos internos entre las gentes y en que no haya guerras con otras tribus, en que no haya problemas con nadie* (Román 2014).

El baile de esta maloca Zikidaiko, al igual que en las otras dos malocas restantes, se hace en forma de ronda.

⁷² En un baile con “paga” por la participación, a diferencia de otros tipos de Baile, en los que quienes van llegando al baile, tributan al dueño en concordancia con la especificidad del ritual, el dueño de la maloca “paga” entrega coca, tabaco y alimentos a los invitados.

Tercera Maloca. Yuánuikó, fundada por *Yua Buinaima*. Esta es *maloca del saber*. En esta maloca hay manguaré colgado. Es el centro de la fuerza de nuestros rituales. Esta maloca habla de lo creado. Esta maloca tiene siete rituales, “carreras de conocimiento” y por lo tanto tiene que contar con suficientes personas que sepan ordenarlos. En esta maloca está la formación del ser. Ella enseña que el hombre es cacique y que la mujer es cacica; o sea que ninguno de los dos es superior al otro. Yuánuikó guarda todas las memorias del conocimiento de la gente Uitoto, y hasta la memoria del hombre blanco. Ella mantiene la memoria de todos los que ya no existen (Román 2014).

Yuánuikó es una maloca especial para el aprendizaje del “Saber cuidar la vida” porque ella enseña, habla de saberes. Así, habla de *saber comer, saber dormir, saber trabajar, saber hacer la relación sexual para reproducirnos, saber escuchar, saber entender; enseña la relación entre el manejo de la respiración y el aprendizaje* (Román 2011). “Nosotros cuando estamos aprendiendo, escuchando al anciano, estamos descalzos y nos apoyamos el dedo gordo de cada uno de los pies y respiramos con cuidado, así grabamos lo que aprendemos”.

Es Maloca de frutas, de saber. Le corresponden Bailes de Frutas. En esta Maloca hay manguaré que por una parte es el *Juabiki* y el *Korabiki* –tablones de piso- y por otro lado es el manguaré colgado. En la maloca Yuánuikó hay manguaré colgado. Los manguarés, siendo macho y hembra, llaman a los hijos a comer, a beber, a dormir, a trabajar, a la relación sexual, al saber. El manguaré colgado, *Juarai*, es “el propio”. Para realizar este manguaré es necesario que le entre fuego y que el fuego obedezca a quien lo realiza. Hay muchas clases de fuego: positivos y negativos. El manguaré como ha sido realizado con fuego, se relaciona con que uno no tenga ese fuego adentro, con liberarse de la rabia. Para que el manguaré hable, cuando sea tocado, hay que dar tonos de lenguaje; hay que ser obedientes al escuchar al *Juarai* -manguaré-.⁷³

El manguaré aprende a hablar del mismo modo que las gentes humanas; él chupa la energía del ambiente. Nosotros los humanos chupamos el ambil en el que

⁷³ En su sonido, el manguaré dice: “Estamos en tiempos de riqueza, de abundancia; venga y beba; venga y coma”. Como un ser vivo, el manguaré va aprendiendo a hablar; por eso se realiza la ceremonia del manguaré, para que el manguaré aprenda a hablar Isaiás Román, “La maloca como territorio. Diálogo con Andrés Corredor” Bogotá, 26 de abril de 2014.

vivimos; es decir *chupamos del ambiente en que vivimos. El ambiente es aire, es energía; nosotros nos alimentamos del ambiente; las plantas son parte constitutiva de ese ambiente. En el manguaré, que ha sido árbol, encontramos toda la formación para tener un corazón firme, que no se deja destruir. En la maloca Yuánuikó, se aprenden las diferentes clases de maderas para su realización, los modos de su construcción y las maneras de materializar ese espacio. En esta maloca se aprenden las adivinanzas y la consagración de la comida y de las semillas. Ella conduce el baile o ritual de la fruta y se relaciona con el medio ambiente, la biodiversidad y la relación e interacción social. Yuánuikó tiene vestidos de baile, se relaciona con plantas aromáticas, y valora de modo especial a las mujeres, ya que estas pueden ser tejedoras, parteras* (Román 2014).

Yuánuikó enseña el ritual de desforestar, el ritual del hacha, para que el hacha coma. También enseña el ritual del camino del verano o el camino del sol, mediante el cual se quema lo que se ha tumbado para poder sembrar. Enseña dietas para las mujeres que están criando recién nacidos, también lo relacionado con el agua que debe tomar la mujer en embarazo -recogida muy temprano, cuando todavía está energizada, para no afectar a la criatura-; o sobre no comer animales o frutas con defectos, porque esto puede afectar a los futuros hijos, ya que todos los seres vivos “son genética” y nos afectamos unos a otros; enseña sobre la comida para los hombres, para las mujeres, para los niños, para los jóvenes –para que ellos no pierdan la agilidad que tenían cuando eran niños-, para los adultos. Como parte de saber comer, esta maloca enseña cómo botar las cáscaras de las frutas, cuando las cáscaras son duras, o sea a ponerlas en el piso boca abajo, para que no se conviertan en criadero de bichos ni de enfermedades estomacales, para quien no botó la cáscara, como debe ser (Román 2014).

Cuarta Maloca: Menídaiko, fundada por *Menigi Buinaima*. *Es maloca de ritual de Tortuga. En esta maloca también puede haber columnas talladas y el manejo de la cerámica. Esta maloca habla de lo creado. La Maloca Menídaiko también es llamada Tureko; sus cantos y danzas específicas son llamados Tureño. Esta maloca tiene figuras talladas en sus estantillos –columnas-. A través de esas tallas, todas las cosas se van conociendo poco a poco. Así sus figuras son del mundo de abajo, del agua (pescados), de la tierra, del aire (aves). Esta maloca es especializada en que no haya celos, envidias ni prostitución. (Se entiende por prostitución no sólo lo relacionado con la relación sexual, sino con perder la vergüenza con uno mismo, con los demás, frente a lo correcto en las relaciones; eso es estar enfermo)* (Román 2014).

4.5. Cerrar una carrera, para la memoria.

Abrir una maloca implica la realización de una “carrera de conocimiento” o estudio particular adscrito a esa maloca en específico, lo que viene determinado inicialmente por el linaje y por la historia de quien conoce. Tal estudio, una vez concluido, puede dar paso a la realización de “especializaciones”, es decir a otros aprendizajes sistematizados en el marco de otras tradiciones de conocimiento.

A lo largo de la realización de la “carrera de conocimiento” el dueño de la maloca debe efectuar el conjunto de ceremonias que le correspondan, entregando los frutos del conocimiento a su comunidad, mediante la realización de “Bailes” que contienen formas de interacción en la danza, los cantos, las adivinanzas, y el uso del “disfraz” y de las máscaras, en concordancia con el tipo de maloca.⁷⁴

Al finalizar un baile, cuando todos los invitados se han ido, y solo quedan las personas más cercanas de la maloca, se realiza Jánakaitá: es decir que se quema todo lo que intervino en el baile: todos los objetos que la gente trajo, las máscaras, los disfraces, los palos con que se baila, la basura de lo que quedó. Estos objetos se queman porque no son para manipularlos o para su contemplación; sino que han sido consagrados. Así todas estas cosas se queman y se usan como abono para los alimentos. La ceremonia de Jánakaitá se efectúa para “derrumbar el espanto”; para que las voces de la gente que cantó y bailó, no espanten cuando ya no haya maloca en el lugar en donde se celebró el baile, o sea, cuando el lugar donde la maloca estuvo se haya convertido en rastrojo o en monte firme (Román 2011).

La Ceremonia Jánakaitá se realiza, porque todas las malocas tienen piedras enterradas, que son sus memorias, que son su archivo. Cuando la gente de un tipo específico de ritual se ha extinguido, este ritual puede ser recuperado estudiando las memorias contenidas en esas piedras (Román 2014). Por eso se toma Yagé en el lugar en donde quedaron las malocas de los antepasados, de los abuelos de las familias. Así se poliniza (se fertiliza) a los espíritus (Román 2011a).

⁷⁴ Las denominaciones de disfraz y de máscaras, corresponden a los atuendos requeridos para la realización de ceremonias específicas, con el fin de encarnar las historias de los ancestros. Isaías Román, “Sentar el niño, Sentarse Uno”.

Cuando un “sabedor” cierra su “carrera de conocimiento” con un tipo específico de maloca, *cierra la maloca con un baile de máscaras*, o bien *cierra su conexión específica con la maloca y la entrega a otro para que la continúe: un hijo, un sucesor* (Román 2011).

4.6. Ser sensible.

No es lo mismo hablar cuando se guarda dieta, a cuando esta no se guarda. Al hablar sin guardar dieta, se carece de correspondencia entre las palabras y los actos. En esas circunstancias *podemos “quedar mal” ante el humano y ante el espíritu* (Román 2012). A continuación nos referiremos a algunas palabras del idioma Uitoto, cuyas acepciones nos permiten aproximarnos a los sentidos de lo “sensible”:

Eeruyá: es *canto de bautizo*; es un canto de mucho respeto, porque está destinado a la criatura. La realización de ese canto *implica la propia delicadeza del niño recién nacido*; por ello *se bebe con respeto la cahuana que interviene en la ceremonia, para que la criatura no escuche palabras vulgares.* **Eeruyá**, además de ser el canto de bautizo, puede ser dado en cualquier circunstancia. **Eeruyá** es *tratar con delicadeza, es cuidar.* Por ejemplo, *cuidar mucho algo que apreciamos, eso es Eeruyá*, porque *la belleza y la duración de las situaciones y de las cosas dependen de nosotros, de nuestra relación hacia los demás seres*, porque hay situaciones y cosas que no se pueden cuidar solas así mismas ante nuestra acción. Siendo **Eeruyá** *el cuidado de todo lo que nos rodea*, es también aprender a *cuidarse uno mismo*, porque *nuestras acciones tarde o temprano terminan también por afectarnos.*

Ede: *esa palabra es llorar*; viene de **Eeruyá**. **Ede**, se refiere a *cuando la criatura llora*, ya que si bien *no puede hablar*, de todos modos manifiesta *lo que siente*; las otras gentes, *la naturaleza nos avisa lo que siente* ante nuestras acciones.

Hacia el otro, **Eeruyá** es *cuidar al otro*: es *proteger al otro*, como *a nuestros propios hijos*. Se respalda al otro, como cuando decimos que *sacamos la cara por él*, y en efecto lo hacemos, cuando lo defendemos ante una amenaza. De ahí sale **Énoga** que es *guardar bien, asegurar las cosas*. **Ñue Énoga**, es *guardan bien, no dejar descuidado*. *Cuando no usamos los objetos, su buen estado depende de nosotros, del modo como los conservamos.* Cada quien conoce como guarda lo que aprecia, cada quien sabe cómo quedó lo que guardó. **Énoga** es también *guardar fuerzas para poder mover algo*; entonces se trabaja más suave, con el fin de guardar fuerzas para más adelante. En este

sentido, *Énoga* se refiere a *guardar Ambil, a apartar, a ahorrar lo que no se está usando para el caso que se necesite.*

En el contexto de lo dicho, *Rairúredé* es *aprender a medir el pensamiento, la palabra, la acción.* Este sentido de la medida de los efectos de nuestros actos va con reglas. Antes de actuar en cualquier sentido, *hay que saber “que una persona no es sola”, que no está sola, ni siquiera un huérfano. Hay reglas para relacionarse con las demás personas: cuando un hombre o una mujer andan solos, no es prudente meterse de lleno con ellos; primero es necesario mirar, investigar, porque nadie es solo en el mundo; cada quien siempre trae un tejido de relaciones. Rairúredé también significa que cada cosa tiene su dueño. Respecto a las cosas, Rairúredé supone el respeto por lo que la gente tiene, porque el que alguien tenga cosas, le ha implicado un esfuerzo, un trabajo. Toda persona se ha esforzado para tener las cosas físicas que tiene y todo ese esfuerzo se respeta. Entonces todo tiene dueño y no es permitido robar. Rairúredé significa: que se ve como si no tuviera dueño, pero lo tiene.*

Una vez que se ha instruido a la persona, sobre estas condiciones de cuidado y respeto para consigo mismo y para con los demás, si la persona viola alguna regla relacionada, deberá asumir los efectos sobre sí misma, porque ya ha sido advertida. Por ejemplo se sabe que los animales duermen en los huecos, por eso no se puede ir metiendo la mano en cualquier hueco. (Se lo advertí; usted se lo buscó). Hay muchas reglas al respecto. Nadie puede abusar del humano o de la naturaleza, porque puede tener que enfrentar las consecuencias (Román 2012).

Fíáikaná: *Todo, se hace con precaución, no al antojo de cada quien. Fíáikaná* significa hacer las cosas *al ritmo adecuado*, con el *cuidado* necesario, con mucha *delicadeza*; con la *fuerza*, con la *precaución* necesaria, para que salgan bien, para *no cometer disparates*. De ahí viene la recomendación para viajar: *andar despacio, andar con mucho cuidado*. En el caminar existen tropiezos, podemos meternos en problemas; podemos ser afectados; *todo esto son sensibles, es decir puntos en los que podemos ser afectados.*

Yote: es Verbo. **Yua,** es *avisar dando una señal. Si se percibe una señal y no se la atiende, también podemos ser afectados.* A veces se entienden las señales pero no nos guardamos respecto a ellas. Así sucede, como cuando al llegar a un salado, si uno ve una culebra venenosa, si a uno lo cagan los pájaros, pues decide volver otro día. Porque puede ser que los animales estén en el salado pero que se espanten; allí hay una señal

que está avisando para que no se pierda el tiempo. *Muchas cosas hablan, por ejemplo a través de lo que ven los ojos. Todas las cosas hablan; son señales, hablan en silencio. Las cosas creadas por el humano también son señales, son susurros, son palabras. La gente se pinta, se aplica yerbas; estas son señales para hacer estudios; por ejemplo con Yagé de “tigre” para convertirse en “tigre”* (Román 2011a).

Cuando conocemos “lo sensible”, no somos afectados por ello; somos afectados, si no lo conocemos. Por ejemplo, el mal cazador anda de afán y entra en estados de rabia. Entonces *deja de escuchar, deja de sentir* porque se enreda en un bejuco, se cae y espanta a la cacería, que de pronto ya estaba ahí. Todo lo va espantando; mientras que *el buen cazador atiende a las señales que pueden ser de muchos tipos: si mató con un solo tiro; si entendió lo que dijo el tucán; si atendió a la presencia de la culebra venenosa; si llegó la mariposa gris (esta abuela avisa que viene visita y anuncia el tiempo, como es la llegada del verano).* Entonces *lo sensible tiene que ver por una parte, con la prudencia, con la precaución, con la delicadeza, con el modo* adecuado de relacionarnos con las gentes y con las circunstancias. Lo anterior comporta nuestra responsabilidad sobre los efectos de nuestras acciones sobre el entorno y sobre nosotros mismos.

Una forma de “*ser afectado*”, es “*creerse superior a los demás*”: *esto sucede cuando la enseñanza no es comunitaria, cuando la enseñanza es individual. Si yo me creo, solo yo, nadie conoce lo que estoy diciendo.* El que “*se cree*” siempre busca *separarse de la gente*; porque nadie va a entender lo que dice. Por eso hay que situarse en el *contexto comunitario donde las cosas tienen sentido, donde las reglas funcionan para todos. Hay que conocer las costumbres de los lugares a donde vamos, para no chocar con nadie.* Entre la gente no hay mucha diferencia, todos apuntamos hacia lo mismo. *Cuando nos enfocamos en resaltar diferencias, en separarnos unos de otros, no podemos entendernos, sino que nos discriminamos.* Si no hay principios, modos de existencia colectivos, todo se reduce a razones individuales. *En lo comunitario buscamos entendernos entre todos: entre la raíz, el tronco, la ramificación, para lograr un solo árbol. Todo está unido con todo.* No hay nada suelto. Es importante entender que las raíces se parecen a las ramas, igual absorben; lo que es abajo es arriba, lo que es arriba es abajo (Román 2011a).

“Onoi Faka: Mano, medir. Onoi: Sensibilidad, emociones, equilibrio”.

Faka: es medir en metros, en pasos, probar algo en la boca; probar algo en el peso. *Ensayar ¿Cómo me va al realizar una actividad en específico? Fakáriya: es practicar, entrenarse.* En el momento de tejer, así como en el de sembrar uno desarrolla cosas claves en la vida: cada quien sabe cuándo siembra y cuando no. Por ejemplo la yuca se siembra en tierra, y al hacerlo cada uno debe ensayar su mano. *Cada quien debe saber, qué es su mano, cómo es su mano.* Para ello se tienen que ensayar distintos modos de hacer lo mismo; y al cosechar se debe reconocer el modo de proceder que ha salido bien. Esto se reconoce por el tiempo que la planta se toma para cargar – fructificar- y por la calidad de su fruto. *Al tejer el canasto cada persona encuentra su propia clave, para hacerlo; cada persona encuentra su modo de relacionarse con los diferentes trabajos.* Hay cosas que no le nacen a todos de la misma forma. Así, *cada quien debe ensayar su mano, y en eso están las claves.* Hay que hacerlo, hasta para manejar las máquinas. *Hay gente que tiene la mano muy pesada para un trabajo en particular, pero que puede transmitir en conocimiento; hay personas con mano caliente, entonces esas personas no hacen determinados tipos de trabajo pero pueden dar claves. Una persona que tiene poder, tiene facilidad de ser escuchado; no fastidia, agrada, la gente quiere escucharlo, la gente lo pide. “Eso es robar el corazón hacia el conocimiento, el pensamiento está indagando”* (Román 2010c).

Todos podemos realizar cualquier tipo de trabajo, pero es diferente llegar a ser expertos en su ejecución. Eso sucede cuando alguien quiere ser especialista. Teniendo en cuenta lo sensible, todos podemos realizar cualquier trabajo, pero algunos son expertos, en razón a los distintos modos como nos afectamos con los demás seres (Román 2010d).

Hay sensibilidad, afectación mutua, entre lo masculino-femenino, entre las plantas, y entre ellas y los humanos. Nos acercamos de modo especial a esta forma de afectación cuando aprendemos a cultivar y a comer. En ello hay reglas y disciplinas relacionadas con el trabajo y con el conocimiento. *Hay semillas que son sensibles a la parte masculina; hay semillas sensibles a la parte femenina; hay que encontrar nuestro propio cuerpo* (Román 2011a).

A través de su proceso de formación, el niño tiene que encontrar su propio cuerpo. *Hay que despertar los ojos que hay en nuestro cuerpo, para ver, oír, más allá, por el pensar, por el sentir, por el presentir.* Esto implica la realización de *prácticas de purificación y regulación corporal en las que se utilizan diferentes tipos de plantas.*

Algunas de las plantas de la selva que se usan para purificar y regular a los estudiantes, son: *La Jayena*, que es una esencia que mata los parásitos físicos y abre el canal de conocimiento y entendimiento; *Está Nocera*: *unas goticas de esa planta lo marean a uno y lo hace vomitar, para quitar la parte oscura del pensamiento, para que haya iluminación; hay un tubérculo que se raya, y se usa su almidón, para que funcione bien el olfato -sabor- para poder diferenciar los sabores y los olores fijos y los sabores y olores ligeros.* Estos olores permiten conocer los componentes de las plantas. En todo ese proceso se huele la rodilla y la frente de la persona. Por otra parte, algunas de las plantas de la casa que intervienen en el aprendizaje, estas son: *Jaíbike*, o albahaca de hoja fina, con mucha menta. *Jai-* es cortar lo negativo que aparece en las emociones. En las noches oscuras, se usa como vomitivo; está *Jenikie*, que regula la parte hereditaria en los pensamientos, es decir lo que tiene que ver con problemas de siglos atrás; está *Tiraka*, para no perder la autoestima; está *Nocekie*, para calores internos, cuando uno se abochorna internamente; está *Chape*, para no recibir el humor de otras personas, cuando no se duerme bien (Román 2011).

El conocimiento de lo relativo a la sensibilidad, la afectación mutua entre los seres y las gentes, se articula a la totalidad existencial humana; así, *por ejemplo, en el trabajo de la cacería, es necesario guardar dietas en la realización de sus actividades específicas, como es la elaboración y el uso los diferentes tipos de trampas.* En ese sentido, *el cazador no puede asar cosas con la mano, directamente en el fogón, porque la mano caliente que se adquiere en esa actividad, no atrae a los animales, ya que el fuego le roba a la mano el poder de cazar o de curar; el cazador no puede ser señalado con gestos por las demás personas, puesto que en la caza se trata de andar escondido; tampoco se habla de lo que se está cazando; se habla de la cacería cuando esta ya ha sido lograda.* En el mismo sentido, *la elaboración de la bodoquera, como de todas las cosas, implica el ensayar la mano de la persona que la va a usar.* Esto es, que el mismo cazador que la usa es quien la realiza; y para esto cuando escoge la palma que va a limpiar para la bodoquera y los procedimientos que va a usar para hacer la bodoquera, *lo hace teniendo en cuenta los modos que más le convienen, para tener buena puntería.* Así, cada quien ensaya y determina el largo de la bodoquera; decide si abre la palma, o si la limpia completa, sin abrirla. *Hay gente que tiene buena puntería abriendo la palma por la mitad, limpiándola y brillándola por dentro con bejuco, o con cortadera de babilla o de caimán, volviéndola a pegar con brea y envolviéndola con bejuco especial*

para eso. A la bodoquera se le coloca el punto de mira en el lugar donde más le convenga al cazador; hay gente que no necesita punto de mira para flechar con la bodoquera. Teniendo en cuenta que *el ensayo de la mano se ve la primera vez que cada quien se relaciona con algo*, hay que poner mucha atención a lo que se tiene que hacer. Así pasa también con la curación, lo mismo que para tumbar los árboles para realizar la chagra (Román 2010d).

5. Saber cuidar la vida

Abi Ñue Uiñuano, Saber cuidar la vida: Es saber trabajar para vivir en armonía respecto a las comunidades humanas y a las de las otras gentes, en el conjunto del tejido del mundo. *Es tener cultura, tradición, lenguaje.* Así, cada quien puede resolver las necesidades de su vida; *así se organizan los diferentes pueblos.* Cada persona y pueblo comparte con los otros la condición de *humanidad relacionándose y diferenciándose entre sí.* En concordancia con su “historia”, van particularizando su relación con el conocimiento, de tal modo que asumen especializaciones en el modo de vivir. Esa diferenciación permite la relación colaborativa, no competitiva, implicando el respeto a las especificidades, así como responsabilidades particulares respecto a la naturaleza, de tal modo que un pueblo “*no necesita copiarse de los otros*”. Cada pueblo tiene su *sistema de vida, lo que le permite vivir y no ser reducido a la supervivencia.* En ello, *todas las personas deben ser médicos, sembradores, etc. para su propia familia y comunidad, sin pisotear a nadie, sin aislarse de los demás humanos y sin formar “grupos aparte”.* Cada pueblo se relaciona con los otros por medio de la *familiarización, en el encuentro de esposos y esposas, para complementar por trueque el cubrimiento de las necesidades.* (Román 2010)

El Saber cuidar la vida implica atender a la *ley originaria*, que entre otras dimensiones del conocimiento implica: vivir la educación y la palabra, cuidar el hilo del conocimiento, practicar abstinencias, conocer por la respiración y por el olor, caminar, conocer los ciclos vitales, buscar el propio cuerpo, y en ello el cuerpo de la comunidad.

5.1. Ley originaria: Somos Naturaleza, Humanizar.

Hay que saber escuchar el límite de la naturaleza. *¿Hasta dónde está permitido el conocimiento, la sabiduría?* ¿Cómo es que a partir de lo que conocemos nos

relacionamos con las otras gentes? ¿Permitimos el curso de la vida con nuestro modo de relacionarnos con el tejido del mundo? *Hay una responsabilidad con la salud propia y con el sentirse, el darse tiempo para saber cuándo hay que empezar a suspender algo* (Román 2010d).

Como se ha venido pensando en la Base de este canasto, las concepciones del pensamiento Uitoto acerca de la Gente Humana y del conocimiento-sensible se articulan a partir de principios de interrelación, responsabilidad, respeto, equilibrio, pertenencia, colectividad, y armonía, apoyados en el sustrato de los mundos que hacen posible la vida: el canasto del mundo espiritual -de abajo, identificado con el oriente, de donde procede la fuerza creadora-, y el canasto del mundo materializado -de arriba, identificado con el occidente, que es el mundo creado-.

Este marco referencial se configura sobre la idea de naturaleza -comprendida como interacción de las fuerzas madre-padre- como tejido vivo de las gentes, desde un principio de respeto e igualdad -y por lo tanto de un distanciamiento frente a las concepciones del poder enfocado hacia el dominio-, desde la concepción del conocimiento-sensible como modo de armonización humana entre los ritmos, ciclos, y rutas del ámbito natural, a través del “Saber cuidar la vida”.

Este reconocimiento de las gentes humanas como parte del cuerpo de la naturaleza le permite afincarse en ella, de modo inherente, su propia condición de humanidad: *“Somos naturaleza humana; somos energía. La naturaleza nació primero que el hombre, por eso la naturaleza siempre lleva todas las de ganar; ella le aporta todo al humano; ¿Y el humano qué le aporta a ella? Por eso cuando ella quiere reclamar lo suyo lo hace por terremoto, por huracán. El humano es inteligente, es poderoso si se une con las armonías de la naturaleza”* (Román 2010).

Este enunciativo de la pertenencia y no separación del humano y la naturaleza, en la que esta no es concebida como un ámbito hostil que amenaza la condición humana -y que por lo tanto no debe ser subalternizada a “una razón humana”, o asumida como objeto de dominio por parte del humano-, posibilita a la gente Uitoto para señalar la escucha, el respeto y el ejercicio de la medida responsable frente a la mutua afectación – lo sensible-, como constitutivos de una ruta no solo de supervivencia, sino de existencia plena en la humanidad, mediante la armonización en sus principios vitales.

Así, se reconoce que hay sonidos, cantos, que atañen a cada cosa, fuerza, ser, gente que existe; cantos, vibraciones, que corresponden a las esencias que se armonizan

para dar lugar a la existencia y a la condición de humanidad de la Gente Humana; cantos que le permiten al humano regular, equilibrar su relación con las esencias que lo tejen como parte del mundo⁷⁵ porque equilibran su articulación con las demás gentes, y *porque siendo cantos que armonizaron al humano, le permiten al humano armonizar con ellos.*

Desde esta visión de una naturaleza-madre-padre que genera y acoge el sentido humano, se concibe el tejido del mundo (mundo de abajo, mundo de arriba) como lugar de los sonidos armónicos y cantos de todas las gentes: de agua, de aire, de sapo, de tortuga, de piedra; y en ello, se entiende el conocimiento como la conjunción de la escucha, la precaución, la responsabilidad, el cuidado y el respeto.

Comprendiendo la gente humana que la naturaleza le entrega todo lo que él necesita -así como su propia limitación de aporte a una naturaleza a la que nada le falta ni le sobra-, y reconociendo su responsabilidad sobre los efectos que sus formas de relación con el mundo creado –los modos de vida humana- ocasionan respecto a las condiciones de existencia de las “las gentes no humanas” -como parte del tejido vital que lo sostiene a él mismo-, el humano asume la armonización con ella como modo de agradecimiento y de mantenimiento de sus propias condiciones de existencia, a través de las acciones, de los trabajos, de las ceremonias, de las palabras habladas y de las palabras cantadas, entendido esto como actitud y accionar respetuoso y responsable para el equilibrio de las condiciones de la vida.

“Así se canta una canción de comida, y una canción por el beber” “¿Qué sentimos cuando tomamos? ¿Qué sentimos con la bebida espiritual?” (Román 2010).

Canción de la bebida

Bebida dulce, de la última bebida

Para tener corazón, pensamiento dulce

Para sacar calor interno, cosas guardadas,

Para liberarse.

⁷⁵ Esto implica: Reconocer orientaciones, ritmos, direcciones, temperaturas, capacidades, estados, sonidos-en las texturas en los tejidos-fibras-seres-mundo.

Así, el Saber cuidar la vida, que se encamina a la armonización con la naturaleza, corresponde a la existencia de la gente humana en concordancia con la “ley de origen”, o la relación en equilibrio con las fuerzas creadoras, con la vida en el mundo creado y con la existencia de todas las gentes; esto es la condición humana. Entonces hablar de ley de origen es hablar de palabra de vida -de aceptar la escucha de lo vivo, de leer el código de la vida, el código de la creación, de las leyes originarias-, para hablar con responsabilidad, para aceptar la condición humana, en permanente construcción y mantenimiento de su equilibrio, a partir del respeto para con todas las gentes.

La existencia en armonía con las leyes que la madre y el padre creadores han dado a la gente humana para poder “vivir sabroso”, se expresa en el hablar, actuar y vivir organizada como tal. Este *vivir como humano -cuyos frutos se conocen en la armonización-*, se fundamenta existencialmente en la interrelación de tejidos de distintos tipos de gentes -mediante la articulación dinámica y equilibrada entre las dimensiones individuales y comunitarias- lo que sustenta la idea de los clanes, en los que los que cada humano y sus modos extendidos de agrupación familiar, social, espiritual, existencial se reconoce interrelacionado con las gentes no humanas. Entonces, vivir “como humano” implica la valoración y el respeto de las expresiones e interacciones de la vida, mediante el ejercicio consciente del límite sensible, -es decir el reconocimiento y ejercicio respetuoso y responsable de la interrelación e interafectación entre el ser individual y el colectivo que se concreta en las dinámicas comunitarias en sus dimensiones existenciales, territoriales, espirituales y cósmicas- (Román 2010c).

Lo anterior es soporte, medio y efecto del poder cohesionador de la palabra-fuerza de los ancestros (Román 2011a), que es materializada por la acción de la gente humana en el mundo creado -en sus expresiones cotidianas de la relación existencial, social, epistémica y sensible extendida a todas las fuerzas y gentes-, lo cual encuentra un lugar especial en la realización de los “trabajos” y demás acciones que le permiten vivir.

5.2. Educar.

“Es lo que está haciendo el agua, cuando está lloviendo con o sin relámpago, eso es educación” (Román 2010c).

*Cuando llueve, el agua purifica, desarrolla, interviene en la fructificación. Este proceso de limpieza, de visibilización, de reorganización y de maduración de los modos de articulación entre las gentes del mundo incide en “la naturaleza” de cada quien; puesto que la especificidad de cada persona lo “chupa”, lo asimila -se articula a él- según su propia necesidad, para florecer, para que la fruta “engorde”. La educación es la dinámica de auto poda de las plantas –de las gentes- que es alimentado por la lluvia. Con la lluvia se caen las ramas viejas; el agua no solo arrastra las ramas viejas; la lluvia trabaja organizando, corrigiendo, ayudando. **Iaiki**, es palabra que se refiere a la lluvia permanente, que purifica, que arregla el moho del verano, lo seco, las babas en la quebrada, quedando así cristalinas las aguas de la quebrada”.*

En Idioma Uitoto, dialecto Nipode, la expresión **yetáde, jiko yetáde, Yetade**: ladrar; **Jiko** perro, se refiere al perro que ladra. El idioma compara el consejo con el modo de relación entre el amo y su perro. *Cuando un perro ladra, es porque vio algo, porque sintió con su olfato, con su oído.* Un perro no ladra por ladrar; *él cuida de su amo.* Entonces si el perro percibió una situación particular y ladró, y su amo no le prestó atención, el amo se pierde de la ayuda que se le está ofreciendo, de la advertencia que se le hace, quedando expuesto a los efectos de no estar alerta frente a cualquier tipo de circunstancia, *“Y entonces, pues se le viene el “tigre” encima”.*

La educación es un asunto de atención, de *“poner mucho cuidado”* respecto a los modos como la naturaleza aconseja. Así la gente humana puede ver, recibir las advertencias de la naturaleza, y desde allí puede obrar en consonancia, recibiendo y usando lo que le corresponde.

El desarrollo del proceso de educación requiere el reconocimiento de lo que se ha sido en el trayecto vital previo, del mismo modo que el tener presente la situación actual que vive quien aprende, es decir la consideración de quien se es en cada momento. Esta conciencia de posicionamiento respecto a la existencia le proporciona eficacia a la educación. Por esta razón quien oficia como Maestro debe ser consciente de *quien fue él cuando niño y cuando joven.* *Él debe reconocer y saber medir lo que él ha sido: si fue llorón, si fue hablador, si fue perezoso... El Maestro no puede imponer a los niños o a los jóvenes, que ellos sean como no son.* El Maestro puede aconsejar y para hacerlo apropiadamente debe tener en cuenta que él fue niño y joven y desde allí debe sostener su posición como adulto. *“Esto es necesario para que el Maestro pueda mantener su auto control”.*

Yetara: En el humano, Yetara significa entendedor del conocimiento, de la palabra. El Maestro se encarga de que la persona en formación teja en sí, y extienda el conocimiento, porque *busca que todo mundo conozca esa palabra. Si esa palabra no se extiende, se acaba el conocimiento. “El Mambeadero habla del mismo conocimiento, de la misma palabra”*. *El Conocimiento no se ocupa del aprendizaje de unos contenidos separados entre sí, alejados de los contextos, de las circunstancias de existencia, de las formas de vivir, o de los modos de sentir de quien aprende. Por eso es importante entender y hacer saber a los niños y a los jóvenes que ellos son sujetos de conocimiento y que ejercen un poder que será potenciado en sus modos de vivir “cuando gobiernen” responsablemente como adultos; y que por ello la esperanza de la regulación del desequilibrio en la naturaleza y en la gente humana, tal y como sucede hoy, radica en ellos. Ellos deben saber que si no están de acuerdo con los modos de manejo o con el estado de las cosas, deben ir pensando en cómo proceder para cambiarlas. Hacer algo por la naturaleza o por nosotros, depende de nosotros mismos. La naturaleza no se desequilibra por ella misma; nosotros la desequilibramos y nos desequilibramos al mismo tiempo, porque somos parte de ella. Ella sola no se causa daño* (Román 2010c).

5.3. ¿Qué es Uai: Hablar?

“Yetara Uai, Palabra de consejo cuando nos multiplicamos: *Hablar es la cosa más difícil, así nos dicen nuestros padres. Por eso es necesario aprender a escuchar, a oír, para poder hablar. Uai: es hablar con responsabilidad, leyendo el código de la vida, el código de la creación, las leyes originarias. No existen otras leyes que puedan conducir al humano. Lo creado por el humano no se extiende mucho.*” (Román 2010c).

Uaiyima: *Es un pájaro que imita todos los modos de hablar de los otros animales. Uaiyima imita al grillo, a la rana, pero no sabe lo que dice.* Así es el humano, cuando habla por fuera de la palabra, por fuera de la ley natural. **Yetara Uai,** es hablar con responsabilidad. Para quien habla como **Uaiyima**, su hablar se vuelve palabrería; en esa situación *se habla pero no construye nada. Jibauai es palabrería, palabra falsa. Así lo que se dice suena similar a si fuera verdad, como si fuera útil, como si funcionara para la gente, pero esas palabras no construyen nada, no hacen nada. Jibauai es palabra de “pura bulla”, que tilda a quien se le dirige -que señala, indica, altera y provoca al que escucha, pero no da consejo-*.

Yetara Uai, es palabra. Cuando se realiza una conversación, *si dentro de ella “se explica un consejo”*, y si quien lo escucha siente que el consejo se relaciona con sus circunstancias vitales, entonces *el consejo le permite reflexionar* contribuyendo al encuentro de una respuesta para su necesidad particular. En esas circunstancias “el consejo” es considerado por el oyente, como *verdadera palabra*; entonces quiere seguir escuchando porque sabe que en la conversación puede *encontrar una salida a su situación*.

Dentro de *Yetara Uai*, no es sino hasta *después que la persona que escucha ha recibido “esa palabra”*, es decir que *ha comenzado a resolver su situación*, “que se la tilda”; *pero no para provocarla o para hacerla sentir mal, sino para reforzar la reflexión* sobre su propio proceso de aprendizaje. Entonces se le explica a la persona, la situación en que se encontraba, señalándole la dimensión y las particularidades de la misma. *Así, esa palabra ya no le duele, no enfada al que la escucha... “no le saca la piedra”* (Román 2010c)

5.4. Mantener el hilo del tejido.

Cuando se trata de *escuchar a un anciano*, cuando se le formula una pregunta, cuando se participa de una charla de conocimiento, es importante *no interrumpir el flujo de la enseñanza*. Cada humano posee un calor, un aire tibio en su charla. Cuando se está desarrollando una conversación y alguien la interrumpe, la charla pierde su continuidad, ya no es lo mismo. Así cuando se está *en una charla y se tiene una necesidad que nos obliga a retirarnos, esperamos a que el asunto que se está tratando termine*. Esto se hace, tratando de *“cerrar” en uno mismo lo que se viene hablando*. En ocasiones es mejor perder el comienzo de un nuevo tema, estrofa, o capítulo, puesto que uno ya ha comenzado a tejer un canasto, y entonces *es preferible asegurar el cierre de este, antes de comenzar a tejer otro*. Es similar a la actividad de la pesca: *cada quien debe asegurar el primer pez que obtuvo, antes de intentar buscar otro; así se está asegurado*. *“De nada sirve la historia del pescador que hizo muchas cosas pero que no cogió ni un pescado”* (Román 2010c).

Una vez se ha comenzado el tejido de un canasto, hay que recibir y cuidar ese conocimiento como se cuida a una criatura. Es decir que quien aprende debe proceder en su vida, en forma consecuente, en sus modos de relación con el mundo social y natural. Cuando *el conocimiento* es cuidado por las personas, *se convierte en una*

esencia en sus vidas; al convertirse en esencia de vida, el conocimiento es palabra de vida para el humano. Así, cuando se está expuesto a cometer un error, ese mismo conocimiento reprende al que va aprendiendo. Es a partir de esa conciencia, que cada quien puede evitar errar al manejar sus actuaciones. Si se es fiel a la palabra, “la palabra no regaña”; la palabra no corrige si se procede de modo correcto. Por eso es necesario atender a la palabra que se ha comido y bebido, porque ella misma enseña la vida. “Lo que no podemos entender hoy, lo entenderemos mañana”. Y cuando se logra entender la palabra es posible regularse; entonces el que aprende se pregunta: ¿Por qué no entendí antes? ¿Por qué vi el conocimiento como algo difícil, si la palabra es la misma? Recordar es alimentarse; siempre se está recordando, se recuerda al poner en la vivencia la palabra que se ha recibido; al realizar lo que hicieron los personajes de la Historia (Román 2010c).

Canto

Mi gente, ¿Qué es lo que huele acá?

Acá hay un olor, un aroma que nos trajo de lejos.

¿Qué es?

Yo estaba muy lejos y no quería venir

Aquí está la Madre Dulzura

Ella es la que suelta ese olor a sus hijos

Y ellos preguntan

¿Dónde está mi Madre?

Y por eso hemos venido.

Yo no invité a nadie

Ella es la que llama.

Ella es la que invita (Román 2010c).

Puesto que el proceso educativo se orienta a animar a los jóvenes para ser hábiles en todas las cosas que deban realizar, entendiendo que ninguna persona se puede conformar con ser muy buena en un solo aspecto de la vida –hay que saber tejer, saber pescar, saber cazar, saber sembrar, saber enamorar-, *cada quien es experto en una ocupación, pero se desempeña apropiadamente en otros campos.* Así, en cada persona, esos otros campos se configuran como nuevos espacios de conocimiento o

“especializaciones”. A través de la charla con los mayores, la fuerza de estos conocimientos puede ser mostrada generando nuevos lenguajes que se convierten en el “propio cuerpo” de quien aprende. (Román 2010d).

5.5. Los niños se tienen que educar muchos años antes de nacer (Román 2011a)

Niya, es Tejer. La palabra Niya –tejer- entra también en la actividad de elaborar la cerámica, de estar haciendo tinaja y tiesto – Bandeja de arcilla utilizada para la elaboración del Casabe, o torta de yuca tostada-. Así, en Uitoto se pregunta ¿Está tejiendo tinaja y tiesto? (Román 2010d).

Se teje la arcilla, puesto que la elaboración de la arcilla, al igual que los procesos de formación y de crecimiento de los seres vivos, de comprensión y realización del tejido del mundo, y de la configuración del canasto de conocimiento, implica la articulación de muchas historias (Román 2012a).

Aráígnanáuai es sentar, escuchar, aprender en calma. El proceso de conocimiento se inicia desde la niñez, correspondiendo su incorporación en quien aprende, a sus momentos de crecimiento, maduración y comprensión, respecto a los modos de relación entre sí y el tejido del mundo. El niño aprende jugando; aprende sentándose para el conocimiento. El niño, jugando, integra en sí el saber de los trabajos con los que va a vivir. Para iniciar al niño en su formación, no se le dice que se esté quieto, sino que se le invita a sentarse. “Hay que aprender a sentarse para que el conocimiento se asiente en uno, para que cuaje en uno” (Román 2011).

El juego es la forma de sentar a los niños para el conocimiento. A ellos, la palabra se les presenta como juego para “robar su corazón para el conocimiento”. “Robar su corazón” es parecido a cuando uno enamora o se enamora de algo. Para lograr que el niño se enamore de cada trabajo que hace, al principio no se le dan las historias de lo que él va realizando, sino que se busca que él aprenda jugando. Entonces, los adultos deben saber hablarle, lo que implica saber escucharlo. De ese modo el niño encuentra la fuerza para poder mejorar.

Al aprender, la persona se sienta imitando la posición fetal, porque en esa posición fue formada, mediante el cordón umbilical y la placenta. En esa posición se aprende que un hombre trabajador, que una mujer trabajadora, no “mezquinan” su cuerpo en

la realización de los trabajos, es decir que ellos no aíslan su cuerpo a los efectos de las actividades físicas y manuales, así se aprende sobre el vivir y la muerte.

Dado que *los niños siempre tienen deseos de hacer cosas, siendo esas ganas “calor”, deseo de abrirse a la actividad, se trata de iniciarlos en el conocimiento sin obligarlos*, de tal forma que ellos aprendan atendiendo a “su querer”. Para abrirse a una actividad, se comienza por la raíz de ese deseo; así se va alimentando al niño en el conocimiento, desde su entorno familiar, para que después él vaya a aprender a otras tribus (Román 2011a). Esto es *aprender por deseo y por voluntad propia acerca de los tejidos, de la botánica, de la arquitectura, de los conjuros, del bien y el mal, de lo visible y de lo que no tiene medida; es aprender una ciencia profunda en el conocimiento, en “esa ciencia que nos formó”*. Así cada quien escoge y aprende lo que le va gustando. *Allí no hay aburrimiento, porque todos gozamos lo que nos gusta* (Román 2011).

El niño, una vez que se sienta, aprende primero a hacer los objetos más sencillos: canasto, y balay; luego, aprende todos los demás objetos tejidos con fibras. En este momento, en el que la aprobación de su actividad nace de su relación con los otros niños, *él aprende a usar su cuerpo, utilizando sus uñas, sus manos, sus dientes, sus pies* (Román 2011a); *de igual modo va conociendo las diferentes clases de plantas que intervienen en la realización de cada uno de los tejidos, tanto en los provisionales, como en los tejidos “propios”, los de mayor duración.*

Después de que el niño ha tejido fibras, viene el trabajo del tejido de la cerámica. Para esto, cuando los niños son pequeños, *primero la mamá les trae barro del monte, para que ellos jueguen y realicen algunas cosas; entonces ellos untan su cuerpo con el barro, porque le gusta jugar; más adelante, los niños cargan por ellos mismos un kilito de arcilla; después, a la par que la mamá va realizando la cerámica, les lleva “modelos naturales” para que los niños aprendan copiando. Así, les trae la pepa del jeroji y luego otra pepa más grande que es la del árbol del castaño.*⁷⁶ *Ambas pepas son recipientes naturales que vienen con tapa* (Román 2011).

⁷⁶ En la historia de la creación del mundo, la madre creadora “...despertó, le dio parto a la nueva generación. Volteó y sacudió el kirígai en la chagra y lo regó para sembrar lo que tenía; lo sembró todo con el viento, no utilizó la mano. El canasto, cuando lo cerró el hijo, parecía como una pepa de castaño,

El trabajo realizado por los niños se quema a la par que el trabajo de adultos, para robar el corazón de los niños; para que el corazón de los niños esté pensando en su tejido, en su cerámica. Este trabajo se les daña a algunos, pero eso no tiene importancia (Román 2011a).

Una vez que el niño ha logrado realizar su primer trabajo, él puede comparar sus resultados con los acabados de los objetos elaborados por los mayores; entonces *le nace la pregunta sobre aspectos cada vez más puntuales del proceso de realización del trabajo; así el niño ingresa en el ejercicio de la pregunta*, que a su vez implica la escucha y, por tanto, el aprendizaje. Al mismo tiempo, se le evidencia al niño la utilidad del trabajo realizado, valorando sus productos y mostrándole la utilidad de los mismos, mediante su efectivo uso en las actividades cotidianas la familia.

Entonces, de modo detallado, *se le enseña al niño el uso de los diferentes materiales que intervienen en la cerámica; así aprende acerca de los distintos tipos de barro (Román 2011). Ahí ya se introduce el primer acercamiento a la medicina, entregándole una primera noción, de carácter superficial (Román 2011). Después ya se le enseña a cazar y a pescar (Román 2011a).*

5.6. La dieta del joven

En el desarrollo del proceso formativo del niño, él *ya se está preparando para el ejercicio de la Memoria-recuerdo. Cuando el niño aprende a elaborar las trampas para la pesca y la cacería ya está aprendiendo a hacerlo “como anciano”*. Este aprendizaje se fundamenta en el *respeto por los ancianos, puesto que la niñez y la juventud, solo suceden una sola vez en la vida. Así que el niño comienza a comprender acerca de sus condiciones de sostenimiento para su edad avanzada y a ejercitarse para su manejo.*⁷⁷

que es como un calabacito con una tapita. Así era el kirígai de frutos que le había entregado al hijo y que ella misma lo vino a sembrar. Cacique Rafael Núñez -Enókayí- en Blanca de Corredor, “La Maloca”.

⁷⁷ Los jóvenes aprenden a respetar las formas de pesca de los ancianos. Por ejemplo, la nasa es una trampa para pesca tejida como un embudo dentro de un canasto, de forma tal que el pez que en ella entra, no puede volver a salir-. Cuando un joven se encuentra con ese tipo de trampa, sabe que no puede tocarla porque le pertenece a un anciano o a una anciana”. El joven debe conocer todas las formas de pesca de los ancianos, pero mientras sea joven, su uso le es prohibido. Isaías Román, “Sentar el niño, Sentarse Uno”.

El aprendizaje del joven conlleva restricciones y dietas debido a los cambios que le sobrevienen en el paso de la niñez a la juventud. *Él debe vencer la pereza y el descentramiento de propósitos* que este momento vital implica, a fin de que incorpore la realización de los trabajos que le permitirán vivir en la adultez, apoyado en la fuerza vital que ha experimentado desde la infancia (Román, 2011a).

Entonces *la conversación con el joven se amarra inicialmente en la memoria de los juegos que practicó cuando fue niño. Se habla de los trabajos que elaboró en el tejido con las fibras y con el barro, introduciendo las historias relacionadas con los nombres de los objetos elaborados en estos trabajos.*

Para el conocimiento de los *modos de liberación de las enfermedades y de los problemas el joven aprende a utilizar plantas “de uso delicado o peligroso”, así como sus antídotos* (Román 2011a). *Aprende también a tejer el chinchorro y “los peines” de “palma de puy” con los que se elabora la cumbre de la maloca. Conoce, entonces, quién tejó la primera maloca, los distintos tipos de maloca, su construcción, los diferentes tipos de árboles con los que se realiza su estructura, los bejucos con los que se la amarra* (Román 2011).

Una vez conoce las diferentes clases de maloca, *el corazón del joven es atraído al mambadero, para profundizar en lo que ha aprendido hasta ese momento de su vida. Entonces se lo envía a cultivar, a seleccionar la semilla. Allí se le indican las semillas que inciden en “su inteligencia”, y en los “diferentes lugares su cuerpo”:* venas, articulaciones, *columna vertebral, pies, en “la locura en la cabeza”.* Con este procedimiento el joven comienza a conocer el campo de los *alimentos sembrados*, en un aprendizaje que es profundizado sucesivamente.

Aunado a lo anterior, el joven *conoce los trabajos de la pesca y de la caza, por medio de trampas, bodoquera y flechas; conoce también los avisos de la naturaleza respecto al límite de la práctica específica de cada una de estas actividades, teniendo en cuenta por una parte, que el número de animales cazados se debe limitar a las necesidades familiares o de la comunidad, y por otro lado, que la práctica debe ser suspendida cuando los animales que caen en las trampas son comidos por avispas, por abejas, por el “cucarrón **Giboki**”, por las hormigas, por el gavilán o por otros animales carnívoros, o cuando en la trampa aparece un animal deforme o sin cabeza* (Román 2011a).

5.7. Respirar-Curar

Se dice que a veces nos fijamos en las cosas, pero no las miramos, sino que nos acercamos a ellas de modo muy rápido, sin entenderlas. A veces nos alteramos solo por sospechas, o por una aprensión injustificada. Entonces, suponemos mal, nos equivocamos y desacertamos en los modos como nos relacionamos con las demás gentes. En esas circunstancias las emociones suelen ser muy fuertes. Entonces, detener la respiración es lo único que nos funciona para escuchar al otro. El estar atentos nos hace detener la respiración, para escuchar mejor (Román 2011b).

Detener la respiración permite realizar acciones con precisión. Para ello, hay que apretar los dientes, pensando. De esa manera podemos identificar, pensar, visualizar, expresar, realizar acciones que resulten precisas, que se dirijan en su sentido necesario, que no resulten erráticas; acciones responsables, esas son acciones buenas. Así podemos soplar. Soplar con la boca implica varias cosas. El soplo es realizar algo por medio de una concentración dirigida a materializar. Eructar también es una forma de soplo.

Hay varias formas de respirar:

Segóroidé: *Significa estar respirando, estar vivo; significa que se inhala y se exhala, adentro-afuera; por eso se está vivo, es vivir (Lo que hace cada uno).*

Ziño: *Es oler duro/fuerte, oler y sacar; por ejemplo se dice, huelo duro el “ambil”, para que al rato se afloje la gripa que estaba pegada.*

Jofo Ziño: *Jofo es hacia adentro; Ziño, oler fuerte; oler fuerte para adentro, cuando ya se aflojó la gripa.*

Jino Ziño: *Jino es hacia afuera; Ziño, es oler duro: saque fuerte su aire por la nariz.*

Jofo Ziño -oler fuerte para adentro- y Jino Ziño- saque fuerte su aire por la nariz- *son dos formas de oler que hacen parte de la creación del mundo. Así fue como el padre creó el árbol Comino, el camaleón verde, la palma de coquillo (Coquito chiquito) que tiene espinas.*

Otras palabras relacionadas con la respiración que se articulan con la medicina, son:

Onaiyítaidé: *–Entra en las personas que están graves-; respira y como que coge fuerzas, o sea que coge aliento otra vez: se cura.*

Segoyitaidé: *Respira y se oxigena; las partes bloqueadas, no solo los pulmones, el cuerpo y el cerebro se oxigenan. Aire de vida que oxigena todo el cuerpo, lo desbloquea.*

Casiyitaidé: *(Aire de aliento) Respira o respiro y despierta todos los sentidos. “Cogió vida”; es como despertarse. “Coge” memoria, vista, el oído oye bien, despierta todos los sentidos. Así en curación uno dice: Aire de aliento, de vida, de la creación.*

Jafyirataidé: *Respira y hay conciencia. Uno se pregunta ¿Qué me pasó? Hasta ahora me doy cuenta de mis pies, de mis manos.*

Mozíyitaidé: *Ese aire de aliento ya le dio estabilidad; quedó bien, ya recobró todo.*

Cuando se necesita realizar una acción de curación, el modo de la respiración normal no resulta suficiente, sino que se requiere de todo “ese aire de aliento”. Así, una vez curada la persona, ese aire de vida quedó en ella, ya recobró todo, ya se sostiene sola.

Aprender respirando es aprender con ese aire que solamente está en “las historias” y en los conjuros. Cuando se aprende en las historias, o conjuros -palabras de consejo- se respira bien, y entonces se tiene paz, felicidad, mucha alegría. Esa es la respiración que permite aprender, fortaleciendo y ejercitando la atención. Una vez se aprende a respirar se pueden conocer “las oraciones”. Estas, entre más profundas, tienen “vibraciones” que son soportadas por ese aire de curación. Entonces, aprender respirando resulta claro, porque se está comiendo y bebiendo en forma espiritual; se come esa esencia, ese aire, de tal modo que lo que se va descubriendo, aprendiendo, “es cómo respirar más”. La respiración educa la parte física de la gente humana, su pensamiento, su habla. Aprender respirando es escuchar con tranquilidad en el mameadero o continuar trabajando sin sobresalto, porque nada está molestando.

Ejercitar la atención requiere una respiración muy fina; escuchar requiere detener la respiración para no perder el hilo de lo que está escuchando. Cuando se entiende la historia, es porque se está respirando suave, porque “se está grabando”. Esta es otra forma de respirar y, al mismo tiempo, de alimentarse.

Zuíyitaidé: *Es que se suelta algo que siempre está amarrado, “como un tamal”. Así todo se afloja para que suelte, para que se oxigene; se afloja lo bloqueado, lo condensado, quedó relajado, volvió a la vida.*

Respirar en físico, es respirar en lo medicinal y en lo espiritual. Puesto que *la nariz, los ojos y los oídos están relacionados en sus conductos, es necesario cuidar los ojos aplicándoles muchas sustancias, esencias de plantas*. También se aplican muchas esencias en la nariz, para que funcione bien *el “sentido de la respiración”*. Así se prepara la nariz para conocer los *“olores fijos” y los “olores ligeros”*, así como los *“sabores fijos y los sabores ligeros”*.

“Respirar es un tema poderoso, porque en la respiración, el ánimo y las ganas se penetran en el que aprende”. *“Cuando se cruza un puente, se contiene la respiración”*; *“Cuando nos exponemos a lo negativo es necesario dejar de respirar, para que lo negativo no penetre en nosotros. El detener la respiración es una forma de parar lo negativo; así, uno en lo emocional, detiene lo negativo”*.

5.8. Ñita: Oler, para saber de qué está hecho.

Isaías canta: Una canción que es como una adivinanza:

¿Qué es el que parece colibrí?

La mazorca de la planta parece el colibrí y por algo hace nido en ella.

La palmita parece pico de colibrí.

Y el coquito de esa palma termina en punta y parece pico de colibrí

(Román 2011b).

Como derivación de la forma mencionada en la canción, *al colibrí le tocó ese oficio, el de oler: lo perfumoso, lo rasquiñoso, lo venenoso*. Esa mezcla puede volver loco al humano. *Así fue como el creador sacó su gripa, se liberó de su enfermedad, –del olor más perfumoso, rasquiñoso, venenoso– y creó el comino real, el camaleón y la palma de coquito; Así, después al purificarse, el creador trae el delfín y el pescado dormilón.*⁷⁸

⁷⁸ Se refiere a La Historia de la creación del mundo, en la que el hijo creador, Añíraima, mediante la unión de pensamiento y palabra, materializa el mundo, y en ello materializa frutas a partir de las enfermedades. Blanca de Corredor, “La Maloca.”

Ñita: *“Es oler para probar a qué sabe. Así se percibe, se siente que algo huele a raro, porque trató de “embolatar” en ese sentido de oler.*

Cuando se escucha una historia se le pueden relacionar el oído y el olfato. Es posible sentir *el olor de lo que se está hablando. Ñitaoikaidé: Es olfatear; eso es lo que hacen los perros, es decir, rastrear, para no perderse. ¿Qué significa eso? Significa que cuando se entra en el tiempo de aprendizaje de la botánica, es necesario seguirlo, aprovecharlo.* Este aprendizaje se desarrolla con la energía del crecimiento, de la juventud. Así son las historias; una vez que se las toca, que se entra en ellas, hay que seguirlas para no perderse. Al estudiar las historias, *el que aprende se vuelve experto en oler.* De este modo es posible *oler rastro de “tigre”, rastro de guara, rastro de danta.* Entonces, el que está oliendo *habla con diferentes texturas de voz, para comunicar lo que olió en el monte.* Ñita -Oler para probar a qué sabe- es importante porque articula el conocer con la vista, con la boca, y con la nariz, al conocimiento de los oídos. *Pues con el ojo se ven las formas, se ve el color, pero el olfato es definitivo para saber qué se está conociendo.*

Todos los sentidos comienzan a desarrollarse *en la fuerza de la juventud:* Por eso en ese momento de la vida hay que *despertar “los ojos que hay en el cuerpo”.* Se aprende a *olfatear, a ver, a saborear,* porque ese es el momento en el que *estas facultades se quedan sin mucho esfuerzo* en quien aprende, ya que la fuerza de la juventud nos proporciona lo que requiramos. Una vez que se ha comenzado a aprender, para poder conocer más, no se debe suspender el aprendizaje. Se trata de *no perder el rastro del conocimiento, porque cuando esta búsqueda se suspende y se reinicia, ya cuesta; con el tiempo, nuestra capacidad natural de seguir ese rastro, que se sitúa en el apogeo de la vida, se va cerrando.*

Antes, en el contexto Uitoto, *el uso del perfume era ritualizado;* las *esencias* se usaban según *el rango y grado de la carrera de conocimiento* que cada quien fuera siguiendo; de igual manera estaba ritualizado el *uso de “las cosas” y sustancias aceitosas.* Esto se inscribía en el proceso del conocer, del darse a conocer, del situarse y del relacionarse en el mundo por el olor, del equilibrarse, del armonizarse respecto al mundo. *La comercialización actual de los olores confunde; no permite percibir; no permite escuchar.* En esta circunstancia, *el humano se vuelve muy superficial* ya que con los *olores comerciales se aleja de su relación con la “esencia original del mundo”.*

Esto es parecido a lo que sucede con un pescado criado en el río, respecto a otro que se ha formado en un criadero con comida industrial.

5.9. Olores

Para hablar de los olores que distingue el idioma Uitoto-Minika se usa el ejemplo de la corteza de la mata de Guamo, puesto que esta corteza reúne en sí muchos olores.

“La mata de guamo tiene sus hojas, sus guamitos. También tiene su corteza. ¿A qué huele si sacamos la corteza de la guama?” (Román 2011b)

Primero se encuentran *olores ligeros*, es decir aquellos que van cambiando con el transcurso del tiempo. Estos son:

Magórede: *Este es olor ligero; así huele la corteza de la guama. Este olor se concentra en la piel esponjosa de la fruta. Huele a la boca de la criatura cuando toma leche materna.*

Jukúrede: *Olor venenoso. Es olor ligero. Huele un poquito venenoso, es un como el del frijol. El frijol tiene olor un poco venenoso, por eso toca cocinarlo bien.*

Naimérede: *Olor dulce. Es olor fino –diferente al olor fijo que es el que no cambia- “Huele a algo como dulce”.*

Jichérede: *Olor Manchoso. Huele a la guayaba “biche” verde, el marañón biche, al sabor de la cáscara biche del plátano; huele como anestesia. Es olor manchoso. Si usted huele las rodillas y la cabeza del niño, y siente ese olor, es que huele a infección intestinal.*

Kiórede: *Olor rasquiñoso. Es locura, “gripa finita”. Se siente algo como rasquiñoso, como el bore –la Mafafa -, como la piña verde, que es rasquiñosa.*

Ziórede: *Olor perfumoso. Es un aroma “perfumoso”, en forma de olor desagradable. Ese olor se concentra en la semilla de la fruta.*

La corteza de la guama tiene todos esos olores; por eso cuando se consume la guama no se la debe mezclar con muchas otras comidas -o sea que no se deben mezclar muchos sabores-. La semilla de la guama concentra *Ziórede* - aroma perfumoso, en forma de olor desagradable- y *Jukúrede* -olor un poquito venenoso. Las hojas del guamo tienen algo de pelusa, por lo que son “rasquiñosas”; esto se percibe en el olor de la corteza. El olor de una parte de la planta corresponde a una característica

de otra parte, como puede ser la relación del olor rasquiñoso en la corteza de la guama y la pelusa rasquiñosa en sus hojas.

Oler es buscar, caminar. Mooma Nabedi Zúño Buinama: Padre creador, por esa historia nos volvemos más perceptivos (Román 2011b).

5.10. Mákano: Indica la Acción de Caminar en relación a un Punto

¿Qué es caminar?

Mákano Dino, indica la acción de *caminar en relación a un punto* (Román 2010e). *En el universo cada punto es algo, para que exista la palabra Dino*. No se entiende un punto en el universo como algo abstracto o descorporizado. El “punto” es entendido como lugar que remite a un “alguien”. *Mákano es historias o enseñanza para caminar, porque caminar es físico y espiritual. No se trata sólo caminar con los pies; se trata de caminar con “ese” conocimiento, con “esa” fuerza”.*

Cuando se dice *Mákano; Nookaide*, se está hablando de *las dos formas de caminar. Nookaide / No: es bien terminado; Nokaido: es tukán. El tukán tiene su pico. Cuando se dice Nookaide. Se está hablando de bien terminado. Se está diciendo: térmelo bien, como el pico del tukán.*

No todo es plano, como no es plano el pico de nokaido (el tukán). Hay peligros escondidos que uno no percibe si uno no sabe caminar. Hablar es parte de caminar. Hay que caminar en silencio, porque de lo contrario no se ve el peligro que se esconde en el pico de nokaido. Esta palabra se relaciona con algo que se cae o se inclina, que está parcialmente caído. El tukán, para cantar, busca la rama seca. Entonces la rompe y así despista al águila, con el ruido de la rama seca. (Román 2010e)

Dino: *Es lugar, un lugar específico. Io: es camino: nadie se pierde de un camino; una persona se puede desorientar en un camino, pero salirse del camino, es otra cosa. Cuando la persona se sale del camino, entonces sí puede perderse (Román 2011a). Así que se habla de un camino; se habla de la palabra caminar y de la fuerza de esa palabra (Román 2010e).*

Al caminar se aprende botánica, se conocen los animales, se escuchan historias; el caminar activa la fuerza física y espiritual de las personas. Cuando se camina no hay que hablar “basura” y hay que tomar poca agua. Cuando se camina se practican todos los tipos de danza que cada quien ha realizado. El practicar las danzas permite controlar

el peso del cuerpo, por ejemplo frente a una culebra, o para pasar frente a una planta de cortadera. El danzar implica realizar “pasos” y distintos modos de balancear el cuerpo.

El caminar en un viaje permite ver cosas que no habían sido vistas antes; caminar es aprender cosas nuevas; es conocer las diferentes texturas de la tierra, los animales y las vegetaciones que no se encuentran en los sitios que se frecuentan cotidianamente. Caminar requiere las fuerzas físicas y la del entendimiento para poder aprender. El pensamiento de quien camina traza la duración del viaje y programa la fuerza y la hora del descanso.

Caminar implica relacionarse con nuevas circunstancias, así que es necesario que sea realizado con el cuidado necesario “en lo físico y en lo espiritual”; es decir que requiere precaución y respeto. Una vez se aprende a caminar, esto se vuelve una conducta, una disciplina, una forma de educación.

Caminar implica saber en dónde se está, lo cual compromete el conocer las líneas de los ancestros, es decir las rutas trazadas por otras generaciones, “abajo”, desde donde hemos venido, para poder reconocer en dónde estamos hoy día. De tanto caminar la fuerza de nuestros ancestros se va bajando; por eso nosotros nos preguntamos ¿Cómo debemos caminar? ¿Cómo debemos avanzar?

La vida de las gentes, de sus generaciones, se ve como un camino. La palabra de la ley de origen dice que nosotros caminamos juntos; pero ahora, todos queremos caminar en nuestras razones individuales. El modo de caminar está marcado por el tipo de educación que recibimos; caminar se relaciona con la educación. La educación nos pregunta: ¿Quién quiere recibir y vivenciar el conocimiento? Los padres enseñan al hijo a escuchar, recibir y a respetar. Ellos le enseñan a caminar; por ello la relación con los padres es un lugar fundamental para el conocimiento.

5.11. Los pies son la cabeza

*Añadidura: Al hacer un hilo, se pueden unir dos hilos (Román 2013d). **idáziga**: Empate entre dos hilos que queda bien. **idai**: es pies, unir los dos pies. El hilo es un recorrido, es un caminar. Por eso la historia de la vida es un caminar de la vida. Para poder caminar, cada quien ya ha realizado el recorrido, ahí, sentado. Al conformar un hilo se pueden unir historias; una historia apoya a otra historia. Para dar el primer paso, hay una fórmula de añadir dos piolas.*

idáziga: es añadir un pie que es considerado una fibra; dos pies son dos fibras incorporadas en una fibra. Los pies, en su recorrido, hacen un hilo. Se pueden empatar dos fibras. Así se conoce al historiador y al hilador físico, ellos se conocen por su habilidad en el ejercicio de *empatar historias*. Ahí hay que saber empatar. *Estamos sentados aprendiendo, recorriendo.*

Por algo ordenar es **Ñue idáziga**. **Ráfue ñue idázikana uírí:** es el conocimiento de las historias tiene que se ser llevado de la mejor manera, ordenándolo bien, para que la añadidura no se note. Porque al inicio del aprendizaje el conocimiento se presenta fraccionado para poder llegar a la persona; así, primero al niño se le ofrece un pedacito, para que el niño se enamore del conocimiento; porque si al niño se le pone el conocimiento “largo”, completo, él se aburre. Luego, con el tiempo se forma un solo hilo.

Cuando estamos dentro del vientre de nuestra madre, “nuestros pies son la cabeza”. Estamos mirando con nuestra cabeza hacia abajo, mientras los pies están recogiendo todas las fuerzas de la parte de arriba del universo. En ese momento nuestra cabeza es “los pies”. Mientras nuestros pies son nuestra cabeza, nuestra cabeza es nuestros pies. Ya juntos, los dos -cabeza y pies-, conocen los dos mundos.

Cuando el niño pequeño se da vuelta, entonces ya puede caminar. Ya empieza a conocer por los pies, nuestros pies ya conocen el mundo de arriba. Ahora van a caminar por este mundo. En idioma Uitoto, la cabeza es la brújula del cuerpo. Cuando estamos confundidos decimos: “No tengo para donde llevar mi cabeza”.

Juntos, la cabeza y el pie tienen vasija: el empeine, **idákuri**, es vasija de los pies; por su parte, **ifókuri**: es “mollera”, es vasija de la cabeza (también en contracción).

Como alimento, todas las plantas son buenas para la gente humana. *Se dice que los árboles tienen ramas, raíz; que las ramas son la cabeza; que las raíces son los pies.* Los árboles tienen raíces como si fueran ramas. El humano tiene su conexión con las plantas. Acá, en el mundo de arriba, ya sabemos caminar. Los pies son raíz; después de los treinta años de edad, *nuestros pies se comienzan a abrir*; después de los cincuenta años, los pies se van abriendo aún más. *Entre más anciana es la persona, más abiertos tiene los pies; entre más abiertos se tienen los pies, se cuenta con más apoyo, con mayor equilibrio; se va cogiendo la forma de las plantas, nuestro alimento.*

Los pies nos llevan, nos traen en nuestro recorrido; ayudan a ordenar las cosas y soportan el peso del cuerpo, con toda su carga, con todo su canasto. Los pies nos

dicen: -no se desanimen, sean como nosotros: A nosotros nos toca cargarlos a ustedes y a su carga; así, que si están cansados, descansen y luego continúen. Cada uno tiene su propio caminar, su propia forma de andar. Cada uno sabe cómo caminar para no tropezar, para no resbalar. Cada uno sabe cómo no pisar espina, y en caso de pisarla, sabe cómo amortiguar. Cuando se aprende a caminar no se necesita mirar, porque el pie es otro ojo. Así uno ya sabe qué fue lo que acabó de pisar. Desde lo que el pie alcanzó a sentir, sin mirar con los ojos, se entiende lo que se pisó. El pie reconoce todo lo que nos ha chuzado en la vida; así, ya se sabe cuáles son los chuzones que se aguantan, porque duelen sólo mientras uno está pisando y después ya no. Con el tiempo, “el cuero” de los pies se vuelve callo, y eso nos protege.

El pie interviene de modo definitivo en la cacería. Por ejemplo, el cazador que quiere coger puerco de monte, primero sigue a la manada; luego pone su pie sobre el rastro del animal y pegando un talonazo sobre el rastro, detiene el avance de la manada. Si quiere seguir cazando estos animales, enrolla un bejuco de yaré, lo coloca sobre el rastro y le da un talonazo. Los animales van a recorrer la tierra y con el tiempo vuelven a pasar por ahí, por el mismo sitio donde el cazador pegó el talonazo sobre el bejuco de yaré. Ahí él puede volver a cazar. “Como los pies son parte del cerebro”, en el aprendizaje de las historias, estando descalzos, apretamos en la tierra los dos dedos grandes de los pies, para aprender más; esa es nuestra grabadora. Así escuchamos y grabamos cantos, historias.

***Taisi:** es talón. **Tai:** es “como lo que hacen permanentemente los caballos”. Ellos están tocando el piso con las patas, para saber si hay algo, un peligro. Nosotros, en el monte, también lo hacemos: tocamos el piso con el talón, para saber si la tierra nos aguanta, si el suelo es barroso. También se toca con el talón para seguir la dirección de la cueva de un animal. **Táite:** es tocar como cuando se toca un tambor, para saber por dónde vamos, cuando se sigue el rastro de la cueva de un animal. Taité es también escarbar o marcar un punto, un hueco redondo, con los talones; es dejar una huella, una marca. Quien es buen tocador de sonido para cazar, también se puede volver un buen tocador de manguaré.*

Entre los “tintín”, los “guara” tocan la tierra usando sus patas. Ellos hacen marcha, todos se desplazan en filita. Como los tintín son muy veloces, ellos aprenden a “tocar” para no ser descuidados al andar. Ellos saben andar; ellos también ven con las patas. Por eso los animales veloces, para no enredarse, corren como saltando,

esquivando. Los guara no corren de modo rectilíneo, manteniendo una sola dirección, sino que lo hacen en curvas; corren como saltando, cambiando permanentemente la dirección y la posición el cuerpo, esquivando, pero mantenido la ruta, entre los árboles, los bejucos, las ramas, los troncos, etc., ondulando hacia arriba, hacia abajo, en diagonal, como el agua, como la boa, como el río, como el humano.

5.12. Conocer “el tiempo”

“A mediados de junio-julio es la menstruación de la naturaleza. En ese tiempo hay que bañarse entre las 3:00 y las 5:00 pm. Hay que limpiar bien los pies”.

“Saber cuidar la vida” requiere tener una visión integral del “tiempo”. El tiempo se conoce a partir de la observación, de la escucha de los ciclos naturales, de la lectura de las señales de lo vivo, de la conciencia de los procesos que en esto se activan. Eso es lo que articula el “calendario” vital. El tiempo no es una representación fragmentada en un almanaque. Cuando uno se está muriendo ¿Cómo se determina una hora? El tiempo está determinado por los cursos naturales que no son impuestos por el humano, sino que radican en la interacción de la fuerza de origen de la creación que fluye del “mundo de abajo” y el conocimiento que se materializa en el mundo creado. El paso del tiempo se evidencia en los cambios en lo vivo, lo mismo que en su relación con la muerte, siendo la coloración, el olor y el sabor algunas de sus señales; así un árbol en el transcurso de “su tiempo” primero es verde, después dorado, luego bien dorado, pálido, café y finalmente negro, cuando se torna en el “propio abono”. En la coloración de la sangre de los animales sucede algo similar; una vez cazado y descuartizado el animal, su sangre es Roja, luego con el tiempo se torna negra. El paso del tiempo incide en el cambio de los olores y sabores ligeros, como son los olores y sabores dulces, venenosos y rasquiñosos que son regulados por el colibrí, las abejas, los abejorros y las mariposas. Ellos, oliendo y chupando, transforman lo rasquiñoso, lo aromático con pelusa fina -con flemas, con veneno, con alergia- dando paso a los tiempos de fertilidad, de polinización (Román 2011a).

En los cambios de los ciclos naturales, se efectúa una interacción global entre los seres y su ambiente. *Cada quien chupa el ambil del ambiente en el que vive; el ambiente es aire, es energía. Los humanos interactuamos con el medio en el que vivimos, nos impregnamos de este, y estamos llamados a asimilarnos especialmente al entorno de las*

plantas. *En la ceremonia del manguaré, el manguaré habla.* A través de sus toques, el manguaré *ha aprendido a hablar porque ha chupado la energía del sitio donde ha sido puesto* y en este aprendizaje se ha fortalecido. La voz del manguaré *implica una formación para fortalecer el corazón*, para que nuestro corazón sea duro, firme, para que no se deje destruir. Cuando los humanos asimilamos la energía de nuestro entorno, *cuando nos encontramos en las plantas y en las modulaciones de los ciclos naturales, nosotros fortalecemos nuestro corazón.*

Hay que *ser ágiles* en la lectura del tiempo; hay que *conocer el calendario*, para *“Saber cuidar la vida”*. Es necesario *conocer el tiempo –el ciclo vital- en el que cada quien nace, el tiempo en el que cada quien llega al mundo creado*; esto conlleva comprender las características del *cosmos, del ambiente, del cuerpo de cada persona*, puesto que *el cuerpo es nuestro canasto de conocimiento, es nuestra riqueza*. Debido a sus características, el modo como manejemos nuestro cuerpo en función de los ciclos naturales, lo proyecta para que sea *un canasto de enfermedad o de poder. El mantenimiento de la salud, la prevención de las enfermedades y el ejercicio de la curación se aprenden con los calendarios* (Román 2011a).

Cuando una persona se está formando, o cuando está inmersa en un problema -lo que compromete sus modos de relación y de accionar en el mundo- se hace necesario hablar de sus aspectos afirmativos; se trata de fortalecer sus maneras de interactuar con el mundo, de tal forma que esto se dirija a promover la modulación de su equilibrio respecto a los demás seres y al ambiente en su conjunto. Cuando se ayuda a alguien en su formación, *se le apoya para que no viva en estado de “rabia”; se le respalda para que esa “rabia” se convierta en sabiduría*. Cuando eso sucede, lo que en un momento pudo ser hostilidad consigo mismo o con el mundo, se convierte *en defensa para la persona*. Nada ni nadie es o está siempre igual, entonces cada quien debe encontrar los modos de equilibrarse, de armonizarse, a partir del reconocimiento de sus propias singularidades y movimientos con relación a las particularidades de los ciclos que determinan su entorno; así puede ir determinando *los tiempos para iniciar los diferentes aprendizajes que le permiten “Saber cuidar la vida”, al igual que darse el tiempo para saber cuándo hay que empezar a suspender alguna práctica*.

La realización de *los diferentes trabajos*, como los de la caza y la pesca, permite a la gene humana *conocer el tiempo de la selva*, incidiendo en su aprendizaje *del saber comer*. Así, se pueden identificar los *tiempos de riqueza y abundancia de la naturaleza*,

en los que *los animales se dejan ver, porque ellos están comiendo*; también se comprenden los *“tiempos de nacimiento”, tiempos de gusanos e insectos*, en los que los humanos realizan *trabajos de pago para la fertilidad de la naturaleza*; de igual manera se pueden conocer los *tiempos de “friaje”, cuando todos los animales guardan “su mano” para adentro, ya que para no perder el poder de cazar, hacen dieta, no cazan* (Román 2011).

5.13. Sembrar, buscar el propio cuerpo

“La comida se siembra con historia, con mito, con palabra de consejo y con ley de trabajo” (Román 2012b).

Es necesario que *todos indígenas y no indígenas conozcamos las implicaciones y efectos del ejercicio del cultivo, porque al realizarlo se adquiere una gran responsabilidad en el cuidado de la naturaleza. Un suelo específico, el agua, el alimento, no pueden ser pagados, ellos no tienen precio, porque tienen un gran valor. Por eso la mujer y el hombre deben cuidarlos con su trabajo* (Román 2012c).

Los humanos somos sembrados. Cuando nuestros padres nos enseñan, siembran en nosotros esperando que las palabras que nos siembran den fruto. Cuando hay fruto, el sabio goza de ese conocimiento. Por insignificantes que nos parezcan las cosas, siempre hay que aprender de ellas; siempre hay que aferrarse a algo que se aprenda. Por ejemplo una gota de agua puede ser muy pequeña, pero da vida.

Riare: *Es lo sembrado. Riya / Riga:* *Es lo que se siembra. Rigámuiré:* *es, ya está materializado. Rigámuiré, son todas las gentes existentes.*

Para sembrar es necesario, primero que todo, *reconocer el lugar* donde se piensa realizar el trabajo. Con este propósito, se observa *la vegetación silvestre* existente en el lugar a ser intervenido, con el fin de *conocer la composición del suelo*; también hay que *saber quién es el “dueño espiritual del sitio”, para realizar la preparación correspondiente. Antes de sembrar es necesario tumbar, porque siempre hay algo silvestre “previamente plantado”*; de ese modo, el terreno a ser sembrado nos *conduce al estudio de la botánica, ya que las plantas y los árboles que se tumban van a desaparecer.*

La siembra es un trabajo que convoca a la participación familiar. En esto, la madre se lleva a la criatura a la espalda, para que el niño sienta, chupe, todo lo que se va a trabajar.

Una vez que se ha *preparado “espiritualmente” el terreno para la siembra*, que *“se han puesto muchas cosas en el terreno, por pensamiento”*, entonces *se enseñan a toda la familia los usos de las plantas silvestres que se están tumbando*, así: unas sirven para *tejer*, otras como *pegamento*, otras como *medicina*, otras como *venenos*, etc. También se aprende acerca de los *animales* que viven en cada tipo de árbol y *sobre sus alimentos*, de forma que cuando se requiera encontrar un animal, ya se sabe buscar en el tipo de vegetación donde él habita.

Para tumbar y sembrar, hay ley de trabajo. Se dice entonces que vamos a abrir el canasto de trabajo, el tejido de ese conocimiento. El ejercicio de la tumba equilibra la agresividad que se origina en los hombres, ya que el hombre nace midiendo fuerzas. Así el anciano les dice a los jóvenes: -vayan a tumbar árboles, vayan a trabajar. Ahí si se ve al “hombre guapo”; se le reconoce por medio de su trabajo, por medio de su desempeño en la tumba del monte. “Así se les habla a los jóvenes para que al hombre le guste trabajar. Así es como se quema esa fuerza del desarrollo, del crecimiento natural” (Román 2012b).

*Al inicio del trabajo de desforestación –tumba- el anciano pregunta acerca de las personas que tienen problemas; a ellos les encomienda otros trabajos diferentes a la tumba como son los de traer leña, traer coca; así, el anciano ocupa a las personas que tienen problemas, para que no haya percances ni accidentes. Para las personas que se encargarán de la tumba, el anciano se refiere a las normas que permiten realizar la tumba sin contratiempos.*⁷⁹

Para tumbar, es necesario *abrir el canasto del hacha*; hay que saber usar el hacha y *dejar que ella trabaje* (Román 2012c). Una vez que el hacha ha sido ritualizada, “ella trabaja”. De este modo cuando se llega a tumbar con el hacha, el trabajo se facilita, porque en la noche anterior, *cuando se ritualizó, el hacha ya comió el tronco del árbol que se tumba. Es prohibido sacar con la mano las astillas que van quedando en el tronco; no hay que quitarle el trabajo al hacha. Así también hay que saber delegar diferentes trabajos en otras personas.*

⁷⁹ Son estas: el manejo de los árboles secos, del árbol con comején, del árbol que crece arqueado; del árbol grande que ha caído, del manejo del hacha. Isaías Román, “Saber comer, saber sembrar”.

Una vez que se ha desforestado y que todos los árboles se encuentran en el suelo, conociendo la razón por la cual esos árboles tienen que morir; también se ha pensado en lo que ellos van a dejar a los humanos con su muerte. Entonces se ofrece al Padre y a la Madre creadores, estos los árboles y plantas que van a ser quemadas; se les ofrece como pescado y como carne ahumada. Y se les pide: “Abuelo, Abuela, por donde usted pase su lengua (de fuego) voy a sembrar: (Entonces se mencionan los nombres de las plantas que se tumbaron y las que van a ser sembradas en su remplazo); luego, se procede a realizar la quema, sin mirar la dirección del fuego –la boca del anciano-; ese es el camino del fuego, del verano:

Una vez que se ha enfriado la tierra, se puede sembrar.

La siembra se realiza a partir de tres consideraciones principales, siendo la primera el necesario *mantenimiento* de las condiciones de *continuidad de la vida que se había tejido en el terreno que se tumbó*, previamente a la intervención humana. Entonces se hace necesario *sembrar plantas de chagra, que sean “parientes” de las plantas silvestres que fueron tumbadas*. Esto con el fin de *mantener el “polen de la vida”* que permitirá que las *“plantas de monte” puedan regresar*, una vez que la chagra ha sido abandonada por las gentes humanas y entregada nuevamente a la naturaleza; la segunda consideración es la relación entre el sembrar y la *“liberación de las enfermedades”*, para el mantenimiento de la *salud corporal o emocional* de quienes siembran, asumiendo así el trabajo de *la siembra como curación, al transformar la enfermedad propia en alimento*; la tercera, como consecuencia de la segunda, tiene que ver con las necesidades de equilibrio en la interacción de *la fuerza madre y de la fuerza padre*, en el mantenimiento de *nuestros cuerpos*, por la vía de la ingestión de alimentos.

Las consideraciones mencionadas, corresponden entonces al *“encuentro del propio cuerpo”* en los *alimentos*, respecto a los balances establecidos entre la fuerza madre y la fuerza padre para la salud del cuerpo-canasto del mundo, de nuestro cuerpo comunitario y de nuestro cuerpo personal.

Porque somos plantas, porque somos sembrados, dado que los alimentos, las frutas son expresión de la fuerza de nuestros padres creadores, la realización del trabajo de la siembra nos permite encontrar nuestro propio cuerpo, en forma de *salud, inteligencia, conocimiento y sabiduría*. Por ello todo lo que se *aloja en nuestro cuerpo, así como todo lo que nos molesta debe ser sembrado en la chagra*, de tal modo que *al*

consumir sus frutos nos regulamos, nos equilibramos, nos humanizamos, porque comemos con historia, con disciplina; eso es saber comer.

Todas las frutas están ligadas a la vida del humano (Román 2012b). Así los padres enseñan a sus hijos e hijas a trabajar en el sembradío para que cada uno de ellos aprenda a comer en el “Saber cuidar la vida”, esto es, encontrando su propio cuerpo, encontrando en sí el cuerpo del padre y el cuerpo de la madre.

A continuación se mencionan algunas plantas de chagra que son sembradas por ser parientes y reemplazo de las plantas silvestres que son derribadas para dar paso a la chagra humana manteniendo las condiciones para el posterior regreso del “monte”; también, algunas enfermedades que se transforman en alimento al sembrar las plantas para la alimentación humana; y algunas plantas relacionadas con el equilibrio y la salud de distintas zonas del cuerpo del humano (Román 2012c).

Son plantas de chagra parientes de las plantas silvestres las siguientes:

Tabla 3

Parentesco ente plantas silvestres y plantas de chagra.

Planta silvestre	Pariente de chagra
Palmas de monte	Chontaduro
Piñuela	Piña.
Cacao silvestre	Maraca.
Platanillo de monte	Plátano
Caña agria	Caña dulce
Uvilla de monte	Uva del humano
Aguacatillo de monte	Aguacate
Bejucos	Ñame, batata, frijol, las plantas que enredan
Árbol de sangre	Tabaco (Planta de sangre)
Coca de los animales: De venado, de danta, de águila	Coca Humana
Guamillo	Guamo

Fuente: Isaías Román.

Elaboración propia.

Son enfermedades que se transforman en alimento al sembrar las plantas (Román 2012b):

Tabla 4
Enfermedades que se transforman en alimento.

Enfermedad	Se transforma en:
La rabia, el ardor,	Ají. Se siembra ají rojo, amarillo, verde, anaranjado
Dolores, punzadas	Plantas que se siembran en estaca: coca, yuca.
Mucosas del estómago	Uva
La pulga de la locura que no nos deja concentrar	Piña. (La semilla de la piña parece pulga).
Ovarios	Hierba dulce y totumo ya que esta planta simboliza la matriz, “el ovario”.
Sufrimiento de celos	Uraji. (Un tubérculo, una especie de Mafafa).
Gente “parchuda” –que a veces parece estar mal, que a veces parece estar bien-	Aguacate.
Para los que se quejan hasta dormidos	Guamo
Alergia o dermatitis	Maíz y maraca
Para no juzgar, para el dolor del brazo	Yuca venenosa
Dolor de cabeza	Guacuri / Umarí de todas clases: verde, negro, anaranjado, café.

Fuente: Isaías Román.

Elaboración propia.

5.14. El cuerpo de la comunidad

Daájedikai: “Somos uno solo al final; todos estamos unidos para el servicio comunitario. A nosotros no nos interesan las diferencias, sino que al unirnos nos entendemos; lo demás es muy privado” (Román 2012).

La siembra, realizada dentro de *la ley originaria* que orienta el “Saber cuidar la vida”, permite encontrar *nuestro cuerpo comunitario*. Así, el sembrado realizado en *policultivo*, mediante la integración de distintos tipos de plantas, atiende al modelo de *organización del bosque*, que se fundamenta en *la variedad*. La variedad en el

sembradío es necesaria para que la *chagra humana* pueda sostener las condiciones de coexistencia de la multiplicidad vital que se encuentra en el bosque que se desforestó, y que deberá regresar nuevamente, una vez se devuelva a la naturaleza el sitio donde se realizó la siembra. Entonces la siembra es realizada de tal modo que, por una parte, todo lo que se tumbó sea reemplazado; y que por otra, se mantenga la esencia de la vida que se desforestó.

En este horizonte, un *cultivo humano* (chagra humanizadora) presenta la coexistencia entre la *variedad de plantas* que deben ser sembradas. Entonces encontramos *al chontaduro que siendo espinoso no está chuzando a nadie, ni nadie lo está rechazando*; lo mismo sucede *con el ají que no es rechazado por nadie a causa de su picante*; están la *yuca brava* y el *barbasco* que no son excluidos *por su veneno*; hay plantas de *olores rasquiñosos, perfumosos, manchosos*, y ninguna de ellas se discrimina con las otras; tampoco se margina a las plantas *que enredan, como el frijol*. *Todas las plantas viven juntas; entre todas ellas forman una defensa, porque cada una produce un gas diferente, generando una atmósfera aromática que no permite la entrada de la plaga*. La ley de origen, el “Saber cuidar la vida”, señala que de ese modo, *en la convivencia, en el respeto de las diferencias, en la armonización con el mundo creado, podemos vivir los humanos. Así nos alimentamos, nos humanizamos y vivimos como comunidad* (Román 2012b).

La vida en comunidad nos permite la *ayuda mutua*; puesto que implica la *convivencia, el respeto y la armonización entre las diferencias*, es necesario atender al *conocimiento, al ejemplo de las plantas*. *Lo que nos interesa es poder vivir juntos, decidiendo en qué podemos ayudarnos, en qué nos podemos apoyar. Cuando no hay discriminación las cosas “flotan”, cuando hay discriminación, las cosas se vuelven “pesadas”*.

Nadie, por muy conocedor, por sabedor, termina por aprenderlo todo. Cada quien en su ciclo vital ve lo que puede ver y desarrolla lo que puede desarrollar; *en muchos conocimientos siempre falta tiempo, por lo que estos se dejan para que otros los desarrollen después de que uno muera*.

6. Por fin fue la lagartija Roja, la que habló

A comienzos de la década de los años noventa, en la narración del cuento de Jitoma, la Abuela Alicia Sánchez (Sánchez 1990) refiere que Jitoma, el Sol (hijo del primer Jitoma) es un pequeño huérfano - Jaigúeniki-.

Su padre, el primer *Jitoma* -quien procede del “mundo de abajo” y quien a través de su bodoquera ha traído al “mundo creado” a su mujer, a *Gaimoy Riama* y a *Nokaido Riama*, entre otros-⁸⁰ ha sido muerto a traición y devorado por *Gaimoy Riama*. El “tigre” caníbal, ha perpetrado la muerte de Jitoma para adueñarse de su mujer (Román 2009a). *Gaimoy* ha construido una torre, un Árbol más Alto que todos los demás árboles de la selva, desde allí domina a las gentes, asistido por Jimoki -el mico nocturno- y por Mayári Jitoma -el pájaro carpintero-, a quienes también ha esclavizado (Román 2010).

Al pequeño Jitoma, quien vive con su madre y cuya vida peligra porque es constantemente acechado por la voracidad de *Gaimoy Riama*, se le ha ocultado tanto la existencia de su padre como la forma en que este murió.

En el transcurso del relato y a medida que crece, *Jitoma* que siente atracción por los trabajos de la caza, en su juego infantil persigue insectos y pequeños animales. Un día yendo por el camino hacia la “chagra” en compañía de su mamá, sin saberlo, se topa con *Quechátoma*, su perspicaz hermano. *Quechátoma* es “la mantecuita” –esencia- de su padre, que en el momento de su muerte voló, se escondió bajo una rama y posteriormente se convirtió en el huevo del colibrí. *Quechátoma* es Sol nocturno – es Luna-; es otro Sol, cuya existencia el mismo Jitoma desconocía.⁸¹

Entonces Jitoma toma el huevo del colibrí -que tiene dibujadas cejas, ojos y boca sobre la superficie del cascarón- y lo lleva a la maloca con el fin de cuidarlo hasta que el pajarito nazca; para ello lo coloca cuidadosamente en una totumita con algodón, y guarda todo dentro de una vasija de barro, con tapa.

Un día, cuando el colibrí aún no ha nacido, Jitoma, pensando que quizás el huevo se ha descompuesto, chuza uno de sus ojos con una espina, dejándolo tuerto.

⁸⁰ El Primer Sol -primer Jitoma- trae la gente a este mundo creado, soplando por su bodoquera; por ella vinieron: Jitoma, *Gaimoy Riama*, *Nokaido Riama* –tukán-, *Buináirema*, *Fidima*, *Joguare* y la mujer de Jitoma. Blanca de Corredor, “La Maloca.”

⁸¹ En idioma Uitoto-Minika: *Fizido* es colibrí. *Quechátoma* es el espíritu del papá que quería salvar al pequeño Jitoma de ser devorado por *Gaimoy*, y a quien Jitoma va a conocer como su hermano.

Como el colibrí chilla dentro del huevo, Jitoma lo guarda nuevamente para esperar su nacimiento.

De ahí en adelante, Jitoma comienza a escuchar, dentro de la maloca, que alguien a quien él no conoce habla, canta y lo nombra –Jitoma, dice “con voz de gente”-. Es su hermano que ya habla; la mamá también lo escuchaba, pero ella lo negaba (Román 2009a).

Así sucedió por varios días. Entonces Jitoma le dice a la mamá que se vaya a la chagra hablando sola como si estuviera charlando con él; y él se queda escondido detrás de la puerta de la maloca. Cuando todo quedó en silencio, el huevito que estaba dentro de la olla, “ese día se reventó duro y ahí si el colibrí se paró en forma de niño humano, con el Abini –peto- cubriéndole el pecho y la espalda y con sonajeras en las piernas” (Román 2009a). El niño vino cantando:

Jitoma va tener un hermano, un reemplazo de Jitoma

Reemplazo, así es, así va a ser.

¿Acaso no voy a tener padre, tiempo, cosas?

¿No voy a tener padre?

¿Acaso hay cosas o tiempo que prohíban tener padre?

¿Y por esa razón yo no voy a tener padre?

La garađa⁸² está como herencia del papá de Jitoma.

El Obíyakai⁸³ está como herencia del papá de Jitoma.

¿Acaso no voy a tener padre, tiempo, cosas?

El Abini⁸⁴ está como herencia del papá de Jitoma.

¿Acaso no voy a tener padre, tiempo, cosas?

¿No voy a tener padre?

(Román 2013c)

⁸² *Garađa*: Palo largo que se apoya en el suelo y que rematado por un pequeño depósito a modo de sonajero: “es la parte alerta”.

⁸³ *Obiyakai*: Cerbatana, bodoquera.

⁸⁴ *Abini*: Capa corta, protector de espalda, tejido en cumare, o realizado en cuero de danta o en yanchama.

En la canción, *Quechátoma*, anuncia su humanización como el “otro *Jitoma*” y pregunta por su padre y por la herencia que este les ha dejado. *Jitoma* logra humanizarlo al abrazarlo con fuerza, escupiéndolo y conjurándolo por medio de su palabra, para que se convierta en “*Gente Humana*”.

A partir de este momento, la relación entre los dos hermanos, que se centra de modo particular en las actividades de la caza y de la pesca, es orientada de manera especial por las preguntas que con relación al padre, el sagaz *Quechátoma* presenta constantemente a *Jitoma* (Román 2013c). Entonces los hermanos inician “*un estudio*” que los conduce a develar la existencia e identidad de su padre; la autoría, motivaciones y circunstancias de su muerte; la naturaleza de la herencia que les corresponde; y la manera de superar su estado de sometimiento al poder del antropófago *Gaimoy Riama*, quien -permaneciendo oculto en su torre y habiendo sometido a la madre- se apodera del producto del trabajo de los dos soles, sin que ellos lo sepan.

Ante el infructuoso esfuerzo por descifrar estos asuntos a través de las preguntas que los dos niños le hacen a su madre, y hallando los rastros de su padre en el mundo –ellos encuentran “*la tumba de árboles*” realizada por él para sembrar los alimentos, así como la huella de su pie de hombre adulto-, *Jitoma* y *Quechátoma* penetran territorios de la selva, en dirección al oriente, cuyo acceso les ha sido prohibido por la madre. Tal restricción obedece a que en tal dirección se encuentra el escondite de *Gaimoy Riama*, el Árbol más Alto que todos árboles de la selva-. Entonces, los hermanos interrogan a todos y cada uno de los animales, que están sujetos al poder del “tigre” caníbal, a quienes van cazando, curando y liberando sucesivamente:

Así, ellos iban flechando a los animales:

*Un día flecharon a la lagartija y por fin fue la Lagartija Roja, la que habló.*⁸⁵ *La lagartija dijo: -Sobrinos no me flechen; yo les voy a decir cómo murió su papá. Yo duermo en la bodoquera, adentro de la bodoquera de su papá. Cuando ellos la flechaban, la lagartija Roja se escondía dentro de la bodoquera del papá, que estaba oculta entre los tejidos de puy del techo de la maloca. Así fue como ellos encontraron la bodoquera* (Sánchez 1990).

⁸⁵ Señala Isaías Román que se trata de la “Lagartija de Sol”: Jitómagi. Isaías Román, “Tumbar el árbol más alto. Diálogo con Andrés Corredor” Bogotá, 28 de noviembre de 2009.

6.1. Mirar como Riama, mirar como colibrí

Este episodio puntual del cuento de Jitoma, que desemboca en las revelaciones de la Lagartija Roja –las cuales son necesarias para que los dos soles recuperen su herencia paterna y posteriormente den fin al dominio del “tigre” caníbal sobre las gentes-, permite inferir algunas ideas sobre el modo particular de asumir la relación entre ser, conocimiento y lo sensible, en el contexto del pensamiento Uitoto, con miras a la tumba de la torre de *Gaimoy Riama*, del *Árbol más Alto*, de la colonialidad de lo sensible.

En esta tarea, nos encontramos inicialmente con la figura de *Jitoma* un Jaiguéniki-huérfano, que ha sido despojado de lo que le corresponde, como consecuencia de la muerte e ingestión de su padre por parte del “tigre” caníbal; despojo que se efectúa sobre el huérfano mediante su separación forzada respecto a su tejido-raíz y su herencia, así como en su distanciamiento del conocimiento que le corresponde para “Saber cuidar la vida” como humano.

Tal situación de dominio sobre el huérfano por parte del caníbal, se soporta en el ocultamiento que este último hace de las condiciones que le permiten su propio ejercicio del poder, así:

Primero, *Gaimoy Riama* se distancia de las demás gentes construyendo una torre, un *Árbol más Alto* que todos los árboles de la selva, desde el que ejerce el poder en el dominio. Este árbol permanece oculto a los ojos del huérfano. *Gaimoy* deshumaniza su propia relación con el mundo, con las gentes, y bloquea toda posibilidad de acercamiento.

Segundo, *Gaimoy* somete como sus colaboradores al mico nocturno y al pájaro carpintero, subyugándolos al poder de su torre, separándolos de su comunidad. *Gaimoy* rompe los tejidos que vinculan colectivamente a las gentes, sometiéndolas al interés individual.

Tercero, una vez que *Gaimoy Riama* devora al primer *Jitoma*, le niega al huérfano el conocimiento de la existencia e identidad del padre, así como el hecho de que fue el padre, quien a través de su bodoquera, trajo a las gentes al “*mundo creado*”, entre ellas al mismo *Gaimoy Riama*. *Gaimoy* oculta al huérfano su lugar y pertenencia respecto al tejido del mundo.

Cuarto, *Gaimoy* somete a la madre que sostiene la vida. La madre de *Jitoma* es sometida, en forma secreta, al dominio del caníbal: ella que sostiene la vida de su hijo, es convertida en “la mujer” del asesino de su marido.

Quinto, la identidad *Gaimoy* y las circunstancias de la muerte del padre, permanecen ocultas: el huérfano no conoce el nombre del asesino, no sabe acerca de la traición mediante la que su padre fue muerto, ni sobre su posterior ingestión por parte del caníbal. *Gaimoy* impide el ejercicio de la memoria y del conocimiento de la verdad.

Sexto, *Gaimoy* secretamente se apropia del producto de la chagra del padre y del trabajo de los soles, permaneciendo al acecho de la vida de *Jitoma*; así, *Gaimoy* se consolida como agente del poder ejercido en el dominio, como caníbal.

No obstante lo anterior, Jaiguéniki-Jitoma se humaniza a través de su modo de vivir el mundo, ya que cuenta con las condiciones del humano que le permitirán librarse de la situación opresora:

En primer lugar cuenta con el conocimiento proporcionado por el aire de aliento que “*nace de uno mismo*”, conocimiento que se concreta en el surgimiento de su gusto por la caza -que a la postre va a ser clave para dar fin al dominio del “tigre” caníbal-, así como en el manejo del conjuro con la palabra, en el acto de la humanización de su hermano.

En segundo lugar, ejerce el conocimiento proporcionado por el aire de aliento de la “premonición, de corazonada” que conduce los pasos de *Jitoma* al encuentro con su hermano, el otro sol, cuando este aún es el huevo del colibrí.

En tercer lugar, está el aire de aliento de la memoria que por una parte es traída por su hermano-padre -concretándose en su constante pregunta sobre quién es su padre y dónde está su herencia-, y que por otro lado llega a través de los rastros del padre, en su “tumba” de árboles para la siembra de su chagra y en la huella de su pie.

En cuarto lugar, está la presencia de Quechátoma/Fizido –Luna/Colibrí- como el otro *Jitoma*, quien activa otras formas de mirar -en lo emotivo y en la astucia-, aportando flexibilidad e ingenio a la ecuanimidad de *Jitoma*, para lograr su rearticulación con su pertenencia y lugar en el tejido vital.

En quinto lugar está la herencia misma, dejada por el padre para sus dos hijos: el *Obiyakai* (bodoquera, cerbatana), la *Garada* (Palo largo rematado con un pequeño depósito de piedras) y el *Abini* (Capa protectora de espalda y pecho), todos ellos

símbolos de caminos-instrumentos de conocimiento en la articulación entre la fuerza de la creación (mundo de abajo) y el mundo creado (mundo de arriba).

Finalmente está el aire de aliento de “la dulzura del corazón”, del pensamiento, de la palabra y de la acción que caracterizan a *Jitoma*, al humano que se humaniza. Esto se concreta en su respeto por las gentes y por el producto de su trabajo; en su aprecio y reconocimiento por el esfuerzo y la pertenencia familiar y comunitaria; en su disposición por el acercamiento entre las gentes; en su resistencia, en el ánimo en sí mismo, en su aspiración de hacerse respetar en su condición de huérfano; en su necesidad de enraizar, de tejer, de entregar historias de conocimiento para el “Saber cuidar la vida”; y en su propósito inquebrantable por el restablecimiento del equilibrio y la armonía entre las gentes y el tejido del mundo.

Así, *Gaimoy Riama* y *Jitoma* nos sitúan ante una relación de tensión entre los intereses individuales y los comunitarios; entre el alejamiento y el acercamiento entre las gentes; entre el ocultamiento y la visibilización de las memorias; entre el no respeto y el respeto por las diferencias; entre las relaciones de pertenencia y las de exclusión; entre el quitar y el entregar; entre el aislar y el relacionar para la armonización; entre el canibalizar y el “Saber cuidar la vida”, siendo en ello posible diferenciar entre la mirada de *Riama* y la mirada del colibrí:

6.2. La mirada de Riama

Riire Eroide: *Una mirada dura, de rabia, que muestra la mala intención, que domina, que mata* (Román 2009a).

Riama se aferra exclusivamente a la fuerza del padre, asumida como bastón, Ida; entonces se radicaliza en el asir, el detener, el demarcar, el separar, el ordenar. En el ejercicio del poder en el dominio, se convierte en fuerza desbordada que abusa; por eso destruye los bosques, extingue los animales, acaba con las gentes. Come a su propio hermano, dominando sobre las gentes y la naturaleza. Al construir su torre, y no reconocer a las demás gentes como sus iguales, se aleja de la condición humana; realiza guerras y genera “inventos” para despojar y esclavizar las tierras, los alimentos, los seres, el producto de los trabajos, los conocimientos, los idiomas, las personas, los nombres y las memorias. Promulga leyes de dominio que construyen como sus infractores a las demás gentes y a sus modos de vida. No reconoce la ley de origen, no sabe vivir en armonía; entonces desarticula los equilibrios de flujo comunitario en el

tejido del mundo; impone el interés individual, invisibilizando las razones comunitarias; obstaculiza el acercamiento entre las gentes, negándoles el respeto mutuo en sus diferencias. Aísla a las gentes de su tejido vital, bloquea las formas del “Saber cuidar la vida”. Ríama es conquista, no tiene compasión de nada; solo sabe matar; como el águila, no mira, no comprende que la vida vale. Solo quiere comer, destruir. Mira a los otros como presas.

6.3. La mirada del Colibrí

Ebire Eroide: *mirada agradable, buena; no se mira agresivo en la cara de quien mira; que mira con gusto, con atracción* (Román 2009a).

El colibrí se apoya en la armonía que proporciona el encuentro en el respeto entre la fuerza del padre –Ida- y la fuerza de la madre –Imugu-, articulación que da lugar a y equilibra la relación entre los mundos, y la fuerza que armoniza al humano, el corazón dulce que le humaniza. Al colibrí le tocó el oficio de oler, siendo este una forma de conocimiento que comprometiendo el ejercicio de la vista, la boca, la nariz y los oídos, permite reconocer con quien se está hablando, con quien nos estamos relacionando.

Es un conocimiento de lo próximo -cuerpo a cuerpo- contextualizado en el mantenimiento del tejido del mundo, que reconoce los límites existentes entre lo que se conoce y el conocimiento que sostiene la vida. La mirada del colibrí huele, saborea y escucha los olores y sabores dulces, venenosos, rasquiñosos, perfumosos, manchosos, equilibrándolos, para dar paso a la fertilización, transformando los olores de las enfermedades en alimentos-conocimiento. En el trabajo de la humanización de la existencia humana, la actividad del colibrí implica el tiempo y la interacción respetuosa entre quienes se conocen, de tal modo que se pueda saber con quién se está tratando, y se actúe sin cometer errores ni violar alguna ley. El colibrí equilibra hacia la armonía en lo invisible y en lo físico. En el tejido del mundo, la mirada del colibrí reconoce a las gentes humanas y no humanas y las sitúa en la diferencia, el respeto, la relación y la pertenencia. El colibrí no somete ni domina; su mirada se caracteriza por su emotiva penetración para conocer. Él enseña a hablar, enseña la palabra de vida, la palabra de consejo que entrega a la comunidad los frutos del conocimiento. El colibrí sigue la ley de origen; equilibra para la armonización con y en el mundo; se construye entre las gentes y convoca el tejido, la memoria, el respeto, el acercamiento, la pertenencia y la

armonía, todas estas, condiciones de la convivencia en comunidad que permiten “la tumba” de la torre de *Gaimoy Riama*, del Árbol más Alto, del árbol del poder en el dominio. Capítulo tercero

Tercer amarre: El Ojo del tejido: el encuentro de los huérfanos

Capítulo cuarto

Cuarto amarre: el Cuerpo del canasto: tejer un canasto de frutas

Fotografía 10

Cuerpo, tejido de 6 fibras: armadillo, Ñenigai.



Fuente: propia.

Elaboración: Ana Peralta.

1. Subir el tejido

1.1. Materializar la charla, para los hablantes y sus comunidades

*Un día, un lagartijo de sol con pinta café se metió en la maloca, uno de los hermanos cuidó desde afuera. El lagartijo se subió por el puy. Y el otro hermano, desde adentro, sacudía persiguiendo al lagartijo. En esas, cuando sacudió arriba, cayó algo: Primero cayó la Bodoquera mágica -el **Obiyakaidi**-; segundo, cayó la **Garada**, la herencia del papá. El lagartijo se perdió. Él era un espíritu que les avisó, porque el enemigo ya los estaba asechando. Ellos compararon las bodoqueras que habían hecho con la que el papá les dejó y dijeron: Esta si es nuestra propia Bodoquera; esta si es Bodoquera bonita. Ellos sacudieron el puy y encontraron los dardos. Entonces dijeron: nuestras flechas si son feas; esta si es la propia flecha. ¡Vamos a cazar para comer! (Román 2009a).*

La materialización del canasto de esta charla de conocimiento, hace necesario “voltar hacia arriba el tejido de la Base”, definiendo la forma de su Cuerpo en un ejercicio de equilibrio entre las fuerzas vitales, Ida y el Imugu -padre y madre-, en su integración con el tejido del mundo. Por su orientación como tejido-conocimiento en procura de la tumba del “Árbol más Alto” en lo sensible, los alimentos-conocimiento de este canasto se proyectan hacia las relaciones de articulación con el mundo de cada uno de los hablantes que configuran su Ojo: es decir hacia sus comunidades.

Siendo este un canasto de frutas, para depositar, organizar y entregar alimento-conocimiento, a las comunidades de los hablantes, su materialización requiere la realización de “trabajos” que se derivan de los posicionamientos sensibles de los interlocutores. Estos trabajos, realizados por las fibras, orientados por el “pensar con corazón dulce”, recogen e impulsan las condiciones del Jaiguéniki-huérfano –resistencia ante el dolor, búsqueda del respeto, enraizamiento, tejido y entrega de historias; y visibilización como sujeto y fuerza de conocimiento y de transformación- para desembocar en su dimensión como aljaba:¹⁵² depósito de las flechas de la bodoquera,

¹⁵² **Obiaru**: Carcaj, objeto usado para cargar las flechas. Isaías Román, “Jitoma, Jaiguéniki - Huérfano. Diálogo con Andrés Corredor” Bogotá, 16 de Mayo de 2013c.

potencia transformativa para el mantenimiento del equilibrio de las fuerzas vitales en el mundo.¹⁵³

De modo específico, para mí como fibra- Recibidor, este ejercicio -de dialogo con los aportes de las demás fibras-interlocutores que articulan el Ojo del tejido- compromete mi propio balance entre Ida e Imugu, asunto que se proyecta en la siembra de conocimiento para el encuentro del “símbolo del cuerpo del padre” y del “símbolo del cuerpo de la madre”, a fin encontrar el “símbolo del propio cuerpo” (Román 2013g).

1.2. Encontrar el símbolo de nuestro cuerpo.

Se entiende que todo lo existente en el tejido del mundo es sembrado –sea piedra, animal, o planta-¹⁵⁴ y que el humano siendo semilla y planta requiere del alimento de las fuerzas vitales, padre-madre, para su crecimiento, mantenimiento y convivencia armónica con las gentes de sus comunidades próximas y con las del tejido del mundo en su conjunto. El logro y sostenimiento de estas condiciones de existencia hace necesario en el humano, al aprendizaje en el “Saber cuidar la vida”, cuya realización en las circunstancias específicas del vivir, conduce al “encuentro del propio cuerpo”; es decir, al trabajo de la persona en el conocimiento-sensible para el mantenimiento de su propio equilibrio personal-corporal, como producto de su relación armónica con las fuerzas vitales.

Desde la aceptación de la educación como actividad de conocimiento-alimento del humano, el encuentro del propio cuerpo conlleva el sembrar conocimiento en quien aprende (Román 2012c). La siembra del conocimiento requiere ser realizada con amor, con historia, y disciplina, partiendo de la identificación de la sensibilidad fundamental que articula las fuerzas padre y madre en las relaciones existentes entre las comunidades de las plantas y la los humanos. Dentro de la vida diaria, el cultivo del conocimiento, entre otras formas de realización, se concreta en la siembra y consumo de los alimentos,

¹⁵³ Hay que señalar que el único modo de dar caza a *Gaimoy Riama* es mediante el encuentro de la fuerza madre y padre, a través del uso de dardos untados con el “veneno” que la madre de Jaigüeniki-Jitoma guarda en su vagina y que deben ser sopladados por la bodoquera del padre. Isaías Román, “Historia de Jitoma. Diálogo con Andrés Corredor” Bogotá, 12 de diciembre de 2009a.

¹⁵⁴ Cacique Rafael Núñez -Enókayi-. El mundo de los espíritus. Gran Historia de la Creación del Universo, el Mundo y el Hombre. Blanca de Corredor, “La Maloca.”

atendiendo a pautas conducentes al equilibrio interno del humano, y al de este, respecto al tejido del mundo; encontramos entre estas pautas: (Román 2011).

- El respeto por los ciclos de la vida y de los alimentos: esto hace parte del conocimiento para evitar las enfermedades (Román 2012b).
- El mantenimiento de la variedad de la vida: dado que la multiplicidad de las gentes y del conocimiento se refleja en la complejidad y variedad del bosque y de sus plantas, la siembra humana es realizada en policultivo.¹⁵⁵ Esta forma de siembra recibe el nombre de “cultivo humanizadora”, puesto que se sustenta en el respeto por las gentes y sus conocimientos, asumiendo de forma responsable el poder de la intervención humana en su mantenimiento o declive.
- El mantenimiento de la continuidad de la vida y de los conocimientos: en consideración que para sembrar hay que tumbar el conjunto de plantas que previamente a la intervención humana ha sido tejido por la naturaleza, se siembran plantas-fuerzas “parientes” de las que se tumbaron, para “guardar” el polen de la vida que se desforestó, y de ese modo permitir el regreso de las plantas silvestres.
- El fortalecimiento de la vida humana en comunidad: en correspondencia con el comportamiento de las plantas, el policultivo enseña al humano a vivir en comunidad -las plantas conviven en la diferencia dentro de un mismo territorio, sin discriminarse unas a otras, proporcionándose protección mutua frente a “las plagas” (Román 2012c).
- La atención a las necesidades del cuerpo del humano en correspondencia a las fuerzas vitales provistas por las diferentes plantas: las cualidades específicas de las distintas plantas, con relación a las fuerzas vitales, se concretan, por ejemplo, en su lugar de fructificación respecto a la tierra – algunas lo hacen en su interior, otras crecen en su superficie a distancias cortas del suelo y otras lo hacen a gran altura, correspondiendo en cada caso a diferentes círculos energéticos (Román 2012b).

¹⁵⁵ También se reconocen siembras realizadas por los animales, el viento, el agua.

- La humanización del sembrado para la alimentación y curación del humano: así, se siembra teniendo en cuenta: la sensibilidad de algunas plantas respecto a “la parte masculina o femenina del humano” (Román 2011); la correspondencia de los alimentos con relación a las diferentes partes del cuerpo; y la transformación de las enfermedades en alimentos.

Buscar el “símbolo del propio cuerpo”, es “humanizarse y volverse gente”, mediante el equilibrio de las fuerzas vitales -padre-madre- en el cuerpo de quien siembra conocimiento. Se siembra conocimiento en el modo como vamos configurando la existencia. El humano se alimenta recordando y poniendo en vivencia lo que recuerda. Al igual que las plantas, se alimenta “chupando” el ambiente, el aire, la energía en que vive y de la que se rodea; las plantas son parte constitutiva de ese ambiente. (Román 2010c).

Cada humano siembra y se alimenta de los frutos de su trabajo, encontrando en sí, en su comunidad y en su conexión en el tejido del mundo, el símbolo del cuerpo del padre y el símbolo del cuerpo de la madre (Román 2013g), es decir, el símbolo de su propio cuerpo.

Con estas consideraciones se procede al tejido del Cuerpo del canasto:

2. El tejido del Cuerpo del canasto

Entonces ellos se metieron para el oriente. Allá estaba la chagra grande, que era de donde la mamá llevaba la comida a Gaimoy. Allá muchos pájaros picoteaban; había muchos animales cuadrúpedos. Los hermanos dijeron. Aquí no es peligroso. Mamá nos prohibió venir aquí para que nosotros no conociéramos esta finca, que debe ser de nuestro papá. Y decidieron hacer una cerca de palma, desde donde ellos podían mirar a los pájaros. Ellos se taparon con la palma y desde allí flechaban a los pájaros. (Román 2009a).

La subida del tejido del Cuerpo del canasto, su materialización, fue efectuada mediante la realización de “trabajos” específicos por parte de las seis fibras que integraron su “Ojo”. Este proceso se concretó en cuatro momentos -que en su conjunto reunieron el enraizamiento, el tejido de historias, el reconocimiento como depositario de conocimiento y la potencialidad transformativa del Jaiguéniki-huérfano.

Su culminación -en la realización de la ceremonia “La Mirada del Colibrí, un encuentro entre familiares y amigos”- encarna el “Remate del canasto materializado”, representando la proyección del Jaiгуéniki-huérfano como “aljabá”; su potenciación como agente y medio para dar caza a *Gaimoy Riama*, con sus implicaciones respecto a la tumba del Árbol más Alto en lo sensible, mediante el ejercicio de la mirada el colibrí: el fortalecimiento del equilibrio individual y comunitario de las fuerzas vitales padre – Ida- y madre –Imugu.

Los siguientes fueron los cuatro momentos comprometidos en la materialización del Cuerpo del canasto:

Encuentro del propio cuerpo, del Recibidor: Realización y culminación de la serie pictórico-instalativa “Visita a los espíritus del norte”, que apoyada en mi posicionamiento sensible -mediante un conjunto de tres objetos y seis pares de pinturas padre-madre-, funge como expresión del “encuentro de mi propio cuerpo”, en el equilibrio personal de las fuerzas padre-madre, mediante el agradecimiento a mis progenitores -de modo especial a mi padre- como sujetos vitales, históricos y espirituales, en mi configuración personal. Presentación de historias correlacionadas al Maestro.

Proyección de historias, objetos y pinturas correlativas al cuerpo del Recibidor, en explicaciones y canciones del Maestro, para “Saber cuidar la vida”: A partir de lo anterior, el Maestro proyecta desde las historias, objetos y pinturas relativas al cuerpo del Recibidor, doce explicaciones-consejo y nueve canciones, como pautas del “Saber cuidar la vida”, y como lugares de apoyo para los trabajos posteriores de las seis fibras-ojo del tejido.

Tejido de los posicionamientos-historias de las fibras, para el equilibrio sensible comunitario: tejido de historias y posicionamientos sensibles de las fibras, respecto a las historias, objetos y pinturas relativas al cuerpo del Recibidor; así como de las explicaciones-consejos y las canciones para “Saber cuidar la vida” aportadas por el Maestro, mediante la realización de trabajos-frutos ser entregados a sus comunidades, familiares y amigos. Proyección de la ceremonia “La Mirada del Colibrí”.

Realización de la ceremonia “La Mirada del Colibrí, un encuentro entre familiares y amigos”: celebración de entrega de las frutas de la charla-canasto de conocimiento sobre lo sensible, a la comunidad de familiares y amigos de las fibras-

interlocutores. Ejercicio comunitario de equilibrio de las fuerzas vitales; Primer Remate del canasto.

2.1. Encuentro del propio cuerpo del Recibidor: Presentación de Historias al Maestro.

Y cuando flechaban a un pájaro, el pájaro decía: - Énai –Sobrino-, no me mate. Yo le voy a contar un secreto. Yo le voy a decir cómo murió su papá; sáqueme el dardo. Cuando los muchachos le sacaban el dardo, el pájaro salía volando. Así sucedió con varios pájaros y ellos ya cogían mucha rabia. (...) Entonces llegó gallito de roca y ellos lo flecharon. El gallito de roca les dijo: Sobrinos: No me maten. Yo les voy a contar un secreto. Yo les voy a decir cómo murió su papá; sáqueme el dardo. Y ellos le dieron más dardos; lo abrieron y le sacaron el corazón. Él suplicó. Entonces ellos lo curaron. Dijo el Gallito de roca: -Yo les voy a dar parte del secreto: La familia carpintero sabe. Ellos lo soltaron (Román 2009a).

Así, la materialización del Cuerpo del canasto compromete mi propio trabajo como Recibidor, en el encuentro de mi propio cuerpo: esto se expresa en un conjunto de historias relacionadas con mis trayectos vitales, enraizados en mi infancia, juventud y actualidad sensible que -articulando simbologías asociadas a recuerdos, sueños, temores, impresiones, sentimientos, emociones, fuerzas y aspiraciones, relacionadas con mi propio agenciamiento espiritual en el orden individual y familiar- se relacionan en mi proceso de equilibrio de las fuerzas vitales (encarnadas en mi relación con mis padres).¹⁵⁶

¹⁵⁶ En este sentido, se señalan las observaciones de Mario Valencia con relación a las posturas de Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel y especialmente del pensamiento afrocaribeño de Frantz Fanon y Aimé Césaire respecto a “las huellas, marcas y vivencias profundas, que la experiencia de la colonialidad, en cualquiera de sus formas, deja en la vida mental, emocional, sociocultural y física de un sujeto y a los desajustes que le generan”-, mencionando la importancia de la búsqueda deliberada y consciente del lugar de enunciación a través de la exploración de la memoria individual/colectiva, la “(...) implementación del diálogo inter-individual y colectivo, como formas de producción de sentido y saber desde y para la sensibilidad, el trabajo de traducción, la concepción de la obra como vida proyectada y la concepción integral final del proceso de investigación-creación concebida

Tales historias se concretan en la serie pictórico instalativa “Visita a los Espíritus del Norte”, realizada entre los años 2000 y 2013, constituida por seis pares de pinturas ejecutadas en acrílico sobre cuero de vaca y tres objetos en madera, cada uno de los cuales articula aspectos específicos en la relación padre-madre de mi ámbito autoreferencial, desde una perspectiva de cuerpo-tejido-cósmico.¹⁵⁷

La serie que en sus inicios fue concebida como práctica de creación en las artes, a modo de memoria sobre la incidencia espiritual de mi contacto con el pensamiento y la sensibilidad indígena norteamericana, durante mi estadía en la ciudad de Santa Fe, New Mexico, U.S.A., entre los años de 1992 y 1993,¹⁵⁸ a lo largo de sus trece años de desarrollo derivó en una reflexión sensible sobre el lugar determinante de mis padres en mi proceso formativo como persona, y de agradecimiento hacia ellos, de modo especial a mi padre.¹⁵⁹ Las historias son las siguientes:

2.1.1. Sueño de tortugas

“Fidira Yagiyi: Premonición, Corazonada”.

esta como sanación y equilibramiento individual/social.” Mario Valencia, *Sensibilidad Intercultural, Codificaciones y decodificaciones*. (Popayán: Sentipensar Editores, 2012), 184-185.

¹⁵⁷ En ese sentido la serie hace referencia a la maloca Uitoto, como espacio-vivienda que articula el cuerpo de su dueño, el cuerpo de la madre creadora y el cuerpo-universo.

¹⁵⁸ Entre los años de 1992 y 1993, realicé estudios en el *Institute of American Indian Arts*, lo que le permitió entrar en contacto con personas indígenas norteamericanas en la condición de estudiante y compañero de estudios. La formación desarrollada en el instituto, además del trabajo artístico de taller, abordó, entre otros, aspectos de historia de las naciones indígenas norteamericanas, de sus formas de pensamiento; de sus modos de formación en el conocimiento -de la dimensión sagrada de la vida diaria, de la importancia del relato y de la vivencia de las historias, de los sueños, del humor, de los modos de trabajo, y de la realización de las ceremonias; todo ello comprometiendo la condición del encuentro de los sujetos individuales y colectivos para el equilibrio y la curación de los efectos de la violencia y el genocidio de la colonización.

¹⁵⁹ Siendo el hijo varón mayor del grupo familiar, a lo largo de mi infancia y juventud, posicioné mi orientación sexual –homosexual- como territorio de conflicto y desafío frente a los valores asociados a la autoridad paterna, a los que identifiqué como exclusivamente centrados en los principios de dominación del poder eclesiástico y científico occidental.

La serie se origina en un “Sueño de tortugas” experimentado en la ciudad Bogotá a finales de los años 80, en un momento cercano al viaje a Nuevo México; reúne alusiones a mi trayecto vital en el contexto amazónico, y por ello, a narraciones, diálogos e imágenes vinculadas a la concepción de mundo, del pensamiento y de la sensibilidad Uitoto y Muinane. Es así, como el sueño vincula símbolos relacionados con la creación del “mundo que es habitado por los humanos”: la “tierra creada”, que es asociada con el color azul-verde.¹⁶⁰

Este es el desarrollo del sueño:

“El río de aguas cafés que no tiene comienzo ni fin. En la oscuridad líquida, se entrevé la sombra de la boa, en el horizonte, como la tierra. De la profundidad del río, las tortugas, madre e hija, emergen. En la curva de Puerto Arturo, por el Chorro de Araracuara,¹⁶¹ las aguas descenden en medio de la espuma de los remolinos. Desde arriba, se ve el cielo azul, la tierra verde, y las vacas blancas, en el mundo nuevo.”

Es de anotar que la escogencia de un sueño como referencia inicial para el desarrollo de un proyecto de creación artística, obedece a la importancia que le confiero al “sueño” como ámbito y medio de conocimiento, de modo similar a lo que sucede a este respecto en los contextos de pensamiento de mis familias materna y paterna, así como en los mundos y pensamientos Uitoto e indígena Norteamericano.¹⁶²

¹⁶⁰ El color azul-verde, en la palabra **Mogóroico**, que es una de sus denominaciones en idioma Uitoto-Minika, se asocia con la creación del cosmos. En el contexto Uitoto, el mundo “material”, habitado por la Gente Humana, es caracterizado por el color verde-azul. Isaías Román, “Humanizar, Colores-Esencias.”

¹⁶¹ Este punto del río Caquetá es señalado como la “Boca del Lobo”, entrada al “Chorro de Araracuara”-Nido de Guacamayas”-.

¹⁶² Se subraya el carácter premonitorio de los sueños, conferido al interior de las tradiciones de mi familia –de modo similar a como ocurre en muchas otras familias colombianas tanto de ascendencias indígenas y campesinas, como europeas-; también se señala el sentido explicativo, indicativo o aclaratorio respecto a la existencia, de algunos tipos de sueño, dentro del pensamiento Uitoto; así como la dimensión prescriptiva de sueños específicos, para la realización de acciones puntuales dirigidas al desarrollo de caminos de conocimiento, presentes en el pensamiento indígena norteamericano. Peggy Beck, Anna Walters, y Francisco Ní, *The Sacred. Ways of Knowledge, Sources of life*. (Tsaile: Navajo Community College Press, 1992), 302. En sentido similar, resulta útil mencionar las relaciones que Rolando Vázquez encuentra entre memoria y lengua; historia, comunidad, tierra, cosmología, y relacionalidad entre lo que ha sido vivido; y de modo especial -citando a Ivan Illich en 'H2O y las Aguas del Olvido'- entre las ideas

También es necesario puntualizar que el interés por la valoración específica del “Sueño de Tortugas”, para tal propósito, obedece a la asociación entre su imagen de “la tortuga que emerge de las aguas”, y el papel de la tortuga en la aparición de la tierra como “mundo nuevo”, en un conjunto de historias inscritas en la tradición del pensamiento indígena de la costa este de Norteamérica.¹⁶³

2.1.2. La configuración general del montaje

Diseño, dibujo: para poder explicar las cosas es necesario hablar; (...) el dibujo es una forma de ver; corresponde a un modo de mirar las cosas (...) Cuando no sabemos la forma exacta de algo, damos un “modelo” de la forma; (...) entonces el diseño-dibujo ayuda a explicar (Román 2013i).

Presentado el contexto general de sentido de la serie, pasamos a sus historias particulares, asociadas a sus objetos, pinturas, y disposición espacial:

En alusión a la Maloca Uitoto, vista como Casa, Madre y Mundo, el espacio de montaje de la serie se estructura en un rectángulo alargado, orientado desde su lugar de ingreso en sentido occidente-oriente; correspondiendo el occidente –que es donde se sitúa el acceso al espacio- al mundo material, habitado por la Gente Humana, mientras que el oriente -ubicado en la pared del fondo- corresponde a la dirección de abajo, o al mundo de los padres (de Corredor 1986).

2.1.2.1. Boa y tortugas

Como eje central del montaje, ubicado longitudinalmente en el piso, respecto a la totalidad del espacio, se disponen tres figuras realizadas en madera: una boa -que alude a la sombra de la tierra en las aguas y el aire primordial- y cuya cabeza apunta hacia el

de agua memorial y onírica, en el horizonte del vivir el mundo ancestralmente, asumiéndolo como fuente de memoria en la superficie, y como el fluir y la profundidad en la dimensión histórica de los sueños. Rolando Vázquez, “Olvido y Relacionalidad” (Acta del XVII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur, 'Justicia, Conocimiento y Espiritualidad', Chiapas, 2014).

¹⁶³ Conjuntos de historias *Lenape*, *Anishinaabe*, y de los pueblos de la confederación Iroquesa, se refieren a la “Gran Tortuga” -quien surge de las profundidades del mar para dar piso a la “mujer del cielo” y con ella a las semillas de los alimentos- siendo el soporte para la creación de “La Tierra”, -el mundo vivo en el que habitan los humanos- una vez que la tierra procedente del fondo del mar, ha sido traída por los animales acuáticos, para depositarla sobre su caparazón. Michael Caduto, y Joseph Bruchac. *Keepers of the Earth*. (Golden: Fulcrum publishing, 1997), 25-26.

occidente, en referencia a la relación entre origen y mundo material. Su cuerpo, pintado de la cabeza a la cola en tonos amarillo, café-rojizo, blanco y negro -mediante formas que recuerdan los diseños que caracterizan a este tipo de reptil- está segmentado en cuatro trozos, refiriendo a las cuatro columnas –capitanes- que sostienen la maloca, cada una de ellas correspondiendo a una de las primeras cuatro tribus-color de las gentes, y a uno de los cuatro puntos de la tierra.

La boa es seguida por dos tortugas. De acuerdo con la explicación de Alicia Sánchez, a mediados de los años 90, la tortuga es canoa. Por otra parte, el banco en donde se sientan los abuelos Uitoto toma la forma de tortuga; este banquito que proviene de la aparición de la primera maloca de la creación, se forma del trozo sobrante más pequeño de la viga que reposa sobre los dos postes-abuelos capitanes del frente de la maloca, que al ser cortado cae en un charquito, casi encima del mambeadero (de Corredor 1986).

2.1.2.2. Las Vacas Blancas: soportes de las pinturas

En el contexto del “Sueño de Tortugas” las “vacas blancas”, aparecen relacionadas con la imagen de un “nuevo mundo”, azul y verde, que emerge de las aguas, en asociación al azul-verde, como “primer color en la masa de la creación” (Román 2010) del que se desprenden los demás colores, las formas, las gentes, dando lugar al “mundo material” en el que habitan las Gentes Humanas.

Es en este entramado de imágenes, en el que las vacas –al igual que otros animales, plantas, humanos, y otras formas de vida que fueron introducidos a Abya Yala por la colonización-¹⁶⁴ se asocian a mis representaciones de existencia, ya que estas, como las de la mayor parte de la población colombiana, presentan relacionalidad y diferencialidad respecto al mundo occidentalizado, en términos de procedencias, sangres, creencias y valores, así como de modos de vida, de conocimiento y de sensibilidad.

¹⁶⁴ El ganado vacuno, procedente de Europa, es traído a América desde el segundo viaje de Cristóbal Colón que tuvo lugar en 1493, llegando primero a la Isla de La Española - hoy República Dominicana y Haití-. Se sabe de su presencia en América del Sur desde 1524, ingresando por Santa Marta, Colombia A. Primo, “El Ganado Bovino Ibérico en las Américas: 500 años después”, *Archivos de zootecnia*, 41, n° 154 (1992): 421.

Son entonces los cueros de “vacas blancas” los que sirven de soporte para la realización pictórica de los símbolos que hacen posible hablar acerca de mi experiencia de encuentro con las gentes y el pensamiento Uitoto, e indígena norteamericano, permitiendo la clarificación de mi necesidad de equilibrio respecto a la relación con mis padres, de modo particular con mi padre, Álvaro María.

2.1.2.3. Las pinturas

En las paredes laterales de la instalación -derecha e izquierda-, organizados longitudinalmente desde el sitio de ingreso hacia la pared fondo, se encuentran dispuestos los primeros cinco pares de pinturas realizadas sobre cuero de vaca; cada uno de estos pares está compuesto por una pintura-madre (situada a la derecha) y una pintura-padre (situada a la izquierda), dispuestas en correspondencia una frente a la otra. Sobre la pared del fondo, en un formato mayor que el de las demás pinturas, se sitúa el sexto par (igualmente compuesto por una pintura madre y por una pintura padre), cerrando la continuidad del conjunto. Las pinturas son:

- **Primer Par: Escalera / Avión-trueno**

El par es concebido a partir de imágenes procedentes de sueños ocurridos a finales de la década de los años 80, siendo contemporáneos al que determina el sentido general de la serie. Constituye las “puertas” de entrada al montaje instalativo. Alude al viaje, como forma de configuración de los modos de conocimiento que me son entregados por vía materna y paterna. Está conformado por las siguientes pinturas:

Escalera-camino, puente-viaje. Pintura madre. Originada en un sueño de finales de la década de los años 80, se articula en la imagen de una escalera, que en sentido vertical comunica dos espacios-mundos. En la base de la escalera, aparece una planta de Tabaco -en color rojo, como símbolo materno-;¹⁶⁵ en su parte superior, la escalera conduce a un árbol de Brevo cargado de frutas verdes –símbolo paterno-.¹⁶⁶ La pintura

¹⁶⁵ La planta de Tabaco, en idioma Uitoto Diona, así como la Coca –Jibie- es planta de conocimiento y sabiduría. En su forma de ambil, tabaco líquido, “representa la madre”, mientras que “la coca nos representa el padre”. Blanca de Corredor, “La Maloca”.

¹⁶⁶ La planta del brevo, es traída a América por los españoles. Es una planta de mi identificación familiar y personal, que durante la época de mi infancia y primera adolescencia (1961-1977) fue bastante común en los patios y jardines de la ciudad de Bogotá, como fue el caso de mi casa familiar.

refiere al viaje de conocimiento partiendo del camino-Tabaco de mi Madre, en procura del encuentro del camino del Padre.¹⁶⁷

Avión-trueno. Pintura-padre. Parte de un sueño de inicios de la década de los años 90. Es una imagen alada, realizada en color rojo sobre fondo azul, en posición de ascenso y desplazamiento hacia la izquierda, en sentido curvo, respecto a un pequeño plano, que alude a su lugar de partida. Se refiere al viaje en el camino del conocimiento, dentro de la tradición del pensamiento “científico” cultivado por mi padre.

Fotografía 11

Escalera. La reciben el abuelo Eusebio Mendoza y la abuela Amalia Gómez.



Fuente y elaboración propias.

¹⁶⁷ El sueño: Es de noche. Debo atravesar por sobre un precipicio oscuro, que es un gran río furioso. Parto de mi casa familiar; atravieso caminando con temor por un puente estrecho, una escalera. En medio del vértigo, puedo ver el abismo; finalmente llego a un árbol de brevas, que está cargado de frutas.

Fotografía 12

Avión-trueno.



Fuente: propia.

Elaboración: José Omar Valbuena y Jairo Armando Ortiz.

- **Segundo Par: Eco-Trueno / La cara de la madre**

El par de pinturas fue realizado, con posterioridad al año de 2009, ya iniciado el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, por lo que durante su ejecución contó con la interlocución de Isaías Román. Apunta al equilibrio de mis sentimientos y sensaciones de identificación y diferencialidad, respecto a mis padres, en mi proceso de construcción como sujeto. Las imágenes específicas que lo conforman, proceden de vivencias y sueños localizados en distintos tiempos de mi transcurso vital: la infancia, la vida familiar, la interacción con las gentes y el pensamiento Uitoto y con los indígenas norteamericanos en New Mexico (Décadas de los años 60 a los 90). Está conformado por las siguientes pinturas:

Eco-trueno: Pintura-padre. Realizada a partir de un sueño recurrente durante mi infancia.¹⁶⁸ La imagen se estructura sobre una forma rectangular vertical, que presenta en sus extremos superior e inferior planos conformados por hojas de Brevo; en su centro, al interior de una forma cuadrada de color verde -flotando sobre una meseta de color azul- aparece un arco compuesto por cuatro bandas de colores -de abajo a arriba, negro, amarillo, azul y blanco-. La pintura evoca el cielo nocturno del patio de mi casa familiar, bajo el árbol de brevo, apuntando a mi relación infantil y juvenil de identificación-distanciamiento, amor-temor, respecto a la sensibilidad y el conocimiento del padre. La forma cuadrada central se asocia -por la presencia del azul y el verde- con la noción Uitoto-Minika de la vibración del “primer color en la masa de la creación” (Román 2010). Por el arco de cuatro colores, suspendido sobre la meseta azul, su sentido se abre en dos direcciones: la primera –en referencia a los colores de los clanes Uitoto (negro, rojo-amarillo, azul-verde y blanco)- se enmarca en la necesidad de la variedad y de la diferencia complementaria entre las “gentes” en el tejido del mundo; y la segunda, se afinca en el poder de manifestación de la fuerza paterna, tanto en la sutileza reflexiva de la vibración del eco de la montaña (en rememoración a la visita a una montaña sagrada de eco en New Mexico), como en el poder violento del descendimiento paterno, en la vibración del rayo/trueno.

¹⁶⁸ El sueño: En la noche, los “indios pieles rojas” de las películas de Hollywood entran a mi casa y entre gritos de guerra matan a sus habitantes. Yo, niño, me he escondido bajo el follaje del árbol de Brevo. Entonces, “ellos” me arrancan de mi escondite, y mientras soy arrastrado por el patio, me cortan las piernas a hachazos.

La cara de la madre: Pintura-madre. Parte de una sensación experimentada en mi infancia con referencia a la presencia cotidiana de mi madre en la casa familiar.¹⁶⁹ La pintura, estructurada de forma rectangular vertical, contiene en sus extremos, superior e inferior, hojas de tabaco en color rojo -el Tabaco, Diona, es planta de sangre (Román 2011a)-. En la parte central, sobre un fondo azul de cielo diurno, se localiza un cuadrado blanco, en cuyo interior aparece una forma triangular de color rojo que evoca la “cara” de la maloca Uitoto.¹⁷⁰ En su conjunto, la pintura alude a la experiencia del nacimiento y de la conexión vital entre el hijo y la madre.

¹⁶⁹ La vivencia: Cerca a la media mañana, siendo niño, camino por entre las sábanas que mi madre ha lavado y extendido en el patio de la casa para que se sequen al sol y el viento. Puedo ver el azul del cielo. Al caminar por entre las telas blancas recién secas, voy separando con las manos, cara, brazos y cuerpo, las telas blancas que se han unido por la acción del secado. Siento la temperatura fría de las sábanas y, a través de ellas, puedo ver el resplandor de la luz del sol.

¹⁷⁰ La maloca Uitoto, como casa-cuerpo-madre presenta dos caras de forma triangular. La cara derecha mira hacia abajo-al oriente; la cara izquierda mira hacia arriba-al occidente. La Historia Uitoto, respecto a la Maloca como símbolo de protección de la Gente Humana, puntualiza que la Madre creadora protege a su hijo de los espíritus de los mundos anteriores, cubriéndolo con sus manos “(...) el padre no puede hacerlo pero la madre sí, y lo cubrió con sus manos; más tarde lo cubrió con una hoja “de primera”, pero son las manos de la madre que hacen la primera seña de la maloca, de la que más tarde se va a ver.” Marceliano Jékone Guerrero, en Blanca de Corredor, “La Maloca”.

Fotografía 13

Eco trueno.



Fuente: propia.

Elaboración: José Omar Valbuena y Jairo Armando Ortiz.

Fotografía 14
La cara de la madre.



Fuente: propia.

Elaboración: José Omar Valbuena y Jairo Armando Ortiz.

- **Tercer Par: Brazos-Garras / Pies humanos**

Par realizado una vez iniciado el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, contando en su ejecución con la interlocución de Isaías Román. Articula imágenes provenientes de mis sueños de infancia, de vivencias familiares, y de mi interacción con las gentes Uitoto y con personas indígenas norteamericanas; se centra en aspectos de equilibrio entre las fuerzas Padre /Ida/ y Madre /Imugu/, respecto al proceso de “humanización” de la Gente Humana (Román 2010a). Consta de las siguientes pinturas:

Brazos-Garras: Pintura-padre. Compuesta por dos rectángulos de diferente tamaño dispuestos en sentido vertical. El recuadro superior, siendo el más grande, contiene un fondo azul de cielo nocturno, en el que unos brazos-garras descienden desde las estrellas, bajo una franja horizontal de color rojo –aludiendo a la fuerza violenta del padre-. En el recuadro inferior, de menor tamaño, igualmente bajo el cielo nocturno, se encuentra mi casa familiar, bajo la protección de la hoja del árbol de Brevo. La pintura refiere a la forma de vida de Riama, es decir del vivir como caníbal, localizado exclusivamente en la Fuerza del Padre -Ida-.

Pies humanos: Pintura-madre. Al igual que la pintura anterior, está constituida por dos rectángulos de diferente tamaño dispuestos en sentido vertical. En el recuadro superior, de mayor dimensión, se presenta un fondo azul de cielo diurno. Al interior de este plano, dos pies humanos, apoyados sobre hojas de coca, flotan bajo una franja horizontal de color blanco. En el rectángulo inferior, más pequeño, se encuentra una representación de mi casa familiar protegida por la hoja del árbol de Brevo. El conjunto refiere al vivir en la armonía, del equilibrio la fuerza del Padre –Ida- y la fuerza de la Madre –Imugu-, en el movimiento de la humanización.

Fotografía 15

Brazos-Garras.



Fuente: propia.

Elaboración: José Omar Valbuena y Jairo Armando Ortiz.

Fotografía 16

Pies humanos.



Fuente: propia.

Elaboración: José Omar Valbuena y Jairo Armando Ortiz.

- **Cuarto Par: Cabeza, el techo de la selva / Abrir el pecho**

El par remite a mi identificación con atributos corporales-espirituales de mi padre y de mi madre, reconociendo al padre en la imagen “corazón”-como lugar donde se deposita el conocimiento, la memoria y la fuerza-; del mismo modo, asimilando la imagen de la madre con la “cabeza de la maloca”, como instancia de protección, apoyo y alimento. Consta de las siguientes pinturas:

Cabeza, el techo de la selva: Pintura-madre. Consta de dos rectángulos dispuestos verticalmente. El rectángulo superior presenta una estructura de rombos de colores múltiples, organizados por zonas de luz y de sombra, refiriendo al “techo” de la selva amazónica, como cerramiento, apertura y encuentro del tejido de la heterogeneidad de los mundos existes. En el mismo sentido, alude al cuerpo protector de la maloca -como madre y universo- remitiendo a la luz del cielo diurno entrando través de su ojo, para iluminar su cabeza - remate del techo o “cubrería”-,¹⁷¹ como lugar de unión de los mundos. El rectángulo inferior, de menor tamaño, refiere al diseño de la piel del “tigre”, remitiendo a la fuerza del Padre –Ida- que como principio que delimita y determina las formas, al ser equilibrado por la fuerza de la madre –Imugu-, trae a la vida la pluralidad de los seres.

Abrir el pecho: Pintura-padre. Compuesta por dos rectángulos dispuestos verticalmente. El rectángulo superior, mayor en tamaño, presenta un fondo azul de cielo diurno, conteniendo un corazón en color rojo, suspendido sobre una “mesa” del estado de Nuevo México, en Estados Unidos¹⁷² Refiere a la identificación del hijo con el corazón de su padre –y con los corazones de sus abuelos-hombres paternos y maternos- encontrando, en sí, en el reconocimiento de su raíz-padre, su propio corazón o centro, mediante el ejercicio de la memoria, el afecto, la fortaleza y la capacidad de

¹⁷¹ La cubrería, o remate del techo de la maloca, es la cabeza de la madre creadora que contiene al padre, Mooma, y al cielo. Ella sostiene al “mundo material”, la tierra –que es su matriz- y a sus gentes, conectándolos con la raíz, abajo, en el Oriente. *Ibíd.*

¹⁷² Entre los pueblos indígenas del sur occidente de los Estados Unidos, Navajos y Pueblos, las mesas -formaciones rocosas de lados escarpados, con superficies elevadas y planas- son consideradas lugares sagrados, vivos, interconectados entre sí y con todos los seres vivientes. Kevin Blake, “Contested Landscapes of Navajo Sacred Mountains”, *The North American Geographer, Edmond*, 3, n° 1 (2001): 52.

creación. El rectángulo inferior, de menor tamaño, refiere al cielo nocturno estrellado, aludiendo al poder violento del Padre.

Fotografía 17

Cabeza, el techo de la selva.



Fuente: propia.

Elaboración: José Omar Valbuena.

Fotografía 18

Abrir el pecho.



Fuente: propia.

Elaboración: José Omar Valbuena. **Quinto Par: Hooghan –La Casa Navajo que mira hacia donde nace el sol / Maloca -La Casa Uitoto que mira hacia donde se pone el Sol**

El par, que combina imágenes concebidas previamente y durante la realización pictórica de la serie, se refiere a las casas-cosmos, maloca Uitoto y Hooghan “Navajo”,¹⁷³ en las que dormí durante parte de la década de los años 80 (Maloca Uitoto) y a comienzos de los años 90 (Hooghan Navajo)¹⁷⁴, y que si bien están localizadas en cosmogonías de pueblos diferentes, presentan analogías en su concepción y uso, al estar soportadas por pensamientos indígenas americanos caracterizados de modo fundamental por la valoración de lo vivo y por el reconocimiento de la interrelación existente entre las fuerzas, los seres, los lugares y los mundos que cohesionan y sostienen al mundo habitado por la “Gente Humana”.

Hooghan -Casa Navajo-: la casa que mira hacia donde nace el sol: Pintura-padre. Consta de dos planos dispuestos de forma vertical; el plano superior, un cuadrado, contiene un diagrama en planta de un Hooghan, casa y espacio ceremonial Navajo (Williamson 1989, 151).

El Hooghan, siendo lugar de vivienda, nacimiento, alimento, descanso y de dinámicas y rituales familiares y comunitarios de la “Gente Humana” -(*Diné Diné’e, The people*)-, es un modelo del cosmos que remite de modo específico al “primer Hooghan” –que es el mundo y el territorio Navajo-, condición que incide en los requerimientos particulares que determinan su construcción, tales como su ubicación, su orientación, y los materiales, los métodos y los procedimientos implicados en su realización (Beck, Walters y Nia 1992, 284-5); su orientación, que es determinada por la

¹⁷³ La gente Navajo -“*DinéDiné’e, the people*”, habita actualmente los estados de Utah, Arizona y New Mexico, lo que constituye la “Diné Bikéyah” o “tierra Navajo”. Actualmente es considerada la nación indígena más grande de los Estados Unidos, sobrepasando su población las 250.000 personas. Los Navajo han sido objeto de colonización mediante violencia, apresamiento masivo y desplazamiento forzoso desde finales del el siglo XVI, por guerras de conquista territorial, agenciadas subsecuentemente por los estados y ejércitos español, mejicano, y estadounidense. (<http://www.navajo-nsn.gov/history.htm>) Ray Williamson, “Living the Sky, The Cosmos of the American Indian” (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1989).

¹⁷⁴ En el otoño de 1992, dormí en una ocasión en un Hooghan Navajo de forma octogonal, situado en la localidad de Shiprock, N.M.. Este Hooghan fue construido por el esposo de mi profesora de filosofía indígena, en el Institute of American Indian Arts.

posición de los postes que lo sostienen, apunta a los cuatro puntos cardinales, cada uno de los cuales es asociado con un color en particular, y su entrada mira al oriente.¹⁷⁵

El Hooghan representado en la pintura, es de forma octogonal,¹⁷⁶ siendo considerado masculino por ser cónica su cubierta (Beck, Walters y Nia 1992); la estructura de su armazón es representada mediante líneas rojas, correspondiendo al conjunto de los postes y vigas que sostienen la casa. Su disposición confluye en un círculo central gris que alude a la abertura central de ventilación del techo. Mientras que los espacios ubicados entre los segmentos de la estructura muestran un color azul del cielo del medio día, la parte exterior del octágono, está circundada por una banda continua, integrada por tres franjas paralelas de distintos colores que aluden a un arco iris protector.¹⁷⁷

El plano inferior de la imagen, un rectángulo más pequeño, remite al territorio Navajo, con presencia de montañas, “mesas”, picos y cañones, con significado espiritual en la caracterización del territorio Navajo.¹⁷⁸ Allí, son significativas seis montañas, cuatro de las cuales se alinean en las direcciones cardinales -marcando los límites del mundo, sosteniendo el cielo Navajo y siendo la fuente de los seres animados (Farella

¹⁷⁵ Señala Williamson que “en un hooghan de cuatro postes, se depositan concha blanca en el sur-oriente, turquesa en el sur-occidente, y “abalone” y “jet” /azabache/ en los huecos de los demás postes”. Ray Williamson, “Living the Sky”, 155-160.

¹⁷⁶ El Hooghan mantiene y encarna el plan cósmico Navajo, bien haya sido construido en las modalidades tradicionales de cinco postes, o bien los que se organizan en formas circulares o poligonales -dentro de los que se encuentran los de cuatro, seis u ocho lados-. *Ibíd.*, 151-160.

¹⁷⁷ Esto, teniendo en cuenta los colores que determinaron a los primeros hooghans que fueron realizados por los antepasados míticos de los Navajo; siendo estos construidos con “turquesas, conchas de nacar, nieblas transparentes del amanecer y colores maravillosos del atardecer”, cubiertos y protegidos por rayos de sol y de arco iris, “en una belleza rica en los colores presentes en la tierra y en el cielo”. Mindeleff, A. R. B. A. E. 17th, 488, citado en Peggy Beck, Anna Walters, y Francisco Nia, *The Sacred Ways of Knowledge, Sources of life*. (Tsaile: Navajo Community College Press, 1992), 283.

¹⁷⁸ Históricamente los Navajo han sido despojados de gran parte de sus tierras de cultivo y pastoreo por parte de los colonizadores “blancos”. Actualmente afrontan el uso incongruente de sus territorios ancestrales respecto a sus valores espirituales, sus prácticas rituales, y el lugar que en ellos se les asigna a las montañas, las mesas, los picos, las cimas, las quebradas, los bosques, los desiertos, los glaciares, quienes son asumidos como lugares vivos con significado espiritual, interconectados entre sí. Kevin Blake, “Contested Landscapes of Navajo Sacred Mountains”, 45–57.

citado en Blake 2001, 33)-; las dos montañas restantes son lugares de centro en el mundo, en donde nacen y habitan las deidades que dieron lugar a las gentes humanas.¹⁷⁹

Maloca -Casa Uitoto-, la casa que mira hacia donde se pone el sol.

Pintura-madre. Consta de dos planos organizados en forma vertical; el rectángulo superior, contiene un diagrama en planta de una maloca, casa, vivienda-Madre-Mundo- del pueblo Uitoto, de tipo “Yinaka”, que hace parte de la carrera ritual del Abuelo Eusebio Mendoza, Gente Uitoto del clan Canangucho -Kineni- (De Corredor 1986). El diseño de su planta, un polígono de doce lados -simétrico irregular, con apariencia rectangular-, está enmarcado por un rectángulo gris, en el que se encuentra su patio, sitio de nacimiento de los humanos en el mundo “material”. Su constitución y distribución espacial reflejan su condición de Madre de la Gente Humana y de los alimentos; por ello la estructura de su armazón, que es delineada en color rojo, configura su cuerpo (realizado en azul del cielo diurno), dando lugar a los siguientes espacios: matriz, puerta-vagina que mira al occidente-arriba, piernas, caderas, costillas, brazos, pecho, espalda, cabeza, sus caras triangulares (en color blanco) y sus ojos.¹⁸⁰ Como modelo del cosmos (de Corredor 1989), la maloca Uitoto marca con sus columnas principales los cuatro puntos-direcciones del mundo: oriente, sur, occidente y norte, cada uno de ellos asociado a los colores de los ancestros de las gentes;¹⁸¹ por su

¹⁷⁹ **Son Montañas cardinales: 1. Blanca Peak** -Sisnaajiní-, “Montaña fija a la tierra con Negro” Van Valkenburg, 1999, citado en Blake “Contested Landscapes of Navajo Sacred Mountains”, *The North American Geographer, Edmond*, 3, n° 1 (2001), 33-56.; **2. Mount Taylor**, Tsoodzil-, “Montaña Lengua” Wyman, 1967, *Ibíd*; **3. San Francisco Peaks**, -Dook’o’ oslíid- “Nunca se deshiela en la cima” Wyman, 1967, *Ibíd*. **4. Hesperus Mountain** Bright, 1993, *Ibíd*. -Dibé Ntsaa- “Oveja de la gran montaña” Wyman, 1967, *Ibíd*. **Son montañas de centro: 1. Huerfano Mountain** -Dzil Ná’ oodilii- Montaña alrededor de la cual la gente se trasladó /movió, cuya forma de mesa inspiró el techo femenino o redondeado del Hoohgan Locke, 1992, *Ibíd*. **2. Gobernador Knob**, -Chúolíí- Montaña de abetos, mirando; la forma de su protuberancia, inspira la forma del hoohgan masculino Wyman, 1970, *Ibíd*.

¹⁸⁰ Como constitutivos del cuerpo de la Madre-Maloca, se cuentan sus huesos, su piel, sus venas y sus nervios. Entre sus huesos -los postes, vigas y varas que la sostienen- están los ancestros de su dueño, y sus estantillos o capitanes que son los cuatro postes centrales. Blanca de Corredor, “La Maloca”.

¹⁸¹ De acuerdo con Vicente Makuritofe, las cuatro columnas que sostienen a la maloca son los cuatro puntos de la tierra y el comienzo de las cuatro tribus que existen: Jídigami -negro-; Utegami -

centro pasa el hilo que une los mundos, una columna invisible en la que se encuentran el pensamiento del padre creador –Mooma Unámarai-, la palabra del hijo –Añiraima-, y el pensamiento del Abuelo dueño de la maloca (de Corredor 1986).

Por sus dimensiones espirituales, la realización de la maloca implica la puesta en juego de distintos modos del conocer, en el marco de la “carrera de conocimiento” de quien la construye: esto es, la narración de la Historia, la práctica ritual en el mambadero y el aprendizaje comunitario de quienes “lo acompañan”; así mismo, el reconocimiento de los elementos, procedimientos y trabajos que darán lugar a su construcción; la ubicación del lugar donde será levantada y la petición del “permiso” respectivo, a sus dueños espirituales; la práctica de la “visión” -que se presenta al modo de los sueños- para la búsqueda espiritual de los insumos requeridos;¹⁸² y la realización de los trabajos individuales y comunitarios necesarios para su construcción, que concluirán con su ceremonia de inauguración o “Baile de pisar tierra” (de Corredor 1986).

El recuadro inferior de la pintura, de menor tamaño, remite al territorio Uitoto,¹⁸³ enclavado en el Amazonas colombiano con presencia de ríos, lagunas, quebradones, sabanas, colinas, cuevas, grietas y chorros –cañones de ríos-. Este territorio -que es la materialización de todos los seres y fuerzas que componen el mundo Uitoto- comprende un conjunto de malocas espirituales localizadas en “Chorros”, quebradas y grietas relacionadas espiritualmente entre sí, en donde los diferentes mundos se comunican,

blanco-; Jáigami -rojo-; Mókogami -azul-. Su puerta posterior mira “hacia abajo” -el oriente- o mundo de los padres. *Ibíd.*, 279-359.

¹⁸² Tales como los árboles que serán sus columnas y vigas, los bejucos para sus amarres y la madera y hojas de la palma con las que se elaborará su cubierta.

¹⁸³ Vicente Makuritofé afirma que los “primeros y verdaderos Uitotos” de donde todos descienden son de Chorrera. *Ibíd.* En Colombia, además de las familias y personas que han migrado o han sido desplazados por la violencia, los Uitoto habitan mayoritariamente la zona sur de la Amazonía estando asentados, en el departamento del Amazonas -a las orillas de los ríos Caquetá, Putumayo, Igará-Paraná y Cará-Paraná-; en el departamento de Putumayo -sobre la parte media del río Putumayo-; y en el departamento del Caquetá, sobre el río del mismo nombre. Raúl Arango Ochoa y Enrique Sánchez, *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Población, cultura y territorio: Bases para el fortalecimiento social y económico de los pueblos indígenas.* (Bogotá: Departamento Nacional de planeación, 2004).

habitan las almas de los muertos, y los ancianos sabedores y sus aprendices realizan experiencias de conocimiento. (Mariano Suarez citado en de Corredor, 1986, 281-3).¹⁸⁴

Fotografía 19

Hooghan -Casa Navajo-: la casa que mira hacia donde nace el sol.



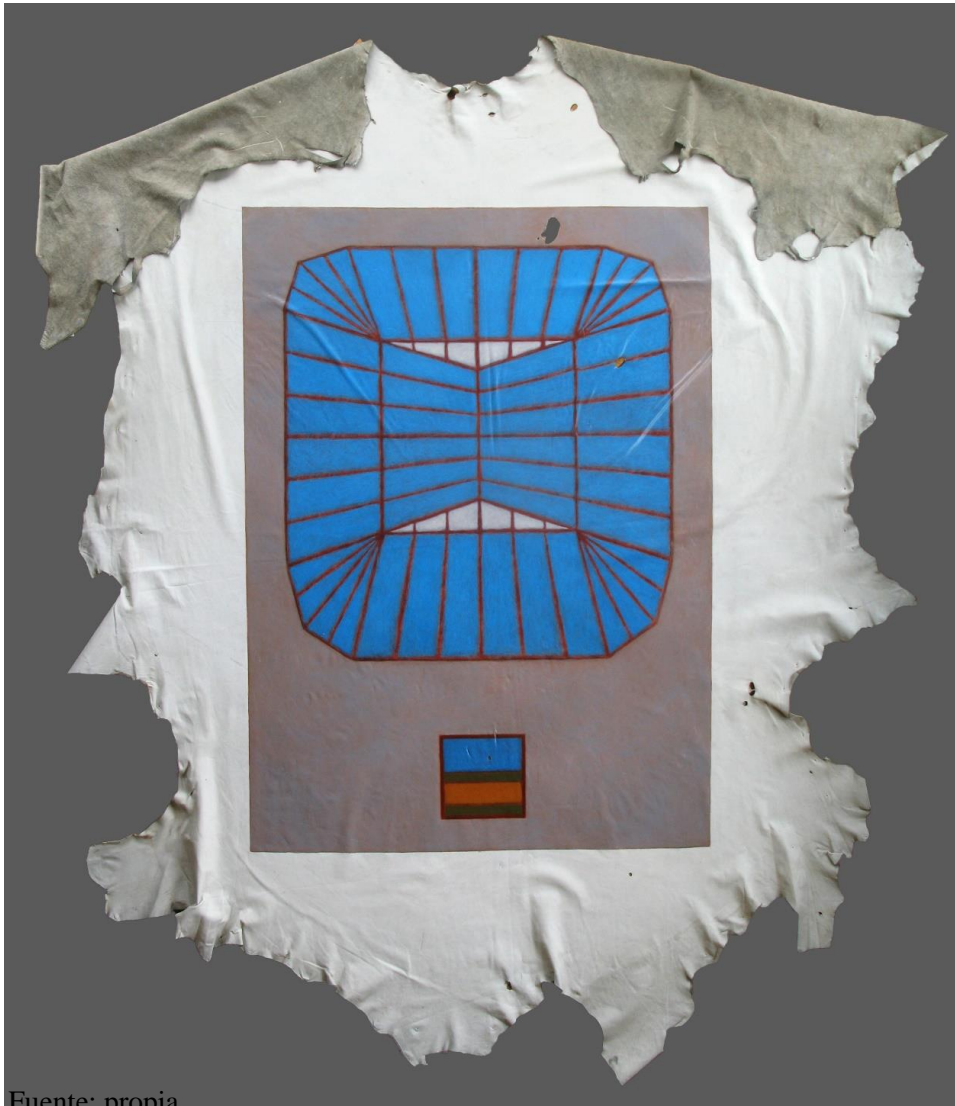
Fuente: propia.

Elaboración: José Omar Valbuena y Jairo Armando Ortiz.

¹⁸⁴ Entre estas malocas-chorros se cuentan los chorros de Araracuara, de Angosturas, de Guaymaraya, del Igará Paraná, de Chorrera, de la Gambitana, de la Campana, de las Bocas del Yará, de la Quebrada del Quinché, y de La Sardina. De modo similar a los chorros, las sabanas alojan malocas espirituales, como es el caso de la gran maloca que une los mundos y que está ubicada en la sabana localizada “entre las cabeceras del Río Cahuinarí, la Quebrada del Arroz, la Quebrada de Monochoa y una quebrada que rinde sus aguas al Igará Paraná, así como las cabeceras del Quebradón de Nocaimaní”, cuyo mambeadero se localiza en una gran grieta. En esta sabana también se encuentran otras malocas espirituales como las de Uátoma y Kechátoma -Jitoma y Fisido-, y la de Ameo -el rayo-, imágenes fundamentales para la Gente Humana, en la determinación de sus modos de pensamiento, palabra, acción y vida

Fotografía 20

Maloca -Casa Uitoto-, la casa que mira hacia donde se pone el sol.



Fuente: propia.

Elaboración: José Omar Valbuena y Jairo Armando Ortiz.

- **Sexto Par, Mundo del Padre-Mundo de la Madre**

El par, Mundo del Padre - Mundo de la Madre (que es el punto de confluencia de los objetos -boa y tortugas- y de las demás pinturas que componen la serie), evoca el afecto y agradecimiento hacia mi padre –Álvaro María- y mi madre –Blanca Margarita-, como sujetos vitales, históricos y espirituales, quienes a través de la conformación, la crianza y la educación del núcleo familiar, incidieron de modo determinante en mi configuración, como persona articulada con otros en lo afectivo, en lo social, en lo epistémico, en lo político y en lo espiritual.

En extensión a lo anterior, responde a mi necesidad de proyectar sentido de identidad y familiaridad respecto a las fuerzas vitales padre-madre y a la comunidad del tejido del mundo.

Por ello, las dos pinturas comparten el soporte conceptual proporcionado por la confluencia, en primer lugar, de la concepción Uitoto del “mundo de los padres” -que implica la interacción permanente de las fuerzas de los Padres Creadores para el sostenimiento de las gentes, en el mundo vivo-, y en segundo lugar, de la idea del pensamiento Navajo del “reconocimiento de las raíces propias y la familiarización” que emerge en sus distintos complejos ceremoniales, -y entre ellos, en los que tienen lugar en la realización de las pinturas de arena –sand paintings-. Esta idea, afirma los vínculos existentes entre los padres creadores, los progenitores específicos de cada humano, y sus articulaciones en el conjunto de los seres, permitiendo el balance entre el “mundo de arriba” y los “mundos de abajo”, en la perspectiva del mantenimiento de la vida. (Luckert and Cooke 1979, 129).

En este contexto, es de señalar el vínculo fundamental de familiaridad existente entre los mundos y los seres -sean estos humanos, animales, plantas, montañas o estrellas- que es mostrado por las ceremonias de las pinturas de arena del mundo Navajo, respecto a la articulación entre equilibrio, curación, reconexión y armonización con el flujo vital, habida cuenta la identidad común de los seres, como entes constituidos por los mismos elementos, siendo todos criaturas de la Madre Tierra, quien les ha dado nacimiento por el mismo “agujero de emergencia”. Entonces, las pinturas de arena, articuladas a las canciones, las oraciones y las demás acciones que integran sus complejos de realización ceremonial, ponen de presente para el humano la necesidad del cuidado de sus relaciones de familiaridad, para el mantenimiento y

restablecimiento del balance y la armonía propios y colectivos. En este horizonte, el trato familiarizado implica un concepto de comunidad entre todo lo existente, apoyado en la conciencia fundamental de su origen común, en el que la tierra es la madre de todos; sentido que se extiende al cuidado mutuo, en el que los humanos tratarán a los demás seres con la misma consideración con que se trata a la propia familia y con “el mismo respeto con el que se trata a los propios padres”. Desde este tipo de vínculo, los no humanos responderán a los humanos, “tal y como los padres lo harían respecto a sus hijos amados” (Griffin y Navajo 1991, 65-6)

- **Las imágenes en las pinturas:**

Como se mencionó inicialmente, el par de pinturas va dispuesto en la pared final de la instalación: a la izquierda, el Mundo del Padre; a la derecha, el Mundo de la Madre. Siendo imágenes diferenciadas y complementarias, las pinturas presentan elementos comunes y rasgos específicos, así:

Elementos comunes:

- **La estructura formal y conceptual:**

Las dos imágenes hacen alusión a un tipo específico de las “pinturas de arena” que es practicado en el complejo ceremonial Navajo del Coyoteway –camino del coyote-.¹⁸⁵

- **La forma de los mundos y el “agujero de emergencia”:**

Cada una de las dos pinturas está resuelta mediante un cuadrado de gran formato –que alude a un tipo de mundo -padre o madre- en cuyo centro se ubica un pequeño

¹⁸⁵ El pensamiento Navajo, en sus complejos ceremoniales –y de modo particular en el ceremonial del Coyoteway, como lugar de conocimiento localizado en las sensibilidades indígenas nativo-americanas- de modo análogo al pensamiento Uitoto Enókaiyai, articula concepciones de mundos, fuerzas originarias –masculinas y femeninas-, colores –blanco, azul, amarillo y negro-, posiciones –arriba y abajo- y direcciones relacionadas con los puntos cardinales –oriente, sur, occidente y norte-, como factores y condiciones que en su articulación dinámica dan lugar al equilibrio necesario para el sostenimiento de la existencia del mundo “material” y de sus seres. Este tipo de relaciones simbólicas, se reflejan en el caso específico de las pinturas de arena, mediante la relación entre los seres a partir del flujo vital entre instancias de orientación y de conexión entre los mundos, sus lugares específicos, sus gentes, sus plantas y sus límites. Karl Luckert y Johnny Cooke. COYOTEWAY a Navajo Holyway Healing Ceremonial. (Tucson: The University of Arizona Press and the Museum of Northern Arizona Press, 1979).

símbolo circular concéntrico que funge como “centro del mundo”, “agujero de emergencia”, o puerta de comunicación entre mundos.¹⁸⁶

- La presencia de las plantas:

A partir de este punto central, en direcciones diagonales que se dirigen hacia las esquinas de cada cuadrado-mundo, emergen representaciones de plantas, que dividen el cuadrado en cuatro partes iguales, dentro de las cuales se ubican otros símbolos que caracterizan mi relación respecto a mis padres.¹⁸⁷

- El arco iris:

Cada uno de los mundos se encuentra circundado por un arco iris continuo que lo delimita, fungiendo como símbolo de protección.

Rasgos específicos:

- El color de cada cuadrado-mundo:

Así, el Mundo del Padre presenta un plano de color azul del cielo nocturno;¹⁸⁸ mientras que el Mundo de la Madre se caracteriza por el color azul del cielo diurno.¹⁸⁹

- La planta específica que emerge del centro de cada mundo:

¹⁸⁶ De acuerdo con Guy H. Cooper, el universo Navajo se origina, en un mundo de niebla situado “abajo”, desde donde un núcleo de fuerzas primordiales –un conjunto o paquete medicinal– despliega un movimiento de emergencia, dando lugar a distintos tipos de seres, quienes desplazándose a través de un número de diferentes mundos –que comúnmente son contados como cuatro–, se van constituyendo en “gente sagrada”. Estas gentes, que serán los primeros hombres y las primeras mujeres de los mundos de “abajo” –no humanos–, preceden al “Primer Hombre” y a la “Primera Mujer” humanos, siendo estos últimos quienes finalmente surgen por el “Agujero de emergencia”, para instalarse en el “Mundo de Arriba”. *Ibíd.*, 130-182.

¹⁸⁷ Esto, teniendo en cuenta que las pinturas de arena que se realizan en el centro del suelo del *hooghan*, se orientan en relación a los cuatro puntos y las direcciones del universo, conteniendo sus propios lugares, “gentes sagradas”, plantas y objetos asociados. *Ibíd.*, 87-126.

¹⁸⁸ Cada pintura de arena, es caracterizada por el uso de colores referidos al mundo que le corresponde. *Ibíd.*, 121-6. En la descripción de una pintura de arena del “Male Shootingway Chant”, se especifica que el Padre Cielo va en negro con marcas blancas que representan las constelaciones y líneas zigzagueantes de las constelaciones. Peggy Beck, Anna Walters, y Francisco Nia, *The Sacred. Ways of Knowledge*, 74.

¹⁸⁹ En la misma descripción, se caracteriza a la Madre Tierra con el color azul y con sus cuatro plantas sagradas: Squash, frijol, tabaco y maíz, que surgen del agujero de emergencia, localizado en su vientre. *Ibíd.*

Del “agujero de emergencia” del mundo del padre, emana en forma de “X”, el Tabaco (planta-madre) adquiriendo el aspecto de cuatro flechas rojas; del “agujero de emergencia” del mundo de la madre, emana en forma de “X”, el Brevo (planta-padre) aludiendo a cuatro ramas de nubes blancas.¹⁹⁰

- **Los símbolos particulares asociados a cada mundo:**

El mundo del padre es caracterizado por un conjunto de estrellas en el cielo nocturno;¹⁹¹ el mundo de la madre es caracterizado por un conjunto de cuatro corazones, en el cielo diurno.¹⁹²

Fotografía 21

Mundo del Padre.



Fuente: propia.

Elaboración: Camilia Gómez.

¹⁹⁰ Señalo de modo específico, que dentro de mi simbología personal, en el mundo-padre instalo la planta-madre, el tabaco; mientras que en el mundo-madre instalo la planta-padre, el Brevo.

¹⁹¹ Las estrellas corresponden a la fuerza Padre.

¹⁹² El corazón corresponde al *Naimekié Yáǵiǵi*: esencia de dulzura, de corazón y pensamiento dulce. Isaías Román, “Somos Naturaleza, de la Clasificación de las gentes”.

Fotografía 22
Mundo de la madre.



Fuente: propia.

Elaboración: Paula Flores y Jairo Armando Ortiz.

2.2. Proyección de historias, objetos y pinturas relativas al cuerpo del Recibidor, a explicaciones y canciones para “Saber cuidar la vida”.

Una vez conocidas por Isaías las historias -imágenes (objetos, pinturas, propuesta de instalación) relativas al encuentro de mi propio cuerpo, él -mediante el “añadido de historias”- potencia sus elementos sensibles a las dimensiones del tejido del mundo como comunidad extendida, que abarca a las fuerzas y las gentes existentes.

Tal añadido se articula a través de la relación analógica, mediante el “empate de hilos” -de las experiencias y posicionamientos sensibles que se desprenden de la relación Maestro-Recibidor- permitiendo la emergencia de un cuerpo de doce explicaciones-consejos y de nueve canciones, que aportando un conjunto de pautas para el “Saber cuidar la vida”, sirven de apoyo para los trabajos a ser realizados posteriormente por el conjunto de las seis fibras (Ojo del tejido) de la conversación, en la tarea de “definir y materializar la forma del Cuerpo del canasto de frutas”.

En este propósito, las explicaciones-consejo y las canciones hacen hincapié en la responsabilidad del humano respecto a su comprensión, armonización y agradecimiento por el conocimiento que la naturaleza le proporciona, señalando la importancia de la realización de los “trabajos-ceremonias” en los que se dinamiza el ejercicio de las palabras habladas, cantadas y realizadas- para la materialización del canasto de conocimiento.

Estas son las explicaciones-consejos y canciones que emergieron:

2.2.1. Explicaciones-Consejos: el cuerpo del humano, el cuerpo del tejido del mundo.

Ellos flecharon a Mayári Jitoma, el pájaro carpintero mayor, él dijo: El tal Gaimoy mató a su papá, porque su mamá le dio los secretos. Ustedes están en peligro. Su mamá alimenta a Gaimoy. Yo soy guarda espaldas diurno de Gaimoy; yo soy el que toco el tambor. Pero ya estoy harto, aburrido. Con mi compañero Jimokí -mico nocturno- no se puede negociar. Su mamá les ha prohibido venir aquí para que no descubran lo que pasó; para que no sepan que Gaimoy mató a su papá, y que ella lo sabe. (Román 2009a).

2.2.1.1. Nuyo, Camino del agua: La Boa, y las tortugas sostienen la vida originaria, desde cuando solo había aire y agua, como líquido amniótico.

Nuy, agua; Io, camino, Anaconda. Camino de la vida, líquido amniótico.

La flexibilidad que caracteriza la existencia de las gentes humanas en el propósito de vivir y relacionarse en armonía con el conjunto del tejido del mundo, responde tanto a las características y relaciones orgánicas necesarias para la existencia de sus propios cuerpos, como al conjunto de consideraciones de reconocimiento mutuo que singularizan sus relaciones con las fuerzas y demás gentes. Así el camino y el caminar de la Gente Humana nunca es “derecho”-rígido; es decir, que aunque el humano camina en direcciones y con propósitos claros, el movimiento en su modo de andar se da “en curvas”, en ondulaciones; de este modo, su cuerpo se balancea, se mueve manteniendo el dinamismo de la armonía de lo vivo; siendo así su modo de relación con los otros seres. La sinuosidad, siendo característica de todo lo existente, de lo vivo, está simbolizada en el cuerpo de la Boa (Román 2013j).

Nuyo Buinaima es la Boa-Sol, Señor del agua. La Boa dio nombre a todas las gentes; en la repartición del ambil –tabaco preparado ceremonialmente-, este es armado en un rollito que queda como la cola de la Boa –negro brillante-. Así se entrega el ambil a la gente para que este se multiplique, para que alcance para todos (Román, 2013 j). Una de las imágenes de Nuyo Buinaima es la boa tallada que corresponde al baile del Yadiko. Dentro de la espina dorsal de la boa, está la espina mariposa; en el marco de las diferentes ceremonias que se realizan en el contexto del baile del Yadiko, están aquellas relativas al maíz.¹⁹³

Según las particularidades de la carrera de conocimiento de cada persona que asume el estudio del Yadiko, este lleva tallada en una de sus puntas un caimán y en la otra, la charapa -tortuga acuática del área amazónica-. Las charapas, al igual que la boa, si bien son del mundo del agua, corresponden a la maloca de conocimiento Menídaicó que habla de “lo creado”, es decir del agua y de la tierra (Román 2014).

¹⁹³ Isaías enfatiza la articulación de las ceremonias del maíz respecto a la carrera ceremonial de la maloca *Nóinuikó*, puesto que la conversación tiene lugar en la ciudad de Bogotá, siendo esta uno de los asentamientos históricos y actuales de la gente indígena Muisca. Isaías Román, “Nuyo, Camino del agua. Diálogo con Andrés Corredor” Bogotá, 22 de Mayo de 2013j.

2.2.1.2. Escalera, Puente, Andamio: movimiento del cuerpo de la gente, para conocer.

Escalera, significa puente; también movimiento del cuerpo de la gente, en donde este es difícil. Tìdagi, es el origen de la escalera; el balcón Tìdagi, que tiene el mismo nombre, permite mirar en la altura, como desde un observatorio (Román 2013 k). La escalera nace en “el andamio”, como símbolo protector de la naturaleza, ya que con su uso es posible cazar pájaros con pega-pega y llegar a puntos clave de los árboles para poder recolectar los frutos, sin tener que derribarlos.¹⁹⁴ En la maloca humana, la escalera es usada para el manejo del matafrío con el que se exprime el veneno de la yuca brava (Román 2013 k).

El puente y la escalera, se relacionan con los dioses, puesto que permiten a la gente situarse donde esta requiere “estar, subir o trabajar”, para conocer. Antiguamente, cuando los dioses invitaban a alguien “de esta tierra”, para hablar con ellos, le proporcionaban una escalera llamada Yìicuño, que facultaba el tránsito entre los mundos.¹⁹⁵ De allí viene que en el transcurso vital de las personas se les presentan “escaleras, puentes y andamios”, que siendo usados mediando el cumplimiento de reglas, disciplinas y leyes, dan lugar al conocimiento de “cosas de otras dimensiones” (Román 2013k). La escalera, el puente, el andamio, posibilitan conocer más allá de las dudas producidas por las limitaciones de la percepción ordinaria del ojo o del oído, permitiendo “*ver lo físico o lo espiritual que no hemos visto de cerca con anterioridad, desde este pensamiento, desde esta palabra*” (Román 2013k). Así, en ocasiones se perciben cosas, pero no se alcanza a identificar con claridad de qué se trata; entonces la escalera facilita estar “más cerca” de lo que se percibe, para comprenderlo; habilita la

¹⁹⁴ En el “mundo materializado” un tipo de andamio fue usado para cazar aves; otra clase de andamio se usaba para recoger los frutos de las palmas de milpez y milpecillo, cuando aún sus racimos cargaban “todavía bajito”. Isaías Román, “Comentario final sobre las pinturas de La Mirada del Colibrí. Diálogo con Andrés Corredor” 20 de junio de 2013b.

¹⁹⁵ *Se habla del Yìicuño como la escalera que bajaba del cielo y que era usada por los dioses para que aquellos que así lo requirieran subieran a “rendir cuentas sobre el cumplimiento de su misión”. Hoy esta escalera está representada en una liana delgada que se encuentra en la selva, y en la que es posible apoyar los pies, tal y como en una escalera.* Isaías Román, “Escalera, puente, andamio. Diálogo con Andrés Corredor, sobre la pintura de la escalera entre la mata de tabaco y el árbol del brevo” Bogotá, 10 de Junio de 2013k.

aproximación -como desde una elevación- a distintos tipos de conocimiento (Román 2013k).

Por su carácter de conector entre distintas formas de conocimiento, la escalera permite “conservar cosas” en lugares donde nadie puede acceder. Si bien sin el puente, sin la escalera, experimentamos una forma de ver, tal percepción cambia con su uso. Entonces el uso de una escalera en particular corresponde a una forma de ver, a una forma de hablar, a una forma de sembrar, a una forma de actuar. Tal es el caso del Yagé, de la Coca, del Tabaco -el Ambil-, que sirven de puente -de escalera- siendo su función la de permitir conocer aquí “y en otras dimensiones”, sin llegar a perdernos; por ello su uso requiere el movimiento equilibrado *–el saber poner el cuerpo, muy bien, muy seguro-* es decir, el hacer uso equilibrado de lo que se va conociendo, porque de lo contrario la escalera “*te puede servir para matarte*” (Román 2013b).

En la vida diaria se cuenta con los Ancianos y con las Ancianas: ellos son puentes, escaleras, para que la gente pueda pasar, recorrer, conocer, hacia el “avance de la vida”. Ellos enseñan, comparten su conocimiento, ayudan a la gente a avanzar en la vida (Román 2013b)

2.2.1.3. El Colibrí: Hay que saber olfatear la vida, el universo, todo lo que vemos y experimentamos.

Canto de repartición de la cahuana:

Hola mi gente

¿Qué es lo que huele acá?

¿Qué es lo que hueles sabroso?

¿Qué es lo que huele como dulce?

Madre de un olor, de un aroma Nezekué anaigmeke irugno

Farekai irugno. (Román 2013f).

Fizido, es colibrí, y remite a olores, aromas, perfumes, caminos (Román 2013b).

Hay círculos en el universo y en ellos hay aromas. Hay líneas que existen en el cosmos que los humanos pueden recorrer. Tales recorridos que son grandes -tanto en el mundo de arriba como en el de abajo- son como puertas, siendo algunos de ellos calientes, otros fríos, otros dulces, otros amargos. Hay una “mirada de recorredor” que aprende transitando por todos los “círculos del mundo que hay en lo espiritual”; el

humano puede realizar este recorrido en lo físico “para poder sentir el almizcle” (Román 2013b).

Hay olores, esencias y perfumes, tanto “en lo físico” como en “lo espiritual” - Todo se conoce por el olor. Cuando llegan viajeros espirituales al mambadero, ellos se conocen por el olor (Román 2013b)-. Cada lugar posee sus propios olores, que corresponden a los de los seres que lo habitan. Por ejemplo la humedad de la selva amazónica permite percibir, por el olor, tipos de flores que siempre se ven, que a veces se ven, o que no se ven, y que solo se encuentran allí; por su parte, los animales desarrollan sus olores corporales, lo que les permite, por la orina, marcar su propio territorio, así como respetar los territorios de otros (Román 2013f).

El olfato es una forma de ver. Para los humanos que aprenden a caminar - sintiendo los lugares en los que pueden estar y en los que no-, el seguimiento de los aromas va generando caminos de conocimiento, en los que los olores no confunden, no dañan el “cerebro” de quien va conociendo. El humano debe desarrollar su olfato de conocimiento, siendo prevenido, precavido, cuidadoso, para conocer y controlar la realización de los recorridos de los trabajos necesarios para vivir; esto lo consigue estando atento a lo que huele, a lo que sigue, para no extraviarse con cualquier perfume; para ello se seleccionan los aromas a los que cada quien se expone. Cada camino se recorre siguiendo el conjunto de olores que lo configuran; así hay caminos de conocimiento y caminos de “locura” que pueden ser reconocidos por quien aprende a vivir. Los olores son indicativos del tipo de camino que se está tomando y de sus efectos sobre quien lo está recorriendo; así se dice que “*las cosas antes de quemarse emanan un olor*”. Los problemas, los chismes, la rabia son como olores; cuando se aspiran este tipo de aromas, es necesario buscar la forma de controlar tal tipo de situaciones, entonces hay que buscar cargarse de aromas que permitan respirar con agrado. “Cuando se sigue el olor de un camino de conocimiento, su aroma no embolata, no enloquece; no daña el cerebro” (Román 2013f).

Olfatear el conocimiento es recorrer las huellas de los antepasados, es preguntarse por lo que ellos hicieron, por lo que ellos cumplieron. El cumplimiento de la “ley de origen” -de “la ley invisible que está ahí”-, es el aroma de la Madre Creadora

que llama a sus hijos, haciendo sentir a la gente que está invitada al baile.¹⁹⁶ Y en la medida en que el anciano y la comunidad van realizando las ceremonias, congregados por el aroma de la Madre, ellos van desarrollando un camino de conocimiento que tiene lugar en la “transformación del olor de enfermedad”. Así, el anciano que llama al baile va “conociendo” a medida que va “dominando historias”, lo que le permite transformar el olor de enfermedad y los problemas de la comunidad en animales dominantes - “tigre”, oso hormiguero y águila-. Este tipo de animales, Iyaikoimini, simbolizan “jefes sin ética, sin reglas, sin disciplina”, que buscan el poder en el dominio, en la agresividad, en el abuso sobre las gentes; ellos son jefes que nunca van a poder “curar” en la comunidad lo que ellos mismos no han podido equilibrar en sí mismos. De este modo, quienes vienen al baile traen este tipo de animales -en forma de garra o de colmillo- para que queden como “adorno” para el Abuelo. Las siguientes enfermedades se convierten en “tigre”: la dermatitis, la confusión, el miedo, los nervios, la retención de orina, la infección urinaria, el dolor de cabeza, la agresividad, la intoxicación de comida, la diarrea, la fiebre, los dolores. Estas enfermedades se sienten del mismo modo “como aprieta el oso hormiguero, como aprietan las garras de las águilas” (Román 2013f).

Si bien las enfermedades –espíritus de locura, aromas fríos, aromas calientes, dulces, rasquiñosos, venenosos, como candela, de rabia, de “velocidades en el corazón”- no se acaban, ellas sí son reguladas a través del “estudio del Abuelo”, quien encuentra siempre el lado bueno de las cosas. Del trabajo de equilibrio que compromete al Abuelo y a su comunidad, nacen la manicuera¹⁹⁷ y una piña especial que no tiene el ácido que quema la boca; del trabajo de las abejas -que toman el polen de las flores “rasquiñosas”, venenosas, pelusosas”, y lo transforman en miel buena, positiva- nace la miel de abeja de las frutas, que apaga, desintoxica el corazón de las personas, cuando está agobiado, cuando maldice (Román 2013f).

¹⁹⁶ Se señala que “una cosa es la invitación del dueño del baile y otra cosa el ritual que han hecho al ambil”; así uno se puede preguntar ¿Cómo es que esa pruebita de tabaco-ambil- que se ve insignificante va a traer a la gente? Se explica que el aroma de la madre es el que llama a la gente a las ceremonias. Así la Gente Humana puede armonizar con la naturaleza, dando gracias a la madre. Isaías Román, “Somos Naturaleza, de la Clasificación de las gentes”.

¹⁹⁷ Bebida preparada con yuca dulce. “Cuando se necesita curar se conjura manicuera para sanar”. Blanca de Corredor, “La Maloca”.

2.2.1.4. El triángulo es el ojo de la Maloca. En concentración se ve lo que se quiere ver.

El triángulo es el ojo de la Maloca (Román 2013l). “Nosotros decimos que es el ojo de la maloca. Porque la maloca tiene ese ojo arriba del pecho”.

Lo que es abajo es arriba y lo que es arriba es abajo. “Lo azul” significa lo infinito. La misma profundidad del infinito hace que este se vea azul, pero otra cosa diferente es el “color azul”. Una cosa es mirar con nuestro ojo -en lo físico-, y otra cosa es mirar con el otro ojo, es decir ver con el corazón, oír con el corazón. “Se dice que lo que ve el ojo físico, el oído físico, no siempre es verdad, a veces engaña. Si vemos con el otro ojo, con el otro oído, allí no hay engaño. Es una verdad.” (Román 2013l).

Ráfue Ui, es el ojo de la historia, de la palabra. Ese ojo de la sabiduría se materializa en el ojo de la maloca, luego ella enseña a la gente para que los ojos humanos puedan ver “*otras dimensiones, por medio de esa palabra, de ese pensamiento; así ella ayuda a ver*” Por esa razón, cuando el anciano ya tiene ese ojo, cuando mira por ese ojo, él cierra el ojo físico y entonces “mira en concentración”. Con el ojo físico se ven demasiadas cosas; no se sabe diferenciarlas; no se sabe qué se ve. “En concentración se ve lo que se quiere ver; solo se ve lo que aparece en la concentración.” (Román 2013l).

2.2.1.5. Este Arco Iris es de Agosto. Hay que realizar pago a la naturaleza.

En el mes de Agosto todas las enfermedades de la tierra se juntan, se evaporan y se asolean, generando colores; hay purificación y se forma el arco iris cortico: está orinando (Román 2013m).

En el verano de Agosto -Jogótoma: Mayátoma- está prohibido mojarse y la gente no se puede asolear como en cualquier otro tiempo del año; es tiempo de gusanos. *Es Yarímona, tiempo de machaca, de mucho trueno, de mucho relámpago; entre más fuertes son los truenos, entre más fuertes son los relámpagos, más nacen “bichos”.* Las gentes nacidas en esa época son como el -Yarido- que se transforma en chicharra: son tímidas para hablar durante su niñez, “pero cuando hablan, hablan” (Román 2013m).

Se dice que la creación fue en Agosto que es tiempo de nacimiento. En esta época del año, cuando se tumba un árbol, al cabo de dos o tres días, este ya está lleno de polilla. En Agosto se hace chagra pequeña “para perder”, es decir para entregarla a los animales, como pago para la naturaleza. Este pago se realiza para agradecer

a la naturaleza lo que ella le entrega al humano para que este se alimente; con el pago se evita la enfermedad para la Gente Humana (Román 2013m).

Desde Agosto, por el cantar de la chicharra, o Yarido, se sabe si va a haber mucho o poco mosco: si las chicharas cantaron poquito, va a haber poco mosco. En ese mes no está permitido quemar muchas cosas, puesto que del fuego nacen muchos “bichos” (Román 2013m).

Los antiguos conocían los alimentos que aparecían durante los distintos ciclos del año y de este modo iban comiendo. Así, Bofáinino, en el mes de agosto, nacen gusanos comestibles y no comestibles para el humano. Solo en esa época, nace Bofaizai, el gusano de agosto; también nacen, Jogoma -un gusano azul comestible con el que se consigue “el pescado de la punta de la quebrada”- y un gusano aceitoso que se cría en las almendras del Uiyoki en putrefacción -el Uiyoki es un racimo aceitoso con cuatro almendras, de un tipo de palma que no es alta-, este gusano permite conseguir el pez Uyókama (Román 2013m).

Dicen los ancianos que para que nazcan estos gusanos, o sea para que ellos se transformen en alimento y no aparezcan en el cuerpo de la Gente Humana, mordiendo como enfermedad, es necesario contar su historia (Román 2013m).

2.2.1.6. Son manos y pies al mismo tiempo: El que coge y captura. Hay que aprender a recibir el conocimiento.

El humano tiene escrituras en sus manos y en sus pies. Allí se encuentra el mapa del universo (Román 2013d). Las manos humanas son vasijas que guardan conocimiento (Román 2013b). Ellas cuentan el número de las cosas y pueden indicar, decir, mostrar, enseñar, por ejemplo, “para el lado de las estrellas, para el lado de la luna” (Román 2013n). *Las dos manos son símbolo de hermandad; el saber está en el modo de actuar y en ello las dos manos no son iguales: una mano siempre sabe más que la otra, siempre está enseñando a la otra; ellas siempre se están ayudando, para que una sola mano no se canse -Una mano, Onoi Nabezi, es derecho, experto; Onoi Jarifesi, es izquierdo, que sabe un poco menos (Román 2013b).*

Por otra parte, las manos, son símbolo de agarrar todas las cosas. Es necesario saber agarrar las cosas, porque cada cosa, un pájaro, un nido, un polluelo, tiene en sí misma una medida de fuerza diferente. Hay que saber cuándo se requiere coger duro y cuándo coger suave.

Las manos enseñan a coger y por lo tanto a recibir el conocimiento. ¿Cómo se recibe el conocimiento? -“*Ráfue Orora: el que coge y captura, para que no se vaya, para que no se escape*”-. Los micos son especialistas en coger; ellos hacen “bulla” para encontrar a los bichos que se esconden y una vez que los han cogido, los tocan con delicadeza para mirarlos y comerlos. Los micos siempre miran sus propias manos antes de saltar (Román 2013b).

El conocimiento que se guarda se convierte en trabajo: Los humanos hacen lo mismo que los micos, miran sus manos para “energizarlas” con la intención de lo que van a hacer. Al igual que a las manos, la vista energiza a los instrumentos de trabajo, poniéndoles la intención necesaria para que estos “trabajen bien”, sean ellos un machete o un pincel. Al ponerle a los instrumentos el propósito del trabajo que va a ser realizado, se les conoce. Entonces las herramientas reciben la energía de quien les enseña y así “aprenden a trabajar” (Román 2013b).

Hay momentos propicios para buscar el conocimiento: Los animales tienen el poder de conseguir sus frutas y de cazar sus alimentos. Dado que conocen el movimiento cíclico del tiempo mucho mejor que los humanos, ellos saben cuándo salir, sea en tiempos estrellados, en tiempos de lluvia, en tiempos de llovizna finita, durante el día. Los animales cazadores cuidan la agilidad de “sus manos” para no perder el poder de cazar; así cuando *a finales de junio o julio comienza el tiempo de friaje, ellos “doblan la mano” para adentro, es decir que guardan dieta, están callados, no cazan.* Cuando los animales cazan “ellos lo sienten directamente porque esa es su forma de comer”; cuando el humano va a comer, él también siente lo que está haciendo: por ejemplo siente “que tiene un racimo de uvas que va a comer”. Cuando se recibe el alimento, lo estamos apropiando, “lo estamos aislando del pensamiento natural.” (Román 2013b).

Ñójode-Nójona, es piernas-brazos (Román 2013b). Cuando encontramos manos y pies al mismo tiempo -la forma flexionada (como de equis) en brazos y piernas- nos hallamos en una situación más animal que humana. Los animales de la selva tienen las patas más encorvadas que el humano. El humano aprendió de ellos a caminar por los diferentes tipos de terreno que se encuentran en la selva (Román 2013n).

2.2.1.7. Cada color puede tener su propia lengua. Las relaciones entre las gentes se basan en el respeto mutuo.

Las gentes son diversas; su diversidad constituye el tejido de conocimiento de la palabra. Todos nos integramos en ese tejido. Así como en el trabajo de la chagra, en donde las plantas son distintas pero no se discriminan entre sí, sino que por el contrario se protegen mutuamente, en el tejido de los humanos, cada humano, cada grupo si bien tiene su propio ojo, su propia visión, se reúne en el conjunto de ojos del tejido del canasto, en el que se encuentran los conocimientos (Román 2013b).

Las gentes son los colores; estos evidencian las diferencias complementarias existentes entre las gentes que componen el mundo. Cada una de las diferentes tribus o linajes tiene su propio color, su propio animal, su propia piedra, su propio árbol, su propio nombre, han sido hechos con su propio lenguaje; cada lenguaje tiene su propio tono, su propio ritmo. Cada gente debe cuidar y mantener lo suyo para que no se olvide, pero al final todos compartimos la misma responsabilidad de cuidar el planeta, la de estimarnos unos a otros, la de reconocer que el sentir es de todos: la de cumplir con la ley de la vida (Román 2013a).

El tejido del mundo está compuesto por una multiplicidad de ojos; cada pedacito del tejido es un “ojo” en el que cada tipo de gente y persona ve y cree sobre el mundo, en concordancia con su propio modo de mirar. En este tejido nada está separado (Román 2013a). Nada le sobra a “cada naturaleza”. La naturaleza puede ser piedra, tierra, lombriz, cucaracha. Todo está organizado, y tiene su razón de existencia, aunque no sea alimento para el humano. Cada ojo, en cada color, implica formas particulares de organización. Solo se puede “ver” lo que se conoce. Es necesario “conocer” para saber valorar los distintos modos de organización de los seres. El que “no conoce” no puede ver su propia forma de organización, ni las organizaciones diferentes a sí mismo y entonces proyecta miedo frente a lo que ignora. *“Por no conocer, pensamos que hay que matar a la culebra, que hay que matar al caimán feroz. Hay que dejar tranquilo lo que no se conoce”* (Román 2013o).

El respeto nos une como humanos y respecto a las demás gentes que configuran el tejido del mundo; *entonces cada color puede tener su propia lengua, su propia forma de comer, de construir su casa, de educar; hay que entender que así como “hay secretos muy privados de cada uno, también hay cosas que podemos compartir, porque nos sirven a todos”* (Román 2013a). Es importante reconocernos a nosotros mismos en

nuestra particularidad, pero así mismo vernos en nuestra relación con el conjunto de las gentes: “*entender bien lo de uno, para poder entender lo del otro*”.

Nada debe ser impuesto, porque entonces la gente solo va a vivenciar lo que se le obliga, desconociendo el resto de lo existente. La eliminación de la diferencia es la estrategia del dominio para el sometimiento de las gentes al control de una sola manera de entender el conocimiento, lo que sucede, por ejemplo, cuando se impone “*la universidad con sus aulas como forma única de educación a costa de la desaparición del mambadero*”;¹⁹⁸ pasa igual, cuando se imponen formas de contaminación del medio ambiente a costa de la vida, construyendo represas que no respetan los ríos ni las quebradas; o cuando se imponen el conocimiento y las prácticas de los hospitales, como conocimiento exclusivo frente a las necesidades de la salud, a costa de la desaparición de los conjuros botánicos (Román 2013a).

La imposición de una mirada dominante sobre el conjunto de las miradas, instauro el predominio de un color sobre los otros –lo que constituye un “color bonito” o un “invento”–, generando “el Árbol más Alto”, el poder de *Gaimoy*. Un “color bonito” primero deslumbra a la gente, pero termina por producir aburrimiento, infelicidad, amargura, irrespeto, agresividad. Así, por ejemplo, es “color bonito” el dominio del dinero sobre lo vivo, como se ve en la prevalencia del color de la carne de la industria alimentaria, frente a la desaparición de los colores de los animales de la selva. De esta forma, el “invento” es presentado como si fuera un medio de conocimiento para la existencia de las gentes, pero es un engaño. Por eso es necesario conocer “lo que se come”, viendo, reconociendo, respetando las diferencias de los colores, de las gentes; dando color, sabor, olor, tono, amor a la vida; cantándole, porque todo esto es necesario para vivir felices (Román 2013a).

Los gobernantes o Caciques deben conocer varias lenguas. Esto posibilita la “relación intercultural que tiene lugar cuando varios colores se relacionan, permitiendo entender a unos y a otros lo que no se puede explicar en el idioma propio. La interculturalidad es el producto del encuentro entre varios colores (Román 2013a). Se dice que la selva es verde; es así como el ojo humano –físico– la percibe de lejos; pero la selva es un conjunto de múltiples colores-gentes, para cuyo conocimiento se

¹⁹⁸ El mambadero es el lugar de la maloca donde se realiza la ceremonia diaria de la coca y del tabaco; corresponde a la matriz de la madre. Blanca de Corredor, “La Maloca”.

hace necesario “abrir los sentidos de la fuerza del universo”, “abrir el ojo del conocimiento”, “abrir el oído”, “abrir el corazón del universo”. El conocimiento radica en el reconocimiento de los colores, en el reconocimiento de las gentes, en la relación respetuosa entre ellas, manteniendo la propia historia (Román 2013a)

2.2.1.8. Este que se ve como corazón es un pensamiento. Hay que preguntar para conocer el sentido del pensamiento.

Komeki, es pensar; pensar es una fuerza. Komeki, significa la forma, el contenido de las cosas, donde está todo. Iki, es una fuerza universal que está en nuestro centro. Esa fuerza va a educar al corazón y al cerebro, para que dejen de ser locos. Komekiji, es corazón músculo. Chémeji, es masa del seso, cerebro. Ji, es forma (Román 2013b).

Los ancianos hablan de esa fuerza que está conformada por aires de aliento y que a su vez forman un corazón universal, un pensamiento (Román 2013b). Allí reposa la emocionalidad del humano. Entonces se dice que el humano necesita ese corazón-pensamiento para vivir, para hablar, para actuar, para materializar el pensamiento, manejando sus emociones de rabia y tristeza, él interactúa con fuerzas procedentes de otros “reinos” no humanos, algunas de las cuales lo benefician, mientras que otras lo afectan negativamente, que lo hacen agresivo.¹⁹⁹

Hay pensamientos que, siendo palabra, son materializados, por la acción de las manos, mediante la realización de obras. Cada quien materializa sus pensamientos de modo particular y las diferencias que se desprenden de esto, deben ser respetadas. No tiene sentido comparar negativamente las distintas maneras de materialización del pensamiento, ni discriminar las obras que cada quien realiza (Román 2013p).

La relación entre los humanos debe estar mediada por el respeto y por la consulta de las voluntades. “En “América”, los “blancos” no hicieron este tipo de consulta con las gentes indígenas y calificaron negativamente sus formas de materializar sus pensamientos”- Ellos dijeron que lo que nosotros hacíamos era pagano. Eso deja una marca. ¿Dónde está la religión que explican?” -. Actualmente, los modos de relación del gobierno nacional con las comunidades tampoco cuentan con este tipo de consultas (Román 2013p).

¹⁹⁹ Hay reino animal de agresividad, que corresponde a pensamiento no humano. Isaías Román, “Comentario final sobre las pinturas de La Mirada del Colibrí”.

No se puede calificar negativamente los modos de vida de otros desde su desconocimiento. Hay que preguntar para conocer. ¿Cómo criticar sin preguntar? (Román 2013p).

Saber es enseñar. Para conocer es necesario preguntar las veces que sea necesario. *Cada vez que se pregunta sobre un mismo tema, se le va entendiendo de manera diferente. Se reconoce lo que se sabe, cuando se enseña. Es necesario enseñar, para poder ver el conocimiento* (Román 2013p). Enseñar es sembrar. Quien enseña alimenta, da de beber conocimiento, se alivia del peso del conocimiento. En los diferentes momentos de la vida se requiere desarrollar humildad respecto al conocimiento; se requiere saber enseñar, para no sufrir en la vejez (Román 2013p). Quien enseña, cuando llega a viejo, no tiene que pedirle nada a nadie, porque la gente le pide de su conocimiento para resolver los asuntos de la vida (Román 2013p).

2.2.1.9. Cuerpo y espalda o columna vertebral de Ráfue: la forma de organización del mundo muestra el conocimiento para la vida.

Se entiende a la maloca humana, como generadora de y expresión del Ráfue: como palabra sostenedora de la fuerza de conocimiento, “hacia atrás y hacia adelante”, que explica el sentido de lo que el humano realiza para poder vivir (Román 2013q). Ella es la madre creadora que en la materialización del mundo y en su construcción como vivienda, entrega su cuerpo como sustento y casa de los humanos (Román 2010b). Al referir a la forma de organización del tejido del mundo, muestra el “conocimiento de la vida”, presentando en la estructura de su espalda -Ráfue Emódo- la columna vertebral del conocimiento para el vivir y el sostenimiento común de las gentes humanas (Román 2013q).

Siendo madre de conocimiento, desde la mediación del respeto por las gentes como condición fundamental, muestra los límites éticos de la acción vital humana; así, enseña distintos modos de acercamiento del humano al “conocimiento de la vida del mundo”, que corresponden a las formas particulares de ver y de materializar el pensamiento, proporcionadas por las cuatro malocas de conocimiento: *Nóinuikó*, *Zikidaiko*, *Yuánuikó* y *Menídaiko*, cada una de las cuales tiene diferentes “carreras” (Román 2014). En este contexto, la aproximación humana al “conocimiento de la vida” es marcada por el “borde, labios o boca de la maloca”, que permiten al humano “entrar al conocimiento”, lo cual no obsta para que “la vida del mundo” se defienda ante las acciones de agresión humana, usando los “dientes”, y “colmillos” de la maloca, que se

encuentran en los cortes de la parte superior de “los estantillos”, o columnas centrales que la sostienen (Román 2013q).

Como madre del humano, la maloca, siente, quiere, ama, respeta a la gente, la ayuda a vivir junta como hijos del anciano y de la anciana. Todos los materiales que intervienen en la estructuración, amarres y cubierta de su cuerpo –que “Se van a volver toda la gente”- son necesarios para el mantenimiento del conjunto de la vida en el mundo. Así, presenta vigas de conocimiento grandes y pequeñas -hijos o criaturas de Ráfue-; también, bejucos de “Panza de Burro” y bejucos de “Yaré” –su venas gruesas y pequeñas-; sus cuatro columnas más grandes –los estantillos- soportan a los postes y vigas más pequeños; ellas sostienen a la comunidad. A la maloca, llegan todos sus hijos, los niños, los adultos, porque todos son familia y necesitan vivir en comunidad. Ella enseña que quien se acerca al conocimiento sabe respetar a la gente, que nadie es más grande que otro, que todos somos importantes. Entonces, “el que sabe”, puede gobernar sin buscar el dominio, sin abusar, apoyando el trabajo y el vínculo comunitario (Román 2013q).

La maloca forma para la proliferación de las gentes y de sus historias. En su disposición estructural presenta articulaciones mayores de las que se desprenden articulaciones más pequeñas, a modo de los procesos de multiplicación de los seres vivos. Así se entiende que de las historias particulares de una persona o grupo pueden derivar varias historias, conclusiones y ejemplos. Entonces, una vez conocido el origen de cada quien, o su modo de articulación en el conjunto de la vida del mundo, las historias de los humanos se multiplican, permitiendo la ramificación de los clanes (Román 2013q).

En la construcción de la maloca se entiende que es necesario reconocer lo esencial en el conocimiento, por lo que se sus amarres son revisados, ordenados, puestos en su sitio. Al templar los amarres de la estructura, se asegura el conocimiento; entonces se puede hablar diciendo lo más importante, lo fundamental, cantando, bailando “derecho” (Román 2013q).

El Ráfue tiene sabor, tiene gusto; quienes escuchan el Ráfue, lo escuchan con gusto; en ellos se despiertan las ganas de escucharlo. El escuchar el Ráfue conduce a la realización de la ceremonia, del Baile, para compartir la alegría con la comunidad. Para ello se debe hacer el ritual en el momento adecuado, haciendo ver la cara, es decir mostrando que se es capaz de capturar y sostener el conocimiento. Para este propósito,

en el que es necesario organizar los trabajos requeridos por la ceremonia, invitar a las gentes, y realizar la celebración, la maloca tiene manos y brazos. “En lo físico” –ya que en las ceremonias se bebe y se come la palabra-, esas manos son los ayudantes de quien organiza la ceremonia; para poder mostrar el resultado de su trabajo, el organizador debe prever la cantidad de personas con las que cuenta, conocer la cantidad de ambil y de alimentos de los que dispone y determinar la extensión y el cubrimiento de su invitación (Román 2013q).

El que se acerca al conocimiento, es respetuoso, cuidadoso, cauteloso, no es egoísta, realiza las acciones adecuadas para hacer público lo que sabe. Sabe porque es consciente de que está vivo y que participa de la vida de las gentes; por ello muestra su dimensión humana “luciendo” lo que sabe. Entonces, así como debe saber invitar, él debe saber recibir a los invitados (Román 2013r). Por su parte, quien es invitado a la ceremonia debe saber atender al llamado de la celebración de la comunidad; es decir que debe acudir a la celebración comunitaria, sabiendo lo qué debe llevar a la misma. Finalmente, se debe saber recibir al forastero que llega a la celebración sin ser invitado; así, el forastero es recibido en la ceremonia “mejor que la gente de la propia tribu”, para que él hable bien acerca de la gente que lo recibió (Román 2013q).

2.2.1.10. La primera casa: el tejido de la Maloca grande, el tejido cósmico; la maloca cósmica es fuerza vital.

Jinaco: es Maloca universal, la Primera Casa, el tejido de la maloca grande, el tejido cósmico (Román 2013b). Es un tejido de vibraciones que se desplazan en ondas, en comunicaciones espirituales. Los humanos resuenan con la maloca del cosmos armonizando con estas vibraciones, realizando una palabra de tejido en la tierra (Román 2013r). En la maloca cósmica se encuentra el sol, que irradia en todas direcciones las diferentes fuerzas del cosmos. El humano hace parte de la fuerza de la Maloca Universal; como ella, él tiene huesos delgados y huesos gruesos, tiene “ese ojo” que está en el centro. El humano es “esa fuerza, esa luz, ese hueso” (Román 2013b).

Jinaco: significa “la huevera” del universo (el lugar en donde están las semillas de lo vivo). El cosmos emana una fuerza, “una química” para que las cosas se multipliquen por sí mismas, para que las plantas, los animales, los humanos, proliferen. Esa fuerza -que en el cosmos es un tejido invisible, “donde hay vibraciones, donde hay melodías, donde están los hilos de la comunicación” (Román 2013b)- en lo físico, está

en la punta del estantillo –Columna- de la maloca, en el pene originario (Román 2013r).

Durante el día, la luz del sol alcanza el interior de la maloca; en la noche, en su tejido, están las estrellas, la luna, la tierra –todo- marcando los tiempos de la vida. El calendario de la vida, en donde radican los movimientos y tiempos de la naturaleza, es configurado según los modos de radiación del sol, en su interacción con el conjunto de los seres (agua, aire, y todas las demás gentes). La atención a estas acciones recíprocas respecto a los seres y los ciclos naturales, permite advertir que en su configuración y curso, “Se está tejiendo la Maloca; se está tejiendo tinaja; se está tejiendo tiesto”.

Así la “Primera Casa”, como organismo y conjunto de lo vivo, articula en sí -y proyecta- relaciones entre: las fuerzas que dan lugar y sostienen lo existente; su tejido como ser vivo-conjunto de las gentes; y el conocimiento asumido como la comprensión de los modos de relación entre las fuerzas y los seres, para el mantenimiento de la vida; todo lo cual conduce a su entendimiento como “cuerpo de la madre creadora”.

Vista como conjunto de relaciones entre las fuerzas vitales, la “Primera Casa” es: “aire de aliento y soplo del Ráfue de la maloca”; susurro, murmullo de amanecer; “estar haciendo”, sostener las cosas, “poder hacer de palabra materializada, que se concreta” y que “va dejando ver el mundo”; fuerza de nacer, crecer, desarrollarse – llegar a la madurez sexual-, dando lugar a la multiplicación del humano, a la aparición de nuevas generaciones en el conocimiento (Román 2013r).

Como tejido vivo -conjunto de las gentes- la maloca cósmica es: comienzo del tejido de conocimiento, unir y pegar, añadir sin que se vea el añadido, empatar manteniendo la fuerza, unión de varias historias, nudo en el amarre de la maloca que cierra una parte de la historia, ajustar la estructura de las cosas, forrar, proteger, dar buena terminación; es la terminación del “bordado” (Román 2013r).

Como conocimiento, o la comprensión de los modos de relación entre las gentes para el mantenimiento de la vida, la “Primera Casa” proyecta la formación del humano. Así es boca, voz del Ráfue; es palabra de consejo para la educación, de conocerse a uno mismo, de conocer, de entender y respetar a los demás y a la naturaleza; de presentir, de “destapar”, de despertarse; de nacer al conocimiento, de atraparlo, apropiarlo e incorporarlo en uno mismo; de hacerlo “lengua de uno mismo” al protegerlo, sostenerlo y reconocerlo como el lugar en donde se vive, trabajando “con reglas”, realizando las ceremonias y sabiendo recibir “a los invitados al baile” (Román 2013r).

En su comprensión como cuerpo de la madre creadora, la maloca cósmica es: el clítoris -timón de conocimiento-; es cabeza-cerebro, ojo, oídos, cuerpo de Ráfue; es costillar, hueso grande, huesos delgados, coyuntura; es el pecho de la madre; es la matriz originaria; contiene el pene originario (Román 2013r).

2.2.1.11. Esto lo veo como para formar guerreros, para que puedan entender.

Yonera Yágiiyi, es Aire de Aliento que enseña, que naciendo de uno mismo guía el aprendizaje; Uibira Yágiiyi, es aire de Aliento del recordar, de la Memoria; Fídira Yágiiyi, es Aire de Aliento de la premonición, la corazonada (Román 2010a). Puestos estos aires en positivo: Yoneraiki, Uibiraiki, Fídiraiki, se tornan en un aire de aliento que forma un corazón universal, un pensamiento: Corazón-pensamiento. El corazón-pensamiento, es un buen pensamiento, un pensamiento amoroso, de paciencia, basado en la constancia, que como centro de las direcciones del mundo conduce a la unión de la gente, a la alegría, al amor, a la paz, a la felicidad, a la armonía, permitiendo que quien quiera recibir “el querer” lo reciba (Román 2013b).

La fuerza Komeki se adhiere en el humano a través de la educación. La educación implica la formación de “guerreros”; esto es el aprendizaje de la persona en el vivir, a partir del manejo de los problemas que la existencia le va presentando. Así se asume que los estados de tristeza, producto del enfrentar las dificultades, se constituyen en oportunidades para “hablar”, para preguntar, para iniciar la práctica formativa en los niños, en los jóvenes o en los adultos que no han conocido este camino previamente. Esta formación inicial de la persona se da de un modo “suave”, comprensible, desarrollando paciencia, abordando las “cosas más amorosas”, degustando la educación (Román 2013s).

Komeki Iji: es corazón músculo; Komekiíná, es el corazón, es símbolo de no olvidar. Es importante estar pensando con el corazón, porque entonces el pensamiento se pone “suave”. El pensar únicamente con el cerebro, es una forma de “pensamiento muy loco”. Si se piensa solo con el cerebro, se piensa con demasiada velocidad, se dan cambios de interés muy rápidamente y se extravía la claridad en el discernimiento, “*entonces usted se pierde*” (Román 2013s).

A diferencia del pensamiento del cerebro, el pensamiento del corazón se mantiene, se guarda. Los hijos habitan en el corazón de sus padres; las personas llevan a sus hijos dentro de su corazón, porque viven para ellos, por ellos. Los padres no encuentran sentido en el pensar a sus hijos con el cerebro. (Román 2013s).

El pensamiento del corazón educa, forma para vivir aquí en la tierra -bien sea en lo físico o en lo espiritual-para “Saber cuidar la vida” sin ser afectados por las fuerzas de otros “*reinos*” que generan formas de agresividad en el pensamiento. El corazón-pensamiento enseña a valorar las cosas de cada quien, su forma de vivir, lo que cada quien sabe y tiene (Román 2013s).

Canción

“Y esa fuerza

Y como incorporado en alguien para que se materialice ese pensamiento

Para que lleve el buen control de emociones, rabia, tristeza.”

(Román 2013b).

2.2.1.12. Todos llegamos al mismo punto; todos somos iguales

Todos nacimos en un solo punto. Después cada quien toma direcciones diferentes, pero al final todos llegamos al mismo lugar, es decir al origen de la vida. (Román 2013t).

El guerrero se forma para poder enfrentar situaciones difíciles; él sabe luchar, solucionar. Para esto, no limita su visión a una sola cosa, o a una sola manera de ver el mundo; él debe desarrollar “otro ojo” “otras vías”, otros modos de ver las situaciones para resolver los problemas. El símbolo del guerrero no es la flecha para matar; entonces él no solo ejercita su fuerza, sino que ante todo investiga, recopila lo que le resulta importante, aunque los demás vean aquello como insignificante. Él se empeña en conocer las cosas que la gente deja, lo que es despreciado, lo que ha funcionado en otras épocas y sobre lo cual, en un momento particular, ya no se reconoce valor o utilidad. Un guerrero desarrolla la habilidad de ver más allá de lo que la visión imperante permite ver; está más allá de “la moda” del ver el mundo.

En su formación, el guerrero necesita ejercitar sus ojos, sus oídos, su corazón, el pensamiento del universo. Por esto, todo cazador, flechador, siempre ensaya su mano: ensaya el palo, la madera, la palma, con los que elabora el arco y con los que no falla; de igual manera, ensaya hasta encontrar la pluma del ave que le permite dirigir la flecha del mejor modo. Él no anda con afán por la selva, él sabe mirar, determina lo que va a mirar; sabe caminar, sabe detenerse, escuchar, olfatear, ocultarse. Desarrolla precisión para matar lo que necesita para vivir, dejando ir a lo que no es de comer. Y debe “matar

bonito”, respetando al animal, sabiendo dónde pegar para que este no se vaya herido, y así muera sin sufrir. El mal cazador se desespera; como no usa sus sentidos para moverse, hace notar su presencia en la selva, ahuyentando a todos; entonces el animal o el ave se quedan quietos y cuando ven al cazador, se van.

Como toda la gente, el guerrero también siente miedo, pero este miedo lo motiva a encontrar estrategias para resolver los problemas. Así, él debe mirar el miedo para poder vencerlo. *Por eso Jitoma le entregó enseñanza a la gente; él no tenía papá, sentía miedo y creó una estrategia que al final le permitió volverse invencible. Si uno se niega a mirar el miedo, no lo puede conocer.* (Román 2013s).

El guerrero curandero va a cazar problemas, enfermedades, que afectan a la gente. Él sabe usar su “inteligencia”, aun cuando no tenga fuerza física. Él sabe usar el “otro ojo”, el “pensamiento” la “fuerza del universo”. Él es cazador, él va a cazar, él va a comer. Así el anciano dice: “Ya no soy niño, soy viejo. Quiero comer oso hormiguero, “tigre”, culebra, lombriz, para ver a que saben, para curar esas enfermedades.” (Román 2013t).

La formación del guerrero está simbolizada en las estrellas, ellas representan su nivel, señalando que él ha pasado años en su formación, que ya conoció, que está enfrentando (Román 2013s).

2.2.2. Canciones

Dijo el pájaro carpintero mayor, (...) Mañana por la mañana, ustedes súbanse a la cumbrera de la maloca y estén pendientes porque yo voy a tocar el tambor, para que ustedes sepan dónde vive Gaimoy. Si su mamá pregunta, qué están haciendo ustedes allá arriba, inventen cualquier cosa. Deben saber que Gaimoy no muere con esas flechas envenenadas que ustedes cargan. Él tiene una debilidad: su mamá tiene el veneno en la vagina; ese veneno si lo puede matar (Román 2009a).

La relación del canto con el equilibrio de las fuerzas vitales se concreta a través de la curación:

Cantar es recordar el espíritu de la vida, para que el humano sea fertilizado mediante la alegría, en la felicidad, en el ánimo para vivir, para trabajar, para salir adelante. Se canta a la vida, a la existencia del agua, del aire, de los árboles. Los cantos curan porque son oraciones: narran el mito, las palabras de consejo, las regulaciones

para la vida; tienen el poder de fortalecer, de proporcionar emociones que curan liberan de la tristeza, de la rabia, del sufrimiento y de la “prostitución” -pérdida de la vergüenza- (Román 2013u).

Al cantar se exaltan los nombres de “los dioses y las diosas” que entregan los cantos al humano, así como de quienes los “representan” al realizar la canción, siendo ellos los responsables de cada una de las ceremonias -de los rituales de baile existentes (Román 2013u). Por esto, al realizar los cantos, estos no pueden ser modificados; así, se canta con las “palabras antiguas” “como fueron pronunciadas por los dioses”; allí radica la fuerza de los cantos, que el humano puede sentir. No obstante, puesto que el sentido de las canciones requiere ser explicado, estas explicaciones permiten el uso de ejemplos y palabras que las hagan comprensibles para la gente; el Maestro también explica el modo de bailar las canciones.

Siendo parte de complejos ceremoniales, las canciones conllevan la observancia secuencial en su realización. Hay cantos de entrada, de la tarde, de la noche, de la medianoche, de después de la media noche, de la madrugada, de la despedida. Los cantos conllevan la realización de “las adivinanzas” para la liberación de enfermedades y problemas, de la comunidad. El “cantar una adivinanza” requiere que se proporcione “la pista” para resolverla; en esas circunstancias, el no resolver una adivinanza puede causar la muerte del dueño de la maloca. (Román 2013u).

Los cantos pueden ser enseñados, para la que la gente aprenda a curar. *Todos podemos cantar los cantos que nos enseñen, pero no a todos nos luce cantar. De ahí nacen los “cantos verdaderos”, para curar. Si alguien está interesado en una canción, esta puede serle “entregada” por el “dueño del canto”, mediando la solicitud, un pago, y la explicación de la canción (Román 2013u).*

Cantar “trae espíritu”; por ello el realizar el canto requiere el “estar seguro de lo que se hace”. Cantar y escuchar el canto implican nuestros deseos, y el respeto por parte de los oyentes.

Estas son las Canciones que se relacionaron para la materialización del cuerpo del canasto:

Tabla 5

Relación entre explicaciones - consejos y canciones.

Explicaciones – Consejos	Canción
Nuyo, Camino del agua.	Veyagie Sijinaruá
Escalera, Puente, Andamio / ¿A qué huele usted?	Fisiuma
El triángulo es el ojo de la Maloca / Este Arco Iris es de Agosto	Burúmuku
Son manos y pies al mismo tiempo	Mákurié
Cada color puede tener su propia lengua / Este que se ve como corazón es un pensamiento	Jainémo Ite Yotikue
Cuerpo y espalda o columna vertebral de Ráfue / La primera casa: el tejido de la Maloca grande, el tejido cósmico	Jaédi Imuna
Esto lo veo como para formar guerreros, para que puedan entender / Todos llegamos al origen de la vida	Rigámuiré
Canción de cierre.	Jaïgnaua

Fuente: Isaías Román.

Elaboración propia.

Veyagie²⁰⁰

Hay una casa, como una maloca.

Es como una enfermedad rasquiñosa que produce dermatitis, hongos, asma, tosferina.

De esa materia, el Padre crea un pez que se llama Variyadó, pez Maíz.

El creó un pájaro que se llama Véllogoïma, Pájaro Maíz.

Creó toda clase de armadillos de pequeño a grande: Vellaru Ocaina.

Creó una mata de maíz que es espiritual (de magia): Vellari.

Creó las especies de maíz comestible: Vellare.

²⁰⁰ **Veyagie**: Boa, Maíz, territorio, acá. Nuyo, Camino del Agua. Carrera ceremonial: **Yadiko**; Nombre genérico de su canción de cierre: **Yicuïraruá**; Nombre específico de su canción de cierre: **Jucániferi**. Isaías Román, “Canciones de Cuatro Carreras Ceremoniales, para la Mirada del Colibrí” Bogotá, 29 de agosto de 2013g.

Y luego creó la gente de Maiz, humanos: Vellaró Urukí.
 De lo imposible, hubo posible, para formar bien
 En ese momento Vellaró Sorozi Noíyuma
 Así nació el padre Noi Nui Buinaima.
 Y luego fue formándose el cuerpo, la cara, y la columna vertebral.
 Él dio esa riqueza, esa abundancia, como comida.
 El maíz, para que la humanidad cante, trabaje, teja, y viva bien, contenta,
 recordando el paso de la vida de él y la vida nuestra.
 Hay que cuidar el aire, cuidar el Agua.

Sijinaruá²⁰¹

¿Por dónde arrimamos?
 ¿Por dónde entramos?
 Por este lado entramos.
 ¿Por dónde?
 Por la Puerta de la maloca de Menigi Buinaima
 Entremos felices y contentos, cantando.
 La mascota de Menigi Buinaima es la libélula.
 Que jamás pierda su dirección, que jamás se desvíe.
 Mis hermanos, mi gente:
 En cualquier momento, puede llegar la mujer tortuga.
 Mujer de pintura, mujer de maquillaje
 Llegará caminando duro, haciendo sonar sus pasos
 Mostrará su cuerpo y luego se voltea, da la vuelta.
 Hermanos, mi gente
 Si ustedes miran eso
 El corazón-pensamiento de ustedes, se volteará, se desviará
 Entonces, no lo miren; estén atentos.

²⁰¹ **Sijinaruá:** Canto de entrada, Hermanos, mi gente, estén atentos. Carrera ceremonial:
Menizai. Nombre específico de su canción de cierre: **Amui-amui.**

Fisiuma²⁰²

El espíritu del equilibrio, o colibrí del equilibrio.

Escuche hablar a ese Fisiuma

Tiene una hija, a la cual él le habla, le enseña, para que aprenda a hablar

Palabra de vida, palabra de consejo.

Entonces aprendamos a hablar, como la hija de Fisiuma.

Solamente la cola de ella, fue untada, tocada con el líquido amniótico de la creación.

No necesitó el líquido amniótico.

Nació directo.

Hagamos dietas, abstinencias y vivamos bien.

Con eso nos cubre esa fuerza, ese poder, del líquido amniótico de la creación.

Burúmuku²⁰³

No envidiemos nada.

A cada uno nos corresponden las cosas.

Así como el búho fue envidioso,

cuando compararon la pepita del chontaduro, grande como el ojo del búho,

Entonces ella se puso feliz, dejó de envidiar, ella se sintió reconocida.

El gran río Amazonas, río miedoso, peligroso.

Así como él es peligroso o miedoso, nos ofrece tierra fértil, donde da todo lo que usted quiera sembrar.

Entonces, mi gente, no tengamos miedo de nada. Tenemos que trabajar para poder tener algo

La fruta del tabaco es una sola pepita, pero dentro de ella tiene muchas semillas finas.

Entonces usted no necesita tener cantidad de cosas.

A medida que usted va trabajando, entonces se van multiplicando las cosas.

Así como desde una sola pepa de tabaco se multiplican infinidad de semillas

²⁰² **Fisiuma.** Colibrí, El espíritu del equilibrio. Carrera ceremonial: **Yuaki.**

²⁰³ **Burúmuku:** Chontaduro, Búho, No a la envidia, al final. Carrera ceremonial: **Yuaki.**

Así usted va sembrando.
 Así se multiplican las cosas.
 Todo se multiplica.
 Los canastos se tejen, según la abundancia.

Mákurié²⁰⁴

Mákuri Buinaima, dios de dulzura.
 Corazón dulce, pensamiento dulce, palabra dulce.
 Él compara que la Coca debe ser como la fruta de algarrobo.
 La fruta de algarrobo tiene un polvillo dulce.
 Así tiene que ser la Coca, o el mambe positivo.
 El de la ciencia, el de la sabiduría.
 Por eso se llama coca humanizadora.
 Tiene dietas para su buen uso.
 También ofrece la bebida dulce, bebida de frutas.
 Por esa razón en nuestra tribu no existe fermentación
 Endulcemos nuestro corazón cantando, riéndonos, comiendo, bebiendo y
 bailando.
 Y cuando usted esté trabando, cante.
 Los cantos producen mucha dulzura; el trabajo rinde, no hay cansancio.
 La bebida, la comida y la coca, el mambe, es lo que nos une.

Jainémo Ite Yotikue²⁰⁵

Estoy avisando, hablando de algo que está en el camino de la gente-culebra.
 También estoy hablando, diciendo qué es lo que existe en el costillar de la
 maloca, donde duerme el dueño de la maloca.

²⁰⁴ **Makúrié:** Canto de entrada, Dios de corazón dulce. Carrera ceremonial: **Sikii**; Nombre genérico de su canción de cierre: **Saiyáruá**, de bailar; Nombre específico de su canción de cierre: **Mákurié**.

²⁰⁵ **Jainemo Ite Yotikue** ¿Qué es lo que existe dentro de la maloca de Yiai Buinaima? Carrera ceremonial: **Yuaki**, Ritual **Jaiyoma**.

No estoy hablando de cosas desconocidas.
 Estoy preguntando, diciendo y contando.
 ¿Qué es existe dentro de la maloca de Yuai Buinaima?

Jáédi Imuna²⁰⁶

Hay un personaje que es de otro tiempo, que conoce ese tiempo, ese origen.
 Entonces, desde allá, viene con su bastoncito, todos los días, recorriendo este
 tiempo, el tiempo que conocemos.

Que hace enrojecer el cielo, que hace blanquear el alba.
 Todos los días, ese personaje trae muchos secretos, mucha fuerza, mucha
 energía; lleva y trae riquezas, abundancia.

La persona que no es perezosa, es el único que recoge esa semilla,
 esa fuerza de energía de ese anciano;
 y tendrá buenos resultados.

Solamente, el joven que se acompaña de un anciano o de una anciana, recoge
 mucha enseñanza, mucha sabiduría.

Allá, adentro de la maloca de Yuai Buinaima, en la entrada de la puerta
 principal, allá voy a estar incrustado, bien aferrado, atento, para que ese anciano me
 lleve el mal, mi parte negativa, y me traiga lo positivo, todos los días.

Ese anciano es el único que lo ve todo, y que lo sabe todo.

Rigámuiré²⁰⁷

En cada territorio está sembrada la ley de origen.

Nosotros, los humanos, somos sembrados aquí en la tierra. Por eso nos
 alimentamos de lo sembrado.

En ese sembrío, encontramos el símbolo del cuerpo del padre

²⁰⁶ **Jaedi Imina.** Un Joven que se acompaña de un anciano, de una anciana es una persona que recibe muchos secretos. Carrera ceremonial: **Yiaki**.

²⁰⁷ **Rigámuiré:** Debemos sembrar para encontrar el símbolo de nuestro cuerpo. Carrera ceremonial: **Yiaki**; Nombre genérico de su canción de cierre: **Sókuanarua**: Brincar de brinco; nombre específico de su canción de cierre: **Monaero Kukuidi Riama**.

y del cuerpo de la madre.

Cada uno debemos sembrar, para encontrar el símbolo de nuestro cuerpo.
El dios de la riqueza, de la abundancia, enseñó; le dio mucho consejo a su hija.

Le enseñó a hablar, palabra de vida.

Entonces aprendamos a trabajar y a hablar, palabra de vida, como ella.

La madre tierra nos ofrece todo.

Se trabaja y se siembra con amor.

Se siembra con historia, se siembra con conocimiento.

El conocimiento es un sembrío. Por esa razón está para enseñar al que quiera
sembrar y después va a cosechar.

No necesita de exigir o de obligar, a trabajar o a sembrar.

Dicen nuestros ancestros: El hambre es el que manda.

Si siembras, comes. Si no siembras, no comes nada.

Jaignánuarua²⁰⁸

Los invitados se sienten bien recibidos

Porque los hijos o las criaturas de la comunidad del dueño de la maloca

Lloran de alegría, lloran de emoción.

Estos niños no quieren que la gente se vaya.

Lloran como los hijos de la culebra

Lloran como los hijos de “tigre”

Sienten el calor humano

Y cuando la gente se vaya

Se sentirán como solos.

²⁰⁸ Jaignaua (Va derecho, es como una línea recta, no es ronda). **Kai Villa Dueri Éeni**. Los Invitados se sienten bien recibidos. Canción de cierre, de despedida.

2.3. Tejido de los posicionamientos-historias de las fibras, para el equilibrio sensible comunitario: Los trabajos de las fibras: Maestro, Recibidor y acompañantes

Dijo el Pájaro Carpintero Mayor: Primero, ustedes cacen animales y llévenlos a su mamá; después no lleven nada de cacería. Salgan varias veces diciendo que van a cazar pero sin traer nada. Así le pueden pedir el veneno a su mamá, diciendo que lo necesitan para poder cazar, ya que su veneno ya no sirve, que ustedes están salados y que los animales se les escapan. Pídanle a su mamá veneno del bueno, pídanle que le unte veneno a los dardos de ustedes. Pídanle que les unte por lo menos tres dardos. Ella no va a querer. Para dar el veneno, ella va hacer cerrar los ojos de ustedes. Los tres dardos que ustedes consigan déjenlos secar y no los usen. Pero digan que mataron animales con esos dardos. Luego le dicen a su mamá que unte con veneno otros tres dardos. Guarden esos dardos para matar a Gaimoy (Román 2009a).

Continuando con el ejercicio de la relación analógica a través del “empate de hilos”, las seis fibras del “Ojo” del canasto articulan sus experiencias y posicionamientos sensibles, al propósito de materialización del Cuerpo del canasto de frutas. Esto, que corresponde al esfuerzo específico de cada Jaigüéniki-huérfano por incorporar “nuevas fibras” al conjunto del tejido, encarna la particularización de sus propósitos-historias individuales de equilibrio de las fuerzas vitales respecto a sí y a su propia comunidad, en el propósito conjunto de la armonización comunitaria del canasto materializado en su totalidad.

De esta manera, cada una de las fibras realiza “un trabajo específico” que proyecta sus intereses particulares de equilibrio sensible, materializados en “alimentos” para la comunidad del canasto en su conjunto, así:

Isaías Román: Como “Maestro” en el tejido de la charla de conocimiento, orienta su interés particular de equilibrio hacia el cambio de la sociedad en su conjunto, en sus modos de vivir, en las formas de la relación entre los humanos y entre estos y la naturaleza. Ello, desde una propuesta educativa para “Saber cuidar la vida” que conlleva principios de respeto, del reconocimiento positivo de la diferencia, de vida comunitaria y del mantenimiento de la fertilidad, en el ejercicio de la memoria, de la familiaridad, de la pertenencia, de la ancestralidad, y del recibir, entregar y tejer conocimiento, para la armonía.

Así, contribuye a la materialización del canasto, en la orientación general de su sentido, mediante el aporte de las doce explicaciones-consejo y nueve canciones para “Saber cuidar la vida”, que fungen como elementos de soporte conceptual-sensible para la realización de la ceremonia de entrega de frutas para la comunidad. En el mismo sentido, articula la realización y disposición de las acciones específicas y los símbolos aportados por cada una de las fibras del Ojo del tejido para la realización del encuentro, y conduce el desarrollo efectivo de la ceremonia.

Andrés Corredor: Como Recibidor, en procura de la relación intercultural crítica en lo sensible propendo por el diálogo para el respeto y el “no dominio” frente a la diferencia en los modos de vida, en lo espiritual, en lo sensible, en el conocimiento y en las sexualidades.

En la intención de buscar el símbolo del cuerpo del Padre y el símbolo del cuerpo de la Madre, para encontrar mi propio cuerpo, realizo un ejercicio de creación plástica para el equilibrio y la armonización en mi relación particular con mis progenitores, mediante la conclusión de la serie pictórico-instalativa “Visita a los espíritus del norte”, integrada por objetos -Boa y tortugas- y por pinturas -padre y madre- con un sentido de gratitud a mis padres, como personas y fuerzas espirituales definitorias en mi existencia. En el contexto del tejido del canasto, el sentido y los símbolos asociados a estos objetos se articulan como insumos para la realización de los trabajos de las Fibras Acompañantes.

En la ceremonia, asumida como un encuentro para el reconocimiento fraterno y el agradecimiento entre familia y amigos, realizo el agradecimiento a mis progenitores -de modo especial a mi padre- y la acción de lectura de los nombres de los hombres, mujeres y niños de las familias y amigos invitados a la ceremonia; también efectúo la entrega a mi familia de las pinturas en mención, así como la entrega a invitados de dibujos y pinturas realizados en el río Caquetá desde mediados de los años 80.

Fernando Cuervo: como Fibra Acompañante, propende por la formación de niños y jóvenes, en las prácticas del arte, mediante la articulación entre memoria, historia, territorio, naturaleza y vida comunitaria y ciudadana. Conecta su actividad de educador con su proceso de reflexión vital, de modo especial respecto al tejer sentido mediante la experiencia estética, en el ejercicio de la creación vinculada al contexto de existencia.

Como sujeto implicado en el fortalecimiento de redes de afectos y de conocimiento sensible en comunidad, busca un encuentro con su familia y amigos, en primer lugar: como hijo, para reconocer y agradecer a su madre como tejedora de su existencia; como esposo, para agradecer a su esposa Isabel por el apoyo que le ha brindado en todo este proceso; como padre, para agradecer a su hija María Fernanda por la motivación vital que ella le despierta. También quiere hacer un reconocimiento y expresar especial agradecimiento a sus amigos y compañeros de trabajo, con quienes ha compartido su proceso de tejido como docente-creador y como orientador en procesos de memoria, historia, comunidad y conocimiento ancestral en el Colegio Arborizadora Alta de Ciudad Bolívar, quienes han incidido de modo significativo en su actividad como creador y fortalecedor de memoria y sentido de comunidad; de modo especial, a su excompañera de trabajo Cielo Ibáñez.

Con las intenciones expresadas, y como ciudadano, sujeto histórico y educador - desde una reflexión crítica respecto a la articulación entre su actividad pedagógica y su trayecto vital- Fernando realiza una reflexión sobre la necesidad de decolonizar la imagen, para decolonizar las subjetividades, el pensamiento y los lugares de enunciación de niños y jóvenes, a partir de la escuela. Puesto que tal reflexión se apoya en la articulación entre los símbolos que le han conducido a concienciar el papel de la memoria en la intención decolonizadora y localizado en los procesos del desarraigo territorial y de la memoria que son agenciados por la violencia del desplazamiento en Colombia, Fernando efectúa “La marcha de las Jicas”, una caminata de cinco horas - acompañado de varios jóvenes que han sido sus estudiantes- entre su sitio de trabajo en Ciudad Bolívar y el lugar de realización de la ceremonia, portando en una carretilla, una piedra-memoria envuelta en un tejido y semillas de la planta de fique, que crece de modo silvestre en proximidades del colegio, en una zona que está siendo desforestada por la intervención minera. Fernando realizará registros fotográficos de la piedra por los sitios que son reconocidos socialmente como “históricos”, a lo largo del trayecto.²⁰⁹

María José Arbeláez: como Fibra Acompañante, explora desde su propia condición de mujer, en sus dimensiones de madre, hermana y amiga, como sujeto de

²⁰⁹ Esta es “La marcha de las carretillas”, o “Marcha de la jicas” - / Hyca/ piedra en idioma muisca- va a ser la metáfora de todo ese pensamiento: Va a ser una metáfora del hombre sin territorio, que carga la piedra, puesto que las piedras son la memoria en las comunidades indígenas.

conocimiento y de sensibilidad; de igual modo investiga en su experiencia existencial, respecto a sus relaciones con el mundo natural -seres, plantas, animales, agua-, así como con los hombres. Desde allí, mediante el caminar, vivido como ejercicio de conocimiento sensible, asume el habitar del ser humano en el cuidado de la tierra y en la atención y el respeto a los ciclos y a la vida de la naturaleza. Vincula lo ético, lo político y lo artístico, en la ritualización, entendida como actos de transformación para el individuo y para la sociedad. Posicionada como mujer que camina, realiza una acción de siembra para el “endulzamiento” de su historia de relaciones de sometimiento respecto a la familia, la sociedad y los hombres, lo que se materializa en frutas que entregará a su familia, amigos y demás participantes de la ceremonia.

Mercedes Angola: En su condición de mujer negra nacida en Bogotá, se posiciona de modo crítico frente a la racialización, y las secuelas que esta produce en las personas respecto a “la negación de sí mismo” y el deseo del “querer ser otro”. Mediante el cuestionamiento de los estereotipos de representación racializada y el fortalecimiento de la relación y el acercamiento entre sujetos, desde la experiencia propia, así como desde el reconocimiento de la importancia histórica de la diferencia en la construcción de cultura colombiana, señala la necesidad de desmitificar la hegemonía del ascendiente europeo, y de la imagen del “primer mundo”, como modelos únicos para América Latina. Desde el reconocimiento de las marginalizaciones provenientes del primer mundo, y de aquellas generadas por el arte como institución, sobre las culturas y los artistas de América Latina, plantea interrogantes sobre las funciones del arte, las de su formación y las de sus demás prácticas, en la Colombia de hoy. Mercedes, mediante una acción en la que vestida totalmente de negro, porta una palangana (platón) vacío sobre su cabeza, a modo de las mujeres negras, vendedoras de frutas de la costa caribe colombiana, recogerá textos cortos, escritos realizados por los participantes de la ceremonia, relacionados con los modos de representación de la gente negra en Bogotá. Tales escritos responderán a la pregunta: ¿Qué es lo que la mujer negra lleva en la palangana sobre su cabeza?

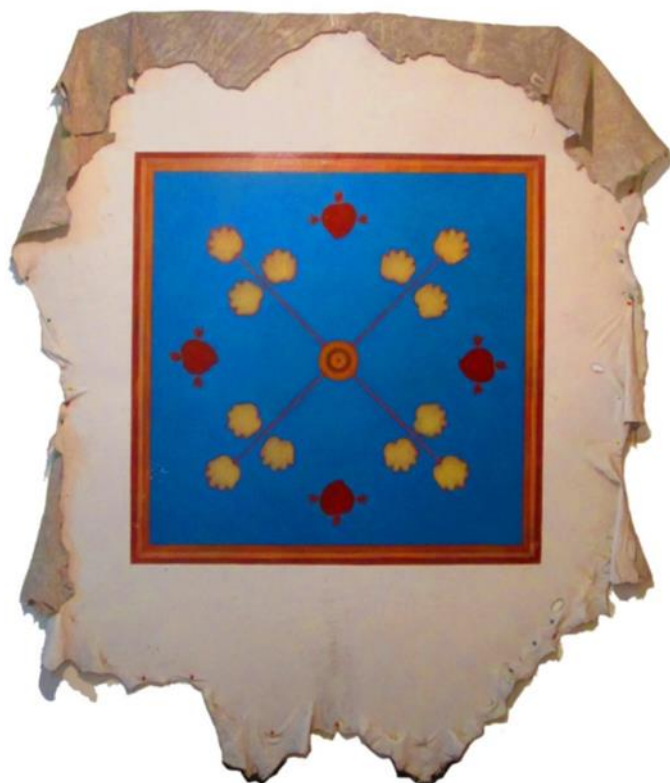
Diana Lamir: Frente a los patrones de pensamiento y conocimiento, instaurados en el dominio y la modificación no consentida, impuestos por el hombre sobre la mujer y sobre la naturaleza, como mujer, madre, ceramista, y sujeto de conocimiento y sensibilidad, investiga en el conocimiento ancestral femenino, y explora en la sensibilidad masculina. Desde allí, propugna por un ejercicio de conocimiento no

limitado a lo visual sino circulante en la totalidad de los sentidos, en procura de relaciones interpersonales, “diferentes”, desde la armonía de lo social con la naturaleza. Declara su relación como mujer y como artista, con la práctica de la creación en la cerámica, entendiéndola en la articulación permanente entre lo “viejo-ancestral” y lo “nuevo”. Entrega a su familia, amigos y demás participantes de la ceremonia, semillas de sol, en forma de pequeños huevos de tierra cocida, con huellas de encajes en su superficie, realizados mediante engobes que remiten a las decoraciones de las burkas, dispositivos de encierro y control de las mujeres en algunas zonas del oriente medio contemporáneo.

2.4. La Ceremonia

Fotografía 23

La mirada del colibrí. Invitación.



La Mirada del Colibrí

*Fernando Cuervo Diana Lamir
Isaías Román Sánchez María José Arbeláez
Mercedes Angóla Andrés Corredor*

Septiembre 7 de 2013. 4 p.m. Calle 46 # 67A-35. Bogotá, D.C.

Fuente: propia.
Elaboración: Paula Flores.

Jitoma y Quechátoma ya se fueron al árbol de Gaimoy. Una vez que el propio Jitoma estuvo escondido con sus flechas, el tuerto –con la tinaja y con el cuerpo pintado- jaló la cuerdata. Sonaron los palitos y el chismoso salió a mirar (Román, 2009a). Entonces, Jitoma hizo su hipnotismo; hizo que el mico nocturno viera dos soles. El carpintero, que ya estaba harto de las amenazas de Gaimoy, le dijo: baje a recibir a su mujer (...) Así el “tigre” se bajó. Ya iba bajando la mitad de la escalera, cuando Jitoma le manda un dardo en medio de las costillas. Entonces el “tigre” se devolvió. Pero Jitoma le pegó los tres dardos más untados; el “tigre” se cayó muerto. El mundo tembló por segunda vez y se oscureció –la primera vez, fue cuando el primer Jitoma mató a Nokaido-. Todos los animales, los pájaros, gritaban. Se murió el amo de ellos (Román 2009 a).

El momento de materialización del Cuerpo del canasto de su Boca, es la realización de la ceremonia “La Mirada del Colibrí, un encuentro de familiares y amigos”, evento de entrega de los frutos de la conversación a las comunidades de los hablantes.

Esta entrega –que tiene lugar en una reunión fraterna de las colectividades específicas de cada una de las fibras de la conversación- es un momento de cohesión de un cuerpo ampliado de Jaiguéniki-huérfanos que se teje como la “aljabá” de las flechas de la bodoquera (Román 2013c), permitiendo dar caza a *Gaimoy Riama*, el Árbol más Alto, la colonialidad en lo sensible (Román et al. 2013).

Es el ejercicio de la mirada del colibrí, que en el propósito de “Saber cuidar la vida” -mediante el equilibrio de las fuerzas vitales -Padre-Ida, Madre-Imugu-, tiene lugar en el “endulzamiento del olor de la enfermedad” generada por la violencia del poder en el dominio, para su transformación en alimento; es asunto que se constata también en la “armonización de los aires de aliento”, y en el medir la mano para la materialización y entrega de conocimiento sensible a las comunidades, con miras a la armonización subjetiva, comunitaria y respecto al tejido del mundo, en el encuentro del símbolo del cuerpo del padre y del cuerpo de la madre, para el encuentro del propio cuerpo. Todo ello integra la manera del vivir comunitario en armonía, que ocasiona que el Árbol más Alto más alto “se caiga solo” (Román et al. 2013).

2.4.1. El permiso

La realización de la ceremonia de cierre de este proyecto se ha apoyado en la noción Uitoto-Enókayini de Baile: *“El Baile” es la reunión comunitaria cuyo fin es el cierre de un trabajo que se ha venido efectuando desde tiempo atrás y que trae historias desde la nada, hasta su materialización, con la intervención de cantos. Hacer un baile -que implica “hablar desde la creación, hasta el día de hoy”- es convocar a la gente para un encuentro de sanación, porque los cantos del baile son curaciones, oraciones; “ahí quedamos todos curados, porque el canto, la comida, la bebida, el baile, nos une”.*

La realización de un Baile conlleva el ejercicio de un poder dulce, de equilibrio, de curación, que se expresa en los alimentos que son entregados a la comunidad. Su celebración debe ser elaborada con varios meses de anticipación ya que el conocimiento que se le entrega a la gente depende del rigor con el que el Baile sea preparado.

En un baile, *“la gente viene a recordar, para que la ceremonia no se olvide”* (Román 2013). En él, quienes han desarrollado la charla de conocimiento demuestran lo que han hablado; al compartir los resultados, equilibran en la comunidad lo que han equilibrado en sí mismos. *“En un baile nadie habla de estar cansado, de tener sueño, porque en cada oración-canción, aparece la voz de ese ser que cantó –la de los ancestros que crearon la canción-. Al oír cantar, “invitamos a la mujer a formar dúo, e invitamos a otro compañero. Así el canto ya no es simple; ahí está el espíritu. (...)”* (Román 2013v).

Como parte de la preparación para realizar la ceremonia de cierre del canasto de conocimiento de este proyecto, fue necesario que el Recibidor solicitara y recibiera el permiso por parte del Maestro, para que las canciones que emergieron durante el proceso de la charla fueran incluidas en la celebración. Así, esto fue aprobado por el Maestro desde la consideración que *“los adultos deben apoyar a los jóvenes y a quienes así lo necesiten”*. A su vez, el Maestro pide permiso *“con el Espíritu de la vida”* ya que entiende que el Recibidor *“está entregando a la gente un trabajo iniciado en su niñez y adolescencia; que está entregando esa etapa de la vida y entrando a otro momento de la existencia”*.

Fotografía 25

Disposición conceptual

		
		
Isaías Román		
VEYAGIÉ		· Camino del Agua
Cuidar el aire y cuidar el agua.		
MENZIÁI		· Escritura - Diseños
Hermanos, mi gente, estén atentos.		
FISIUMA		· Avión - Colibrí · Escalera - Conocimiento
El espíritu del equilibrio.		
BURUMUKU		· Arcoiris de agosto, cortico y ancho. · El Ojo de la Madre
No a la envidia, al final todo se multiplica.		
		
		<i>Fernando Cuervo</i> Las Jicas, Piedras abuelas (Muiscas).
MÁKURIE		· Brazos - piernas · Caminar como la gente humana. Enseñarse a uno mismo para aprender a caminar. Saber salir con lo que nos enseñaron, con lo que usted se enseñó.
Dios de corazón dulce que enseña que tengamos ese corazón, pensamiento, palabra dulce.		
		
		<i>María José Arbeláez</i> Mujer andando en la naturaleza.
JAINÉMO ITE YOTIKUE		· Corazón - Pensamiento · Tejido - Color - Gentes
¿Qué es lo que existe en el camino de la gente culebra? y ¿Qué es lo que existe dentro de la Maloka de Yuai Buinaima?		
		
		<i>Mercedes Angola</i> Estética del Acercamiento.
JÄEDÄ IMUNA		· Hoogan - Maloka Cósmica · Maloka
Un joven que se acompaña de un anciano, de una anciana, es una persona que recibe muchos secretos.		
		
		<i>Diana Lamir</i> Ires y venires de lo viejo a lo nuevo.
RIGÁMURÉ		· Cuerpo - Conocimiento del Padre · Cuerpo - Conocimiento de la Madre
Debemos sembrar para encontrar el símbolo de nuestro cuerpo.		
		<i>Andrés Corredor</i> Cuerpo conocimiento, cuerpo sensibilidad.
KAI VILLA DUERI ÉENI		
Los Invitados se sienten bien recibidos. Canción de cierre, de despedida.		

Fuente: propia.

Elaboración: Paula Flores.

Fotografía 26

Boa



Fuente y elaboración propias.

Fotografía 27

Tortugas



Fuente y elaboración propias.

- **Boca, entrada**

Umbral de interacción entre las gentes. Corresponde a la intención y a los términos en los que se invita a los familiares y amigos de cada una de las fibras de la charla de conocimiento. La invitación se dirige a la realización de un espacio-acción, en el que el grupo de interlocutores potenciará la relación analógica, como estrategia para “hacer visibles” en comunidad, los productos de la conversación. Tales productos, resultantes de la siembra, el cuidado, la fructificación y el ordenamiento del conocimiento sensible -en la potenciación del Jaigüeniki-huérfano desde su dimensión de *Jaigue* dolor-resistir, a la de Obiaru, Carcaj, aljaba- se materializan y son entregados a la comunidad como remate del tejido del “canasto de frutas” como dispositivo de

equilibrio de las fuerzas vitales, para que el “Árbol más Alto” se caiga solo (Román 2013v).

- **Base**

Es el fundamento de articulación conceptual-sensible de la ceremonia, que se concreta sobre cuatro aspectos: 1. El principio de la “Ley Natural” del Cuidado del tejido del mundo que subyace en el Camino del Agua: cuidar el aire, cuidar el agua (Román 2013j), que es expresado en “el diseño” (entendido como “manera de ver”, como “modelo” que ayuda a explicar) del objeto Boa; 2. El reconocimiento del territorio en el que se realiza la ceremonia, también indicado por la Boa, que por su relación con el baile de *Yadiko* se conecta con la gente-maíz (Román 2013j), entre quienes se cuentan los Muisca de la sabana de Bogotá; 3. El mantenimiento del equilibrio del corazón-pensamiento (Román 2013g) figurado por las dos tortugas charapas, que remiten a la maloca *Menídaiko*, con figuras talladas en sus estantillos. 4. La relación de armonización entre pensamiento, palabra y acción en el vivir humano, referida por la silla o banquito, desde donde el Maestro Isaías conduce la ceremonia.

La articulación espacial de los diseños-objetos mencionados refiere a las conexiones de las fuerzas vitales (Padre-Madre); de las esencias-aires de aliento (que nace de uno mismo, memoria, premonición, que sostiene la sabiduría del conocimiento, de crecer en el pensamiento con corazón dulce) (Román 2010a); y de las gentes, en la comunidad del tejido del mundo.

- **Ojo**

Es el diálogo de las particularidades de las fibras, entre los posicionamientos sensibles de los Jaiguéniki-huérfanos, en el marco del tejido del canasto de conocimiento. Está configurado por el conjunto de conceptos-prácticas que originadas en el equilibrio personal, se relacionan en el propósito del equilibrio comunitario, hacia el equilibrio en el tejido del mundo -la “tumba del Árbol más Alto”-, como decolonización en lo sensible; son estos: 1. Educar para Saber cuidar la vida. 2. Encontrar el propio cuerpo. 3. Territorializar en la sociedad y la historia, en el ejercicio de la memoria y el respeto por la naturaleza. 4. Ritualizar la existencia femenina. 5. Acercarnos para el respeto en la diferencia. 6. Ancestralizar en el conocimiento femenino.

- **Cuerpo**

Es la entrega a la comunidad de los frutos materializados de la charla de conocimiento. En ello, las fibras interlocutores se tejen con los participantes de la ceremonia, concluyendo en comunidad el cuerpo del canasto; los Jaiguéniki-huérfanos se proyectan como Obiaru -Carcaj, Aljaba- manteniendo el pensamiento con el corazón, para tumbar el Árbol más Alto, mediante la realización de las siguientes acciones de transformación de las enfermedades en alimento: 1. Isaías Román: conducción de la ceremonia y realización de nueve canciones en Idioma Uitoto- Minika, procedentes de las cuatro malocas de conocimiento – *Nóinuikó*, *Zikidaiko*, *Yuánuikó* y *Menídaiko*- como ejercicio de equilibrio y curación mediante los cantos realizados para la armonización de la comunidad participante, en el propósito del “Saber cuidar la vida”. 2. Andrés Corredor: saludo a los participantes, agradecimiento a mi Padre, lectura de los nombres de los invitados –ancestros y fallecidos y vivos- y entrega de las pinturas del “encuentro del propio cuerpo” a los miembros de mi familia, así como de dibujos y pinturas realizados en el río Caquetá, desde mediados de los años 80, a los participantes. 3. Fernando Cuervo: Marcha de las Jicas (piedras-abuelas), entrega de semillas de fique silvestre a los asistentes y agradecimiento a su madre, esposa, hija, y a su excompañera de trabajo, Cielo Ibáñez. 4. María José Arbeláez: acción de ritualización, “siembra de endulzamiento de frutas” como endulzamiento de su propia existencia y entrega de las mismas a su familia y demás participantes. 5. Mercedes Angola: Acción: ¿Qué es lo que la mujer negra lleva en la palangana sobre su cabeza? Recolección de representaciones escritas de la gente negra en Bogotá. 6. Diana Lamir: Acción conocimiento ancestral femenino en la actividad cerámica: de lo Viejo a lo nuevo. Presentación de sol como símbolo portador de conocimiento ancestral, y entrega de sus semillas a los participantes en el encuentro.

- **Boca-Remate**

Es la conclusión del tejido de la ceremonia. Los Jaiguéniki-huérfanos se proyectan como Obiaru, Carcaj, Aljaba; realizando un ejercicio de equilibrio personal en lo sensible, tejido en el equilibrio de la comunidad. Es un acto de transformación del poder en el dominio, al poder en la armonía; de la mirada de *Gaimoy*-Riama, a la mirada del Colibrí; de tumba del Árbol más Alto en el dominio en lo sensible. Todos comemos

en comunidad los alimentos preparados por mi esposo Jaime Olivares, por mi cuñado y compadre Iván Olivares y por la señora Aida Acosta.

2.4.3. Materialización del canasto

2.4.3.1. La llegada

El día de realización de la ceremonia, nos reunimos los convocantes e invitados en un espacio sin divisiones en el que se dispusieron los objetos, pinturas, alimentos y demás implementos necesarios para la realización del encuentro.²¹⁰ El acondicionamiento del sitio contó con la ayuda de los interlocutores en la charla, de varios de nuestros familiares –hermanos, esposos, hijos, sobrinos, ahijados y cuñados- y de amigos con sus familias.

Fotografía 28

Llegan los amigos



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

²¹⁰ La ceremonia tuvo lugar en la ciudad de Bogotá, el 7 de septiembre de 2014, entre 4:00 y 6:00 p.m. en el salón comunal del barrio Salitre-Greco.

*Fotografía 29**Llegan los amigos 2*

Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

2.4.3.2. La organización del lugar

El lugar del encuentro, de forma rectangular y con orientación en sentido sur-norte, fue dispuesto a partir de la ubicación de los elementos que estructuraban la ceremonia, partiendo de la localización de la Base del canasto (Boa, tortugas, banquito del Maestro) en posición central, sentido longitudinal, desde el costado sur del espacio de la ceremonia. Articulado a lo anterior, sobre la tarima existente en el costado norte del salón, se agruparon, las pinturas padre y las pinturas madre, así como dibujos, objetos, piedras, utensilios, elementos cerámicos, semillas, vegetales, listados de nombres, frutas y alimentos, requeridos para la realización de la ceremonia (ver diagrama). Alrededor de los elementos descritos se instalaron varias filas de sillas en los costados oriental, occidental y norte del salón. Las personas que fueron llegando recibieron mapas impresos de la acción.

Una vez recibidos e instalados los invitados se dio inicio y desarrollo a la ceremonia, así:

Fotografía 30

Repartición de mapas de disposición espacial y conceptual



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 31

Cyan y Marco, hijos de María José



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 32

Semillas de sol, de Diana Lamir



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 33

Preparación de materiales



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

2.4.3.3. El saludo

Como receptor procedí a dar la bienvenida a los invitados, enfatizando en nuestros vínculos como comunidades familiares, de amistad y de afecto, configuradas y mantenidas a lo largo del tiempo, subrayando el propósito de la invitación: la entrega a la comunidad de los frutos de un trabajo de conocimiento-sensible realizado por seis personas distintas, articuladas en una comunidad de afectos, cada una de ellas con sus propias historias, experiencias de conocimiento y experiencias sensibles, contando en su haber con exclusiones específicas, pero también con formas de re-existencia e integración en los tejidos familiares, de la amistad y del trabajo.

Señalé también el contexto de realización de la ceremonia, enmarcado en el proyecto “La mirada del Colibrí”, dentro del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, subrayando sus propósitos de diálogo entre distintos tipos de conocimiento y sensibles, a partir del encuentro de particularidades de cada uno de los participantes, así: 1. El conocimiento de Isaías Román -como sabedor de la tradición familiar del clan *Uitoto-Enókaiyai* por parte de su padre, el Abuelo Oscar Román, y de su abuelo, el Cacique Rafael Núñez-Enókayai- y su empeño en la educación de las personas en el pensamiento indígena, para una sociedad basada en el respeto entre las gentes. 2. El trabajo como mujer ceramista de Diana Lamir, desde su afinidad con la tierra como materia de creación y como fuente de conocimiento ancestral. 3. La actividad del andar como mujer en la naturaleza de María José Arbeláez, en la búsqueda de otros modos de conocer, de conocerse y de habitar la tierra. 4. La articulación entre la memoria, lo sensible, el territorio y la comunidad, en el conocimiento ancestral y en el respeto a la naturaleza, desde el trabajo educativo en el arte desarrollado por Fernando Cuervo. 5. El interés por el acercamiento entre las personas, como estrategia de conocimiento mutuo para el examen crítico y la transformación positiva de los modos de representación de la gente negra, abordado por Mercedes Angola. 6. El sentido sensible de la ceremonia como encuentro de familiares y amigos, mediante un diálogo a través de símbolos, con la participación de todos los presentes.

2.4.3.4. Dedicación al Padre

Una vez realizado lo anterior, dediqué de modo especial la ceremonia a mi Padre –Álvaro Corredor-señalando que en ese momento reunía en mí las herencias materna y paterna, y por tanto dediqué también el trabajo a mi madre –Blanca de Corredor,

fallecida- y a nuestra amiga común Regina Nejeteye, quien había fallecido el día anterior.

2.4.3.5. Realización de las canciones-acciones.

A continuación se procedió a la materialización específica de los frutos del canasto por parte de cada una de sus fibras, como productos del trabajo del tejido entre sus historias y posicionamientos sensibles, respecto a las pinturas correspondientes al encuentro del cuerpo del Recibidor, y las explicaciones-consejos y canciones para Saber cuidar la vida, aportadas por el Maestro. Lo anterior se concretó en las siguientes canciones-acciones:

- **Canción 1. *Veyagie*:** Boa, Maíz, territorio, acá. Nuyo, Camino del Agua; cuidar el aire, cuidar el Agua.

Isaías, una vez saludó a la concurrencia, procedió a explicar el sentido de la canción, su condición de ceremonia sobre el origen del camino del agua y su representación actual en “animales físicos, como la boa y la tortuga”. También se refirió a la práctica actual de este tipo de ceremonias y entre ellas la del Yadiko o danza del tablón que simboliza a la boa materializada -transformada para la ceremonia- siendo la única ceremonia donde la gente Uitoto tiene “el ritual del maíz”. Explicó también que realizaba este canto en particular, en memoria de los “Muiscas” o “Chibchas”, gente del territorio en el que se asienta la ciudad de Bogotá.

Posteriormente La canción fue realizada por Isaías en idioma Uitoto-Minika

Una vez concluida la canción, Isaías canta, la canción de cierre correspondiente: Jucániferi, de la carrera de Yadiko.

Fotografía 34

Cuidar el agua, cuidar el aire



Fuente: propia.

Elaboración: Ana Peralta.

- **Canción 2. Sijinaruá,** Canto de entrada, Hermanos, mi gente, estén atentos, para no perder la dirección, para no desviarse.

Diana Lamir lee el texto de la canción en castellano. A continuación Isaías explica su sentido, como ceremonia del agua o de la tortuga, señalando que la tortuga es la única ceremonia cuya maloca es “diseñada como una escultura”, es decir que sus estantillos o columnas pueden ser tallados. También explicó que en este tipo de maloca –Menídaiko- se originan las “esculturas” Uitoto, como “carrera de conocimiento”.

Isaías realiza la canción en idioma Uitoto-Minika.

- **Canción 3. Fisiuma.** Colibrí, el espíritu del equilibrio en el conocimiento, en la fertilidad.

Andrés Corredor: Leo en castellano el sentido de la canción.

*Fotografía 35**Canción del Colibrí*

Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Isáfas canta la canción en Idioma Uitoto-Minika, mientras que yo conduzco e instalo -a lo largo del lado derecho del cuerpo de la boa, siguiendo el sentido de la boca hacia la cola- a mi sobrina Jimena Benítez -quien es posteriormente reemplazada por mi sobrina-ahijada Paula Flores- portando sobre sus espaldas la pintura “Escalera-Andamio”. Simultáneamente conduzco e instalo en el lugar correspondiente al lado de la Boa, a mi sobrino-ahijado Nicolás Chávez, quien lleva la pintura “Colibrí”.

Fotografía 36

Jimena, Andrés y Nicolás



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 37

Colibrí y escalera-puente



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

- **Canción 4. Burúmuku:** Chontaduro, Búho, No a la envidia, al final hay abundancia para todos, como fruto del trabajo.

Fernando Cuervo lee en castellano el sentido de la canción. Isaías canta la canción mientras Fernando presenta, conduce e instala a las personas que llevan a sus espaldas las pinturas: “El ojo de la madre” portada por su amiga y ex-compañera de trabajos Cielo Ibáñez; y “Arco iris de agosto”, portada por su ex-estudiante Jhonny Díaz.

Las pinturas portadas por las personas mencionadas se van organizando a lo largo del lado derecho del cuerpo de la boa, de la boca hacia la cola.

Fotografía 38

Cielo, Fernando y Jhonny



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

*Fotografía 39**Arcoíris de agosto y el ojo de la madre*

Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Acción La marcha de las Jicas, Piedras Abuelas.

A continuación Fernando realiza la acción, “La Marcha de las Jicas”, Piedras Abuelas. Esta se inició el mismo día de la ceremonia, en el sector de Arborizadora Alta de la Localidad de Ciudad Bolívar de Bogotá. Incluyó en su desarrollo una caminata de cinco horas por la ciudad, en la que Fernando y un grupo de sus ex-estudiantes -Johnny Díaz, Michell Gutiérrez, Pecas, Miguel Camelo, Ricardo Murcia y Deivid Yesid- atravesaron localidades, barrios y sitios históricos de la ciudad, en donde se fotografiaron, llevando una carretilla que contenía una piedra recubierta por un tipo de arcilla de la localidad sobre la que crecen plantas de fique. La piedra que había sido recogida en “el campo abierto de la localidad”, en el que se desarrolla actividad minera,

venía envuelta en un saco de color blanco, tejido por la madre de Fernando. Envueltas en otra tela, la carretilla contenía, muchas bolsitas con semillas de la misma planta.

Fernando rodea el espacio de la ceremonia con la carretilla, en el mismo sentido en el que recorrió el espacio durante la presentación y ubicación de las pinturas “El ojo de la madre” y “Arco iris de agosto”. Una vez ubicada la carretilla frente a la cabeza de la boa, descubre la piedra, viste el saco, y deposita las bolsas de semillas y la piedra, sobre el piso, todo en línea recta frente a la boca de la boa.

Fotografía 40

Llegan las jicas



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 41

El tejido de la madre



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

*Fotografía 42**Las semillas del fique*

Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fernando ofrece la acción a su mamá -señalando que ella es quien teje y ha tejido su vida- y la dedica “de corazón” a su ex-compañera de trabajo Cielo Ibáñez, por todo lo que ella le ha enseñado a lo largo de su trabajo conjunto en el colegio y su comunidad. La explicación del sentido de la caminata, refiere a la importancia de la localidad de Ciudad Bolívar en el conjunto de la ciudad, por su extenso componente rural, su historia y sus procesos sociales, del mismo modo que a las problemáticas ambientales y sociales que le son generadas por las actividades mineras. En ello señala la significación estratégica de “la memoria”, en el propósito de construcción de una ciudadanía soportada en el respeto humano por la naturaleza, y de políticas culturales

institucionales respetuosas ante las sensibilidades y la historia de sus comunidades. Enfatiza el papel de la piedra como elemento contenedor de tiempo y de memoria – afirma: “una piedra es siempre”; siempre hemos cargado piedras para hacer macetas y espacios de encuentro comunitario, como la Kankurúa”-, para no olvidar a los ecosistemas ni a las personas, ni a lo que ellos representan para el sostenimiento de las comunidades: “los muiscas denominaban a las piedras Jicas y las Jicas son las Abuelas. Y allí está una Abuela-piedra, para no olvidar.”

La acción concluye con la entrega a todos los presentes de las bolsitas con las semillas de fique, iniciando por su excompañera de trabajo, Cielo Ibáñez, continuando con su mamá, su hermana, su esposa, su hija y demás familiares; y con la ayuda de los jóvenes acompañantes, a los demás invitados, explicando el procedimiento de la siembra de la planta, su tiempo de crecimiento, y su riesgo de desaparición en el territorio de la localidad, por efectos de la explotación minera.

Fotografía 43

Entrega de las semillas



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

- **Canción 5. Makúrié:** Canto de entrada, Dios de corazón dulce; endulzar el corazón en el trabajo y en la unión comunitaria de la vida diaria.

María José Arbeláez: Lee en castellano el sentido de la canción.

Fotografía 44

Canción del dios de la dulzura



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

A continuación, Isaías canta la canción en Idioma Uitoto-Minika, mientras María José conduce a las personas que llevan en sus espaldas las pinturas: “brazos-piernas”, portada por su hijo Marcos Bello Arbeláez; y “Caminar como la Gente Humana”, portada por su hija Cyan Bello Arbeláez.

Isaías canta la canción de cierre correspondiente, de la carrera ceremonial de Sikii, Saiyáruá, de bailar, Mákurié.

Acción, Mujer andando en la naturaleza.

María José realiza la acción “Mujer andando en la naturaleza”. Para ello -con ayuda de Diana Lamir, siguiendo la línea de la boca de la boa y de la piedra que fue

dejada por Fernando- instala sobre el piso, en línea recta, cinco mochilas que contienen diferentes clases de frutas.

La acción, dirigida a reflejar los procesos de equilibrio de su propia historia y existencia como mujer, mediante el endulzamiento –el paso de la enfermedad al alimento- de cinco tipos de frutas, consiste en su siembra simbólica y posterior ingestión comunitaria, a partir de su colocación en el suelo -cada fruta sobre un amero de maíz- en una configuración circular, acompañada de susurros referidos a sus propias transformaciones en lo sensible –desde el asumirse como “una mujer chupada”, a situarse como “una mujer que siembra”-, así:

Sembrar manzanas de agua: “Yo soy la mujer chupada, (...) Yo soy la mujer que se oculta.”

Sembrar mandarinas amargas de rabia. “Yo soy una rabiosa, (...) yo soy la mujer vendida”.

Sembrar Guayabas de alegría. “Yo soy una mujer que finge risas, (...) soy una mujer que limpia”.

Sembrar bananos de sueños y deseos. “Yo soy la mujer transformadora (...) la que sueña la familia”.

Sembrar fresas con la comunidad. “Soy una mujer madura, (...) yo soy la mujer sembradora”.

Una vez que María José ha comido del último tipo de fruta que sembró –la fresa que se siembra con la comunidad- la acción continúa con la entrega de esta fruta a su hermano mayor y la posterior repartición de las demás frutas entre los demás asistentes - en sentido inverso a su colocación en el piso-, con la ayuda de otras mujeres y de un hombre.

La acción finaliza con la recogida del amero y su localización al lado de la piedra, frente a la cabeza de la boa.

Fotografía 45
Sembrar-endulzar



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 46

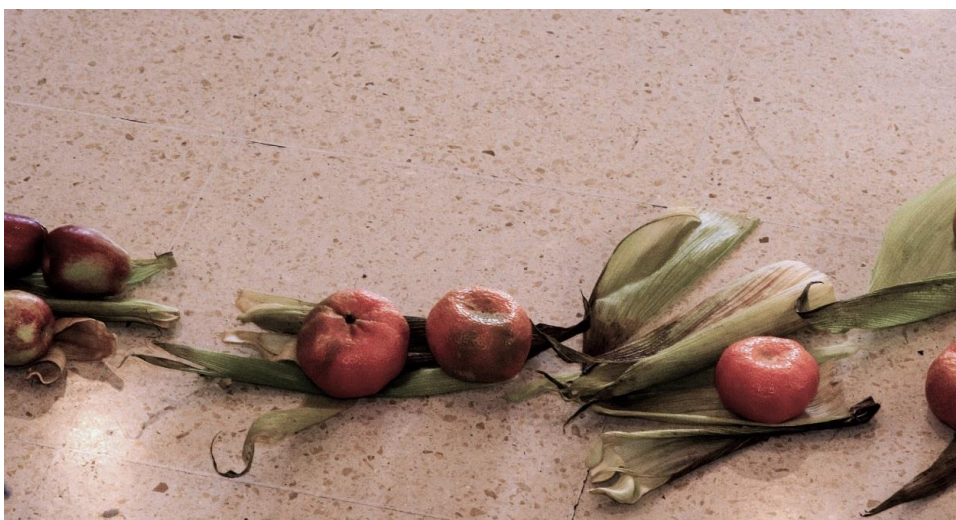
Sembrar mandarinas amargas de rabia



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 47

Sembrar maíz, manzanas de agua y mandarinas



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

- **Canción 6. Jainemo Ite Yotikue** ¿Qué es lo que existe dentro de la maloca de Yiaï Buinaima? Preguntar por el conocimiento.

Mercedes Angola: Lee en castellano el sentido de la canción.

Fotografía 48

Canción ¿Qué es existe dentro de la maloca de Yuai Buinaima?



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Isaías canta la canción en Idioma Uitoto-Minika, mientras Mercedes conduce e instala, en sentido longitudinal con relación al lado derecho de la cola de la Boa, hacia su cabeza, a las personas que llevan en sus espaldas las pinturas: “Tejido, color, gente”, portada por David Lozano, y “Corazon-pensamiento dulce”, portada por Andrés Salcedo.

*Fotografía 49**Tejido, color, gente y Corazón-pensamiento dulce*

Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Acción: “Estética del acercamiento”: ¿Qué es lo que lleva la mujer negra en su palangana?

La acción consiste en el desplazamiento de Mercedes Angola por el espacio de la ceremonia, totalmente vestida de negro, portando sobre su cabeza una palangana de metal, al modo de las mujeres negras vendedoras de frutas de la costa caribe colombiana, hasta tomar asiento en una silla que ha sido dispuesta en el costado posterior izquierdo de la boa, entre las pinturas “Tejido, color, gente” y “Corazón

pensamiento dulce”. Una vez sentada, Mercedes continúa sosteniendo la palangana sobre su cabeza.

Simultáneamente, sus compañeros -Diana Lamir, María José Arbeláez, Tatiana Benítez, Augusto Rocha, y yo-, repartimos entre todos los participantes, pequeños papeles y lápices, señalando la pregunta: ¿Qué es lo que la mujer negra lleva en su palangana?

Los asistentes escriben las respuestas y van depositando los papeles en la palangana de Mercedes. Se recogen así múltiples representaciones escritas acerca de la gente negra en Bogotá, las cuales se relacionan con sentimientos, deseos, objetos, alimentos, personas, acciones, dibujos, colores, sabores, frutas, condimentos, flores, besos, esencias, representaciones de mujer, libros, bebidas alcohólicas, valores y metáforas, relacionadas con la paz, la alegría, el amor, vida, equilibrio, empoderamiento, fiesta, espíritu, libertad, raíces, bondad, solidaridad, memoria, respeto, perdón, edificaciones, semillas...

Fotografía 50

¿Qué es lo que Mercedes, la mujer negra lleva en su palangana?



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 51

Todos sentados como una gran familia. (En idioma Kamentsä)



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 52

Martín adivina



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 53

Lleva: una flor pintada. / Esencias ancestrales. / Media cara dibujada...



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

- **Canción 7. Jaedi Imina.** Un Joven que se acompaña de un anciano, de una anciana es una persona que recibe muchos secretos; el conocimiento que viene de abajo, con el sol.

Diana Lamir: Lee en castellano el sentido de la canción.

Isaías canta la canción en Idioma Uitoto-Minika, mientras Diana, conduce e instala a las personas que llevan las pinturas: “Maloca cósmica” portada por Cristobal Schlenker, y “Maloca” portada por Juana Villa.

Fotografía 54

Solamente el joven que se acompaña de un anciano o de una anciana, recoge mucha enseñanza, mucha sabiduría.



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Acción: Ires y venires de lo viejo a lo nuevo.

En esta acción, Diana declara su identificación respecto a la actividad de la creación en la cerámica, señalando su confianza respecto a la arcilla, por ser esta un “material ancestral” con el cual dialoga, y que le permite a ella “ir y venir de lo viejo a lo nuevo, al hoy, y al ahora”.

La acción -que se desarrolla en el espacio frontal de la ceremonia, y que es presentada por Diana como un homenaje a Isaías –a su pueblo- y a todos los asistentes al encuentro-, se apoya en un conjunto objetual conformado por un elemento central -un Sol realizado en cerámica- y por una gran cantidad de “semillas de sol” que lo rodean. Estas semillas son pequeños huevos de tierra cocida que llevan impresas sobre sus superficies, engobes con huellas de encajes. El sol y sus semillas-huevo han sido escogidos por Diana, en virtud al “sabor ancestral que ellos poseen”, siendo destinados para que los participantes de la ceremonia se “lleven el sol a su casa”.

Una vez realizada esta explicación, Diana, apoyada por María José y por Mercedes, hace entrega de las semillas de sol, a los participantes.

Para finalizar, Diana deposita el Sol, alineado con el amero y la piedra-memoria, frente a la boca de la boa.

Fotografía 55

Sol



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 56

La arcilla ha sido siempre mi material, yo confío en ella



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 57

Hoy he traído este sol, estas semillas



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

*Fotografía 58**Entrega de semillas de sol*

Fuente: propia.

Elaboración: Ana Peralta.

- **Canción 8. Rigámuiré:** Debemos sembrar para encontrar el símbolo de nuestro cuerpo. El trabajo y el equilibrio del conocimiento-alimento.

Andrés Corredor: Leo en castellano el sentido de la canción.

Isaías canta la canción en Idioma Uitoto-Minika, mientras que yo -portando sobre mi espalda la pintura “Cuerpo del padre”- conduzco a mi sobrina Tatiana Benítez -quien a su vez porta la pintura “Cuerpo de la madre”- a lo largo del cuerpo de la boa, hasta llegar a la altura de su cabeza, cerrando de ese modo el tejido de las personas que llevan pinturas.

Fotografía 59

Tatiana y Andrés



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 60
Mundo del padre



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 61

Mundo del padre, Mundo de la madre, Hooghan y Maloca



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Agradecimiento de Fernando Cuervo, a su esposa e hija:

Fernando Cuervo agradece a su familia, a su esposa Isabel y a su hija María Fernanda, procediendo a continuación a entregar a los asistentes las fotografías del registro del trayecto de la Marcha de las Jikas.

Fotografía 62

Fernando agradece a su esposa e hija



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Acción Cuerpo -conocimiento, cuerpo sensibilidad: Los nombres de todos.

Lectura de los nombres: con el propósito honrar la relación ancestral comprometida en el encuentro del propio cuerpo (encontrar el cuerpo-conocimiento del padre, encontrar el cuerpo-conocimiento de la madre), así como en la “familiaridad” existente entre todos los que participamos de la ceremonia, mi sobrina Tatiana Benites y yo realizamos la lectura de los nombres de nuestros Abuelos, Abuelas, Padres, Madres, Hermanos, Familia y Amigos vivos y fallecidos. Así, Tatiana pronuncia los nombres de las mujeres; y yo pronuncio los nombres de los hombres.

Entrega de las pinturas-cuerpo: A continuación, en compañía de las personas que portan las pinturas hago entrega de estas a integrantes de mi familia, así:

A mi padre, Álvaro: “Cuerpo del padre”.

A la hija mayor de mi primera hermana-fallecida, Soraya: “Cuerpo de la madre”.

A mi segunda hermana, Diana (recibe su segunda hija, Natalia): “Maloca”.

A mi tercera hermana, Maritza: “Maloca cósmica”.

A mi hermano, Juan: “Corazón - pensamiento”.

A mi hermana menor, Ada: “Tejido, color, gente”.

A mi sobrino-ahijado, Nicolás hijo único de mi hermana menor, “Brazos - piernas”.

A mi sobrina ahijada, Jimena, tercera hija de mi segunda hermana: “Caminar como la Gente Humana”.

A mi esposo, Jaime: “Arco iris de agosto”.

A la segunda hija de mi hermana mayor, Tatiana, “El ojo de la madre”.

A mi Maestro, Isaías, “Colibrí”.

A Eusebio Mendoza: “Escalera- andamio”; esta entrega en particular tuvo lugar en enero 24 de 2014, en Bogotá.

Fotografía 63

Tatiana, segunda hija de la hermana mayor



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 64

Entrega del mundo del padre



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 65

Soraya, hija mayor de la hermana mayor



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 66

Entrega de la Maloca



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 67

Entrega de los pies humanos a Jimena



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 68

Lectura de los nombres de todos



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

- **Canción 9. Jaignaua:** Los invitados se sienten bien recibidos. Expresión de afecto comunitario. Kai Villa Duueri Éeni. Canción de cierre, de despedida.

Los hablantes nos ubicamos en la posición inicial, detrás de Isaías. Él, canta la canción en Idioma Uitoto-Minika.

Comida comunitaria: Todos comemos los alimentos preparados por Jaime.

Fotografía 69

Los Corredor



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 70
Cielo y Fernando



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

Fotografía 71

María José, hijos y amiga



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

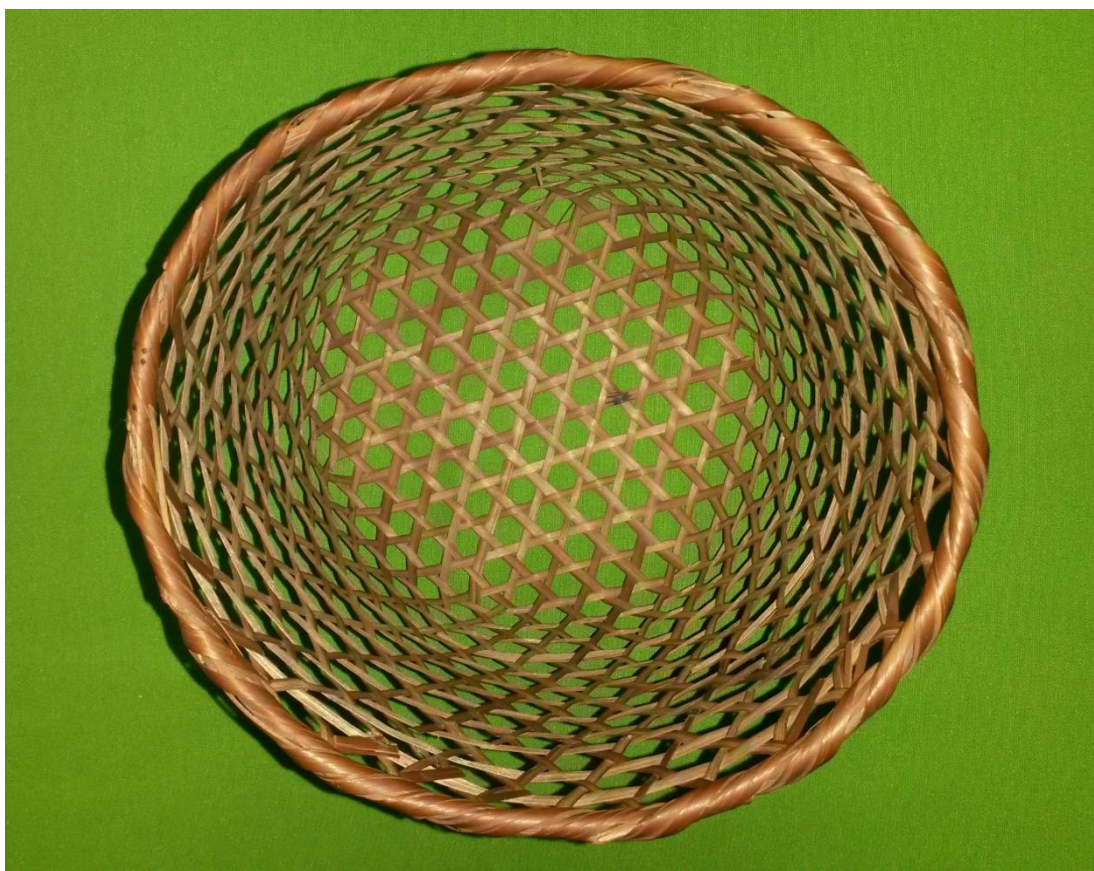
Termina la Ceremonia.

Capítulo Quinto

Quinto amarre. El remate: el bordado de la Boca

Fotografía 72

Remate, tejido de seis fibras: Armadillo Ñenigai



Fuente: propia.
Elaboración: Ana Peralta.

1. Fortaleciéndonos entre nosotros, el Árbol más Alto se cae solo.

Entonces, los hermanos le sacaron los colmillos a Gaimoy; al otro día ellos se encaramaron encima de la cumbrera de la maloca, para perforar los colmillos, para hacer collar (Román 2009a).

Kirigai Fueda Faníka: canasto / boca, borde, remate / bordado (Román 2013a).

La realización de la ceremonia “La Mirada del Colibrí” -un encuentro de familiares y amigos- concluyó el proceso de materialización del cuerpo del canastocharla de conocimiento sobre lo sensible, que como diálogo intercultural crítico se orienta a la proposición de elementos conceptuales enfocados a la “tumba del Árbol más Alto”, la decolonización de lo sensible.

En la consideración de que “*cada tejido siempre tiene un bordado o remate en el borde*” que se sitúa en “*la boca*”, correspondiendo a “*sus labios*”, a “*su palabra*”, a “*su voz*” (Román 2013a), procederemos al remate del tejido de la boca de este canasto:

Para ello es necesario mencionar que en este encuentro entre el pensamiento decolonial, el pensamiento *Uitoto-Enókaiyai* y los transcursores sensibles de las fibras-interlocutores del tejido, se asume la “tumba del Árbol más Alto” como ejercicio de equilibrio de las fuerzas vitales, que hace parte permanente de la existencia humana en la medida en que esta se sitúa en un mundo-tejido-vivo (cuyos modos de operación son entendidos como conocimiento-alimento), en el que el equilibrio ejercido por el humano corresponde a su armonización con las dinámicas y ciclos que son generados por la constante interacción de las fuerzas vitales. Así la “tumba del Árbol más Alto” procura el restablecimiento y mantenimiento de las relaciones armónicas en pro de la vida, cuando estas son alteradas por la acción humana mediante la imposición de la fuerza padre sobre la fuerza madre, al punto de generar la mirada de *Gaimoy-Riama* -la existencia humana en el canibalismo-, el ejercicio del poder en el dominio, con su producción de violencia y huérfanos.

En procura de la intención expuesta, a continuación se recopilan los elementos conceptuales que emergen como resultado del ejercicio de decolonización en lo sensible, desarrollado en el marco de este proyecto. Esto, mediante el planteamiento de dos cuerpos de ideas a ser consideradas en procura de la pluriversalidad sensible: el primero es un conjunto de anotaciones relativas al modo como la ceremonia, desde sus desarrollos iniciales hasta su finalización, recoge y relaciona los distintos aspectos de la charla de conocimiento, en la consideración de que lo que hace que el “Árbol más Alto” se caiga solo, es la práctica constante del acercamiento y fortalecimiento mutuo de las personas que se vinculan como miembros de una comunidad -o en su relación entre comunidades- mediante la familiarización y la realización de las charlas, de los trabajos, de los cantos y de las ceremonias, tejiendo las fibras y formando o cohesionando el ojo,

o los ojos mediante los que se articulan y participan en el tejido del mundo; en segundo lugar, se esboza una reflexión en tres cuerpos que reúnen apreciaciones finales para: la “decolonialidad en lo sensible”, el conocimiento–sensible Uitoto del Clan Enókaiyai, y consideraciones en pro del cuidado de la vida.

1.1. Anotaciones a la ceremonia.

Nos referiremos a las relaciones de sentido que confluyeron en la ceremonia “La Mirada del Colibrí” como acto de conceptualización-práctica respecto al conocimiento-sensible, considerándola en dos aspectos que si bien son presentados por separado están profundamente imbricados entre sí; son estos, en primer lugar, la ceremonia como lugar de encuentro del pensamiento decolonial y el pensamiento *Uitoto-Enókaiyai*; y en segundo lugar, la ceremonia como experiencia sensible personal y comunitaria.

1.1.1. La ceremonia como lugar de encuentro del pensamiento decolonial y el pensamiento Uitoto-Enókaiyai

En esta primera mirada, la ceremonia condensa y es resultante de los flujos de sentido generados por la relación intersticial de las lógicas y los términos de conversación que determinan y son determinados por los desarrollos de la charla de conocimiento, estando ello apoyado inicialmente en los conceptos procedentes del pensamiento decolonial: traducción intercultural, posicionamiento epistémico de frontera y pensamiento analógico:

1.1.1.1. Traduciendo interculturalmente

El desarrollo de la ceremonia, como ejercicio de traducción intercultural, la hace partícipe del proceso general del proyecto como instancia práctica-conceptual de flujo y relocalización de los términos de la conversación, que se enuncian inicialmente en el pensamiento decolonial –de modo específico en la pregunta sobre lo sensible en condiciones de colonialidad, con miras a su decolonización- desde la consideración de las nociones de ser humano, conocimiento, naturaleza y pedagogías del vivir-; articulándose a las siguientes nociones del pensamiento *Uitoto-Enókaiyai*:

- La concepción de lo humano como parte de la naturaleza y en consecuencia su comprensión como “gentes humanas” vinculadas entre sí y respecto a las

“gentes no humanas” mediante “el color”, como relación de tejido vivo que corresponde al funcionamiento del mundo.

- La noción de conocimiento entendido como el funcionamiento-alimento del tejido-comunidad del mundo, y su comprensión en la forma de vida del humano, como sabiduría respecto a su cuidado.
- La comprensión de lo sensible como lo concerniente a los efectos de las relaciones entre las gentes y las fuerzas vitales, y en el caso del humano a la responsabilidad de sus acciones en el conjunto de las comunidades del tejido del mundo y -por lo tanto- en el tejido de su propio cuerpo.
- El entendido de naturaleza, como mundo vivo, sembrado, tejido, conjunto de fuerzas y gentes –canastos, fibras y ojos-; y como sujeto de conocimiento y respeto que provee de vida y “humanidad” al humano.
- El Saber Cuidar la Vida como el vivir humano en el equilibrio del poder de la armonía respecto a las fuerzas vitales, al conocimiento-alimento de la naturaleza y a la responsabilidad sobre los efectos de sus actos con relación a las comunidades de las gentes del tejido del mundo, lo que se concreta en los modos del conocer: educar, hablar, respirar, oler, escuchar, caminar, conocer los ciclos de la naturaleza y sembrar buscando el propio cuerpo.
- La asimilación de la idea de la colonialidad en lo sensible como “el Árbol más Alto” –el poder en el dominio-; del sujeto colonizador como *Gaimoy-Riama* –el caníbal-; del colonizado como el Jaiguéniki-huérfono; y de la decolonización como la tumba del “Árbol más Alto”, para el restablecimiento del poder en la Armonía: “La mirada del Colibrí”.

1.1.1.2. Posicionando en epistemes de frontera

Siendo planteada la conversación desde el reconocimiento de los interlocutores como Jaiguéniki-huérfonos, es decir desde la identificación de su situación subalterna, con voluntad transformativa para el equilibrio y la armonización de las fuerzas vitales, respecto a la violencia de la mirada de *Gaimoy-Riama* (el poder en el dominio) –o en perspectiva crítica de exterioridades relativas, frente a la colonialidad en lo sensible-, la realización de la ceremonia se articula en la lógica de movimiento y transformación de los Jaiguéniki-huérfonos en materia vital-sensible, desde el dolor y la búsqueda del respeto con corazón dulce, pasando por el enraizamiento, el tejido de historias y su

entrega a la gente; así mismo, en su transcurso del autoreconocimiento como fuerza, como poder y como sujetos de transformación, hasta la proyección personal y comunitaria como aljaba –objeto-situación en donde se guardan las flechas portantes de la fuerza de la madre- que al ser sopladas por la bodoquera –instrumento de la fuerza del padre- permiten, mediante la entrega de los frutos de la charla de conocimiento a la comunidad, el equilibrio y la armonía que dan caza al “tigre” caníbal, para que “el Árbol más Alto se caiga solo”.

En esta perspectiva, la ceremonia contribuye al impulso permanente de decolonización sensible de los exteriorizados -comprometiendo el trámite de las exclusiones y subalternizaciones ejercidas por la colonialidad- mediando procesos de re-existencia, de posicionamientos sensibles y de identificación y generación de conocimiento, en la traducción intercultural y el pensamiento analógico, conduciendo a la “donación” por parte del “Damné”, en su afirmación frente a la deshumanización colonial.

1.1.1.3. Pensando en analogía

Como lugar de creación en la analogía para el vivir, desde el encuentro de modos distintos del sentir, el pensar y el conocer, y en procura de propósitos comunitarios fundados en el respeto a la diferencia; la ceremonia, en su proceso de preparación y realización implicó la vinculación en el diálogo, de los modos particularizados de los transcurros sensibles de cada uno de los interlocutores, respecto a los siguientes asuntos:

Primero, la transformación de las enfermedades en alimentos -la transformación de las exclusiones en re-existencias y posicionamientos sensibles, hacia el acto de la entrega de conocimiento a la comunidad-, mediante la armonización de los aires de aliento (en el ejercicio de los aires de aliento/esencias –el conocimiento que nace de uno mismo, la premonición, la memoria, el aire que sostiene la sabiduría; el pensar con corazón dulce, el crear, el hacer, el arreglar, el transformar; el seleccionar, el clasificar, el ordenar, el experimentar, el investigar, para vivir-). De este modo se materializó el diálogo entre los procesos previos de las fibras en materia de transformación sobre:

- Racismo epistémico y espiritual; hacia el seguimiento del olor del conocimiento, para la educación en el respeto.

- Homofobia, y discriminación social, epistémica y espiritual; hacia el encuentro del propio cuerpo, o la articulación no conflictiva entre sexualidad y vida social, epistémica y espiritual.
- Discriminación social, sensible, y respecto a la naturaleza; hacia el tejido personal y comunitario en la articulación sensible de la memoria, el conocimiento ancestral, el territorio, la vida social y ciudadana, y las relaciones con la naturaleza.
- Sexismo epistémico y sensible; hacia el “caminar en la naturaleza”, en la ritualización en la vida cotidiana, como forma de conocimiento femenino.
- Racismo familiar y social; hacia la práctica de la creación y la formación en las artes, para el acercamiento respetuoso entre las gentes.
- Sexismo y violencia epistémica y sensible: hacia la creación cerámica como forma de conocimiento ancestral femenino.

Segundo, el medir la mano: es decir, el ajustar el inicio de toda nueva actividad y el sostenimiento de su práctica, respecto a los efectos de la relación entre las gentes, para el equilibrio y la armonía. Esto implica el ejercicio de los siguientes requerimientos de la existencia humana: leer el mundo, atender a las señales de la interacción sensible; dejar señales con precisión ejerciendo la precaución, el ritmo, la fuerza y la delicadeza requeridas; determinar los alcances de los pensamientos, las palabras y las acciones, cuidando de sí y de los otros; relacionarse con las gentes de modo respetuoso, de igual manera que respecto a lo que ellas hacen, tienen o trabajan; guardar, asegurar, proteger a las gentes y las cosas; y reservar fuerzas para futuros movimientos (Román 2013o).

Tercero, el encuentro del propio cuerpo, trabajo permanente dirigido a mantener el equilibrio en el tejido del canasto del cuerpo propio, en el balance de las fuerzas vitales Padre y Madre; implica la siembra de conocimiento en quien aprende, atendiendo al vínculo personal, comunitario y con el mundo.

Partiendo de la pregunta sobre la decolonización de lo sensible, los puntos anteriores se articularon en un proceso de creación que comprometió: los transcurso, preguntas, necesidades y posicionamientos sensibles de los interlocutores; el encuentro del cuerpo del Recibidor –mediante la realización y presentación al Maestro de la serie pictórica instalativa “Visita a los Espíritus del Norte”; la proyección al tejido comunitario de los sentidos derivados por el Maestro a partir de las historias e imágenes

de la serie en mención, mediante consejos y canciones para Cuidar la vida; la articulación a lo anterior de los trayectos sensibles específicos de las Fibras Acompañantes; y la determinación y realización de los trabajos específicos para la ceremonia –las frutas del canasto para ser entregadas a la comunidad-. Así se llegó a la concepción de la ceremonia, su disposición espacial y la vinculación de acciones y canciones de curación, así:

- Canción Veyagie: Respetar el agua y el aire.
- Canción Sijinaruá: Mantener el equilibrio.
- Canción Fiziuma: Dios del equilibrio. Acción: entran pinturas, Escalera y Colibrí.
- Canción Burúmuku: Los canastos se tejen, según la abundancia. Acción: entran pinturas, Eco trueno y Cara de la madre; Marcha de las Jikas. Piedra memoria, entrega de semillas-tejido del fique.
- Canción Mákurié: Dios de dulzura. Acción: entran pinturas, Brazos-garras y Pies humanos; Sembrar endulzando, entrega de frutas.
- Canción Jainémo Ite Yotikue: ¿Qué es lo que existe en el costillar de la maloca? Acción: entran pinturas, abrir el Pecho y Cabeza, el techo de la selva; Acopio de representaciones de la gente negra.
- Canción Jaédi Imuna: Hay un personaje que hace enrojecer el cielo, que hace blanquear el alba. Acción: entran pinturas, Hoogan-casa Navajo y Maloca-casa Uitoto; Ires y venires: de lo viejo a lo nuevo. Entrega de huevos, semillas de sol.
- Canción Rigámuiré: Cada uno debe sembrar, para encontrar el símbolo de nuestro cuerpo. Acción: Entran pinturas Mundo del padre y Mundo de la madre; Lectura de todos los nombres; entrega de pinturas-padre, y pinturas-Madre.
- Canción Jaignaua: Los invitados se sienten bien recibidos. Acción Comida comunitaria
- Cierre.

1.1.2. La ceremonia como experiencia sensible personal y comunitaria.

Abordando la ceremonia desde el énfasis en las significaciones sensibles, subjetivas y comunitarias de la experiencia de su realización, enunciadas por las fibras

interlocutores, señalaremos cuatro aspectos que se destacan en el propósito de la tumba del “Árbol más Alto”, caracterizándola como lugar de encuentro de la gente desde el sentir, como lugar de conocimiento sensible, como lugar de equilibrio, y como lugar de movimiento y transformación.

1.1.2.1. Como lugar de encuentro de la gente desde el sentir

Como celebración familiar y fraterna, la ceremonia es construida desde una “invitación desde el sentir”. Así quien o quienes la realizan parten de la pregunta -¿A quién puedo dar? El producto del trabajo se entrega a las personas a quienes se invita, y a aquellos que participan aun cuando no hayan sido invitados. Este es un sentir que cobija a quienes están vivos y a aquellos que no lo están. Todos ellos son nombrados. Quienes llegan, lo hacen también respondiendo a su sentir, en el que se confirma que vale la pena vivir, porque no se está solo, porque se hace parte de una comunidad. De modo específico esta ceremonia convocó ancianos, adultos, jóvenes y niños; familias, abuelos, padres, madres, hermanos, esposos, hijos, sobrinos, nietos, ahijados, novios, amigos, estudiantes, maestros.

Su desarrollo permitió el encuentro de grupos familiares y de amigos y de personas y grupos que no se veían hacia largo tiempo; dio lugar a conexiones entre los invitados y entre ellos y las fibras interlocutoras; y fue ocasión para la interacción entre personas que no se conocían previamente -hombres, mujeres, afros, indígenas, gays, procedentes de distintos lugares de la ciudad, y del país-, mediante la participación conjunta, la conversación y la comida comunitaria.

Se dieron también conexiones emocionales entre las fibras interlocutoras – mediante sentimientos de vinculación personal, y respecto a sus compañeros, en la realización de acciones conjuntas, tanto en las que habían sido acordadas previamente, como en aquellas que surgieron en el desarrollo de la celebración, como en la entrega de semillas de sol -que fue llevada a cabo exclusivamente por las mujeres-, así como en la configuración final del espacio de la reunión, mediante la localización de los elementos remanentes de las acciones (carretilla, piedra memoria, ameros de maíz, soporte de sol.)

1.1.2.2. Como lugar de conocimiento sensible

En esta dimensión, la ceremonia fue concebida para “movilizar el conocimiento con propósito”, como ocasión para culminar un proceso de “*hacer en forma seria el conocimiento*”, a modo de remate del tejido de una charla de conocimiento (Román 2013g). Nos referimos a un “conocimiento sentido” que responde a una manera del

conocer, fundamentada en el trámite de las necesidades “verdaderas” de las personas, que por estar enraizada en la existencia y en el deseo de cada quien, marca con precisión el punto hasta dónde se enuncia y se trabaja la pregunta.

En estos términos, en los que la persona “se conmueve” en el conocer, ya que “encontró algo que le gusta más que la comida”, se entiende que el “estudio” es un asunto libre, que no es obligado, y que responde a la responsabilidad de quien aprende. Se trata de un conocimiento que ha sido “puesto” para la persona o personas que lo huelen, que lo reciben: “Hay cosas “guardadas o puestas” para alguien en particular”; en ocasiones una persona recibe un secreto sin pedirlo, “sin sacarlo”, y lo puede cuidar; entonces se le entrega el secreto (Román 2013g). Así esta ceremonia -que como conclusión de una charla que responde a una necesidad particular del conocer- articula las “especificidades rituales” de quien la conduce y de quienes participan en ella, siendo tejido de conocimiento, “en el que se desarrolla y se deja realizado un trabajo, hasta un punto”.

La ceremonia “La Mirada del Colibrí” es “la iluminación de un sueño que se materializó”; y que en su realización vinculó elementos del pensamiento decolonial, del conocimiento espiritual y la ritualidad *Uitoto-Enókaiyai*, y la relación analógica de sentidos portados por pinturas, objetos, historias, canciones, alimentos y trabajos en lo sensible; que contó con la presencia del ambil y del mambe, así como con la corona y el collar de Isaías -puesto que se “siente” cuando una canción va sola o cuando va acompañada, y se buscó que “las cosas no quedaran en la superficie, sino que se afirmaran”-; fue un encuentro comunitario en el que se declaró quiénes lo realizábamos y cuál era nuestro sentido de participación dentro del mismo.

1.1.2.3. Como lugar de equilibrio por el canto

La ceremonia fue un encuentro de equilibrio, de cura, de sanación para la gente. En ella intervinieron los cantos que son curaciones, oraciones, comida, bebida, que nos une (Román 2013).

Todo tiene su propia raíz, que se extiende “*desde lo espiritual*”, hasta su “*materialización*” por la acción del padre creador. El equilibrio implica la transformación de lo vivo, su armonización en la curación. La cura a las enfermedades está en el trabajo, en el sembrado, que permite transformar las enfermedades en alimento. “*Los males hay que sacarlos fuera, entonces se siembran y se transforman en*

alimento”; luego se come y se mejora. Los cantos son alimento, restablecen el equilibrio, porque con sus texturas de voz tocan fuerzas armonizando el pensamiento, la palabra y la acción, para la curación. Cantar *“es la voz de los dioses, que era cantada por nuestros ancestros”*. “Cantamos recordando esa voz que queda en nosotros”.

Mediante la realización de los cantos, aunada a la entrega a la comunidad de los productos de los trabajos efectuados por las fibras interlocutores, la “Mirada del Colibrí” movió fuerzas para “la curación” de los participantes. *“No se cantó por cantar”*: los cantos *–Ráfue en el que cada cosa tiene su significado-* que conformaron la ceremonia, correspondieron al sentido específico y de conjunto de los objetos, pinturas y explicaciones que dieron lugar a la celebración *–“La Boa, la tortuga y muchos de los cueros”-*, orientado al mismo tiempo la especificidad de los trabajos de las Fibras Acompañantes.

“Se tocaron las cuatro ceremonias”-malocas de conocimiento: Nóinuikó, Zikidaiko, Yuánuikó y Menídaiko-, realizando canciones específicas de cada una de ellas y acompañándolas con sus propios cierres. *“Hubo varios cantos que por pertenecer a una misma ceremonia compartieron la misma canción de cierre; otros cantos, fueron cerrados uno por uno. A la gente se le explicó el significado de cada uno de los cantos y el sentido de su lugar en el encuentro”*.

1.1.2.4. Como lugar de movimiento y transformación

La ceremonia representó cambios de sentido en la experiencia sensible para el conjunto de las fibras interlocutores, ya que permitió desplazar la actividad de la creación, previamente circunscrita en el terreno del arte -y por lo tanto en la producción de “obras de arte” a ser apreciadas por el juicio de “un público”-, para dar apertura a la “entrega a la comunidad” de “los frutos producto del tejido de una conversación de conocimiento”.

En la misma dirección, el ejercicio del pensamiento analógico para el tejido de los sentidos procedentes de los transcurso y posicionamientos sensibles de las fibras, permitió la visibilización, el diálogo y la potenciación mutua entre sus procesos previos de creación, así como entre las coincidencias y particularidades corropolíticas que los caracterizan respecto a la colonialidad en lo sensible, en sus experiencias específicas en materia de raza, género, sexualidades y procedencias y localizaciones sociales, epistémicas y espirituales.

Lo anterior -que representó para el conjunto de las fibras diferentes procesos y grados de movimiento y recolocación en el sentido mismo del acto creativo- de modo específico, para mí -como Recibidor-, supuso la revisión profunda del sentido de la actividad sensible, y de sus articulaciones respecto a mi propia actividad de creación en el arte, dado que su realización –mediando la experiencia del reconocimiento del dolor, del enraizamiento, del tejido y entrega de historias y del autoreconocimiento como fuerza y agente de cambio- me condujo al ejercicio del equilibrio de las fuerzas padre y madre implícito en el encuentro de mi propio cuerpo, al ingreso a la madurez de mi existencia, y al cierre de la actividad artística tal y como la había conocido.

“Andrés ya está desarrollando otras actividades. Antes, él hacía pintura. Él lo tenía como en vaivén. Estaba inquieto para cerrar sus pinturas. Él hizo eso en su juventud y abrió su propio camino en compañía de sus compañeros. Ahora en la madurez, él puede entrar en el camino que quiera. Para que eso no le inquiete se hace ese cierre. Para que pueda tomar nuevo aire de corazón.” (Román 2013).

1.2. Apreciaciones finales para la decolonización en lo sensible.

En el propósito de contribuir a la decolonización en lo sensible, con miras a su pluriversalidad, se recopilan los elementos conceptuales con los que hemos tratado en el desarrollo de este proyecto.

Para ello, presentamos tres apartes que relacionan las nociones de ser humano, conocimiento, sensible, naturaleza y pedagogías del vivir, en primer lugar, haciendo referencia, a la colonialidad en lo sensible, a partir de las ideas y clasificaciones desarrolladas a este respecto por Immanuel Kant; en segundo lugar, refiriéndonos a la noción de conocimiento-sensible *Uitoto-Enókaiyai* como ejercicio del Jaiguéniki-Huérfano en el propósito de “Tumbar el Árbol más Alto”; y en tercer lugar, enunciando algunos elementos para la pluriversalidad en lo sensible:

1.2.1. Colonialidad en lo sensible: Una sensibilidad verdaderamente moral, humana; un carácter afectivo fundamentado en la capacidad de experimentación de sensaciones delicadas.

Nos referimos a una “colonialidad en lo sensible” que opera en el discurso estético occidental desde el siglo XVIII como mecanismo de control y de exclusión de

la sensibilidad de mundo de los pueblos colonizados, incidiendo de modo normativo-excluyente en sus formas de pensamiento, de sensibilidad y del hacer epistémico-sensible.

Esta colonialidad -que tiene lugar en las experiencias vitales, en los conocimientos sensibles y en los modos de interrelación con la naturaleza de los exteriorizados por el sistema-mundo moderno-colonial- se asienta en los estatutos que soportan el entramado colonial del poder, del saber y del ser, que articula la idea de raza y su naturalización de las clasificaciones, roles y lugares en el control global del trabajo-; que justifica la deshumanización de los colonizados desde la consideración de la superioridad “natural” de los colonizadores; y que instala el eurocentrismo y su construcción de razón y pensamiento como única perspectiva legítima de conocimiento, descalificando las cosmovisiones, filosofías, relaciones espirituales, sistemas de vida de los exteriorizados.

Su fundamentación reposa en gran medida en los planteamientos de Immanuel Kant en torno a lo sensible que parten de una noción de ser humano construida desde un posicionamiento radical de diferenciación, autonomía y superioridad respecto a la naturaleza -la oposición ilustrada entre naturaleza y cultura- en virtud de la cual el humano se libera de la sujeción de la naturaleza -del “estado natural, o de la animalidad- para alcanzar el estado de “naturaleza humana”, en el que, generando poder de reflexión (concepto de ego) y razón moral, se hace persona o agente moral con capacidad de definir el valor, la dignidad y la esencia de la humanidad, y de construir su propia cultura en libertad, elaborando y afinando su propio carácter, y perfeccionándose en el mismo, a través del proceso cultural de acuerdo a los propósitos y metas que él mismo determine; todo lo cual lo eleva sobre la naturaleza física, así como sobre las demás criaturas que habitan la tierra, lo cual le da el derecho a su dominio.

Es respecto al estado de sujeción o liberación del hombre y de las naciones con relación al dominio de la naturaleza, que Kant soporta la convicción de superioridad de unos humanos sobre otros, superioridad que se expresa a través de: la diferenciación en sus características físicas como las que residen en su color de piel -blancos, amarillos, rojos y negros-, en su altura y en sus rasgos faciales; de igual modo, en la presencia o no en los hombres, del “don” o “talento”, como habilidad racional de educarse elevándose a sí mismos en la humanidad, siendo esta una facultad que la madre naturaleza le ha

otorgado a las razas superiores; y también, en la índole de sus usos y costumbres que pueden ser esencialmente “humanas”, o por el contrario -al no ser reflexivas y corresponder a impulsos naturales careciendo de “principios éticos”- no ser propiamente “humanas”.

Así, apoyado en la idea del “talento”, que permite al hombre superar su “estado natural”, y desde la convicción de la superioridad de los hombres europeos –blancos, civilizados y civilizadores, como esencia de la dignidad y la libertad humana, por sobre el conjunto de los demás hombres-, Kant, en sus *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, clasifica a los humanos, -respecto a la valoración moral de los sentimientos de las razas, de las naciones y de la interrelación entre los sexos- en una jerarquía de la sensibilidad humana cuya cúspide –de mayor perfección en su humanidad y sensibilidad- es ocupada por los europeos, siendo estos seguidos en forma descendente por los demás hombres, es decir, por el conjunto de colonizados- exteriorizados por el sistema-mundo moderno-colonial, siendo ellos en su orden: los “habitantes de oriente”, los “salvajes de Norteamérica, los “restantes indígenas de este continente” y los “negros” de África-.

Esta concepción y clasificación de lo sensible es construida en virtud de las supuestas desigualdades en la humanidad y las sensibilidades de los hombres, permitiendo afirmar las dotes superiores de “los blancos” -de los cuales Kant hace parte-, declarando la trivialidad de los sentimientos de “los negros de África”, el carácter sublime de los “salvajes de Norteamérica”, y la extraordinaria insensibilidad de “los demás naturales de esta parte del mundo”, lo cual resulta determinante en buena parte de los desarrollos de la estética occidental, perfilándola como instrumento de la colonialidad en lo sensible.

1.2.2. *Conocimiento-sensible Uitoto-Enókaiyai: ejercer el poder de la armonía para la transformación del Jaiguéniki-Huérfano.*

Esta noción se instala, por una parte en una concepción de naturaleza que corresponde al tejido del mundo-vivo, de todo lo existente, siendo sostén y producto de la vinculación de la multiplicidad de las gentes, que siendo humanas y no humanas -incluyendo aguas, aires, piedras, plantas, animales, etc.,- se interrelacionan de modo fundamental y complementario mediante el color –azul-verde, rojo-amarillo, blanco y

negro- En esta comprensión, la “humanidad” le es proporcionada al humano por la naturaleza misma, en la medida en que este se armoniza en su modo de vivir con las fuerzas vitales, los ciclos, los ritmos, los sonidos, las temperaturas y los colores-gentes del tejido del mundo.

Así, se entiende por conocimiento a la relación de equilibrio de las fuerzas vitales –padre-madre- que se expresa en la multiplicidad de lo existente –los colores de las gentes- y en sus modos de organización y funcionamiento, siendo este conjunto fuente de alimento espiritual y material que orienta al humano para que este “aprenda a caminar”, para vivir en armonía con las relaciones existentes entre las comunidades del tejido del mundo. En estrecha articulación con lo anterior, lo sensible es situado en los efectos recíprocos de las interacciones entre las gentes, correspondiéndole al humano una responsabilidad particular respecto a los resultados de sus acciones, dada su capacidad de incidencia en el equilibrio de las fuerzas vitales, mediante el ejercicio del vivir -conocer-sensible- que se da entre otras funciones vitales en el respirar, el oler, el caminar, el vivir el color, el escuchar, el comer, el hablar, el cantar, etc., funciones todas, relacionadas entre sí mediante la realización de los trabajos, dentro de los cuales se destacan el tejer -como principio articulador material-espiritual de historias, gentes y propósitos vitales y de conocimiento-, y el sembrar -como acto de recepción, cuidado, mantenimiento, materialización y entrega del conocimiento-alimento-, trabajos que en su conjunto conllevan la generación de “canastos de conocimiento” que en sus transcurso de realización -boca, base, ojo, cuerpo y remate- permiten la resolución de las necesidades individuales, nutriendo el equilibrio personal, el comunitario y la articulación de la vida del humano en el tejido del mundo.

Así, el conocimiento-sensible convoca y articula las relaciones vitales del humano en el conocer de modo responsable respecto a los efectos de sus acciones -en el respeto, el equilibrio y la armonía- en el tejido y la siembra de conocimiento en la relación personal, comunitaria y del conjunto de las gentes del mundo; concretándose además en la articulación de facultades vitales del conocimiento, cuales son: en primer lugar, el ejercicio armónico de los “aires de aliento”, cuya activación permanente equilibra la vida y el conocimiento del humano, siendo estos aires, entre otros: la memoria, la premonición, el conocimiento que nace de sí mismo, el que sostiene el conocimiento, el pensar con corazón dulce, el clasificar y el crear-; en segundo lugar, el medir la mano, o el aprendizaje del humano al inicio y desarrollo de toda actividad, del

reconocimiento de las formas adecuadas y los límites de la relación con las otras gentes, con sus territorios, con sus conocimientos y con los producto de sus trabajos; en tercer lugar, “el encontrar el propio cuerpo” como acción de equilibrio de las fuerzas -padre y madre- en la experiencia vital de cada persona, respecto a sí misma, a su comunidad y al tejido del mundo; y en cuarto lugar, el transformar las enfermedades en alimentos, o el recuperar y cuidar el equilibrio de las fuerzas vitales en los modos de vida del humano y desde allí en las relaciones del mundo.

Estas instancias de conocimiento-sensible fungen en la relación de recuperación y mantenimiento del equilibrio de las fuerzas vitales en el tejido del mundo, cuando este ha sido alterado, en procura del restablecimiento del vínculo armónico entre las gentes, para su coexistencia en comunidad, siendo ejercidas por el humano, en su condición de Jaigüéniki-Huérfino, mediante la acción de la “Tumba del Árbol más Alto”, como movimiento transformativo cotidiano comunitario, frente a la violencia del poder en el dominio o la instalación de la sensibilidad del canibalismo como forma de vida de los humanos.

1.2.3. Elementos para la pluriversalidad en lo sensible.

Desde posicionamientos distintos de los marcados por el eurocentrismo –a partir de lugares que los sensibles exteriorizados señalan para sí mismos, y fundamentados en principios contenidos en el Saber cuidar la vida - se plantean los siguientes elementos en procura de la visibilización, el fortalecimiento o la enunciación de sensibles “otros” para la pluriversalidad en lo sensible.

Estos elementos -excéntricos a la concepción colonial de lo sensible que se fundamenta en el sujeto individual moderno, humanizado mediante su distanciamiento del imperio de la naturaleza- nos sitúan en la comprensión de la gente humana a partir de su armonizan con las fuerzas vitales en el conjunto del tejido de la naturaleza, entendiendo lo sensible, no como privilegio de algunos humanos sobre otros, sino como lo relativo a las relaciones de afectación entre las gentes, lo que convoca al humano a asumir responsablemente los efectos de sus acciones y sus modos de relación con los demás seres, fuerzas y ciclos del mundo.

1.2.3.1. Reconocernos hijos de la tierra, de las fuerzas madre y padre.

La naturaleza y sus gentes, son resultado de equilibrios entre las fuerzas vitales padre y madre. Es necesario que los humanos reconozcamos:

Que la tierra, como ser vivo, tiene orden, ciclos cósmicos, modos de equilibrio y de regulación de las fuerzas vitales, que determinan el conjunto de la vida y las condiciones de existencia de lo humano.

Que nos reconozcamos como naturaleza, como hijos de la naturaleza; entendiendo que la tierra nos ha dado existencia y que nos proporciona lo necesario para vivir, y que por nuestro poder transformativo y de armonización, tenemos responsabilidad en el mantenimiento y la conservación del mundo en el que vivimos.

Que por nuestras relaciones de pertenencia común en la naturaleza, nos familiarizamos con todo lo existente; siendo llamados, en el respeto la vida, a conocer y mantener el mundo, la organización de los seres, y la biodiversidad existente.

Que somos llamados a agradecer a la naturaleza, a respetar la tierra, su composición, el aire, el agua, sus dinámicas vitales, sus gentes, el tejido de todo lo existente; y que por lo tanto no podemos devorar a nuestros padres, perpetuando formas de vida basadas en el canibalismo, mediante la deforestación, la contaminación, la minería incontrolada, la destrucción de ecosistemas, las guerras, o los desplazamientos forzados de los humanos y demás seres.

1.2.3.2. Respetarnos entre las gentes.

Los humanos debemos saber quiénes somos. No quedar reducidos a concepciones acerca de nosotros mismos, fundamentadas exclusivamente en singularidades, individuales. Debemos reconocer que somos un tipo de gente “entre las gentes” con quienes formamos un tejido en el que nos reconocemos y comunicamos, que debe ser cuidado y mantenido. Debemos entender que el respeto nos une y que cada color, o modo de articulación entre gentes humanas y no humanas, implica variedades en los idiomas, en los modos de vivir, en los modos de comprender el mundo, de educarnos.

Debemos reconocer que hacemos parte de contextos, tradiciones, cuerpos conceptuales, prácticos y de modos de vida, configurados por procedencias interrelacionadas en lo histórico, lo epistémico, lo espiritual y lo sensible; y que cuando

nos sometemos a vivir en separaciones forzosas entre las gentes, admitimos vivir en condiciones de afectación en la comunicación del tejido del mundo.

Debemos saber que el acercamiento entre las gentes debe darse desde el respeto, no desde el dominio; por lo tanto, debemos valorar la multiplicidad de gentes humanas y no humanas y sus lugares en el mundo, reconociendo su importancia y necesidad mutua, así como los caminos de conocimiento que son trazados mediante su encuentro, conocimiento, escucha y comunicación.

Debemos respetar la dignidad de las gentes, sus condiciones de vida y salud material-espiritual, sin discriminaciones por géneros, sexualidades, razas, espiritualidades, o por justificaciones de tipo social o epistémicas.

1.2.3.3. Respetar los territorios.

La naturaleza tiene muchos tipos de territorios; sus gentes -colores, olores, conocimientos, ancestros- son sus dueños, quienes los habitan y los caracterizan. Debemos caminar sabiendo dónde estamos, reconociendo los territorios propios y los ajenos.

Cada lugar del mundo es parte del tejido vivo del mundo; hay que reconocer la especificidad de los lugares donde en donde vivimos, donde hemos sido criados sus olores, sus sabores, sus sonidos; sus fuerzas y relaciones respecto al conjunto del tejido del mundo.

Conocemos los territorios “caminándolos”, es decir, reconociendo a sus dueños y los modos como ellos los han mantenido como espacios de existencia. Debemos saber acercarnos a los territorios de los demás –humanos y no humanos-, reconociendo con quienes tratamos, identificando sus marcaciones, sus condiciones y límites de acceso, y desarrollando modos de relación a partir del medir los efectos de nuestras intersecciones: pensamientos, palabras, acciones.

1.2.3.4. Tejernos para equilibrarnos como personas y como fibras, respecto a las comunidades del tejido del mundo

Siendo parte del tejido del mundo, producto del equilibrio de las fuerzas vitales, al igual que las demás gentes venimos equilibrados desde que nacemos. El tejido es símbolo del equilibrio y de la interacción de los humanos y de las demás gentes en el conocimiento. Tejernos es educarnos y educar en el conocimiento-sensible para la

regulación de los pensamientos, las palabras y las acciones, hacia el equilibrio en la existencia personal, comunitaria, de los pueblos, de las sociedades y de las múltiples comunidades de la naturaleza.

Como humanos nos equilibramos permanentemente; nos tejemos en el ejercicio de nuestras funciones vitales que en sí mismas implican modos del conocer: respirar, oler, escuchar, comer, caminar, despertando los ojos de nuestros cuerpos, reconociendo el conocimiento que viene de nosotros mismos, así como el que viene de las interacciones con las demás gentes. La realización de los trabajos que hacen posible nuestra existencia es fundamental en la labor del equilibrio del tejido de nosotros mismos; de allí la importancia de que seamos expertos en nuestros trabajos, para contribuir en la educación de otros, en la organización de la gente en el cuidado del conocimiento y en la regulación de sus efectos, sobre la vida.

1.2.3.5. Revisar las concepciones acerca del conocimiento y lo sensible

Nuestra responsabilidad sobre los efectos de nuestras acciones en las condiciones de vitales del mundo, implica la generación de modos de comprensión y relación sensible y de conocimiento no fundamentadas en el domino, en la intervención violenta o en la explotación del humano, sobre aquellos con quienes nos relacionamos. Así es necesaria la revisión de las relaciones geo y corpopolíticas que soportan las tradiciones de conocimiento y sensibilidad que subyacen en nuestras formas de vivir, para ejercer y promover el cuidado y mantenimiento de las condiciones que hacen posible el tejido de la vida en su conjunto.

En tal propósito se hacen necesarias las miradas críticas a los términos de la conversación hegemónica sobre lo sensible, y a sus concepciones de lo humano, del conocimiento, de las formas del vivir, y de sus vínculos con la naturaleza, así como a la valoración responsable de sus efectos respecto a los equilibrios entre las dimensiones individuales y comunitarias de la vida en el tejido del mundo.

Se requiere la visibilización de las tradiciones de conocimiento sensible que no se circunscriben a la concepción radical del conocimiento y de la experiencia sensible como producciones exclusivamente humanas, sino que reconocen en ello su interlocución con las demás comunidades de la naturaleza –con sus procesos vitales y con sus modos de organización, funcionamiento e interacción- situando en ello no solo el interés de la explicación humana, sino de modo especial la experiencia vital del tejido

del mundo. Esto implica el reconocimiento de las “otras gentes” como interlocutores y el acercamiento respetuoso entre los modos del conocer y del sentir, ligados a la existencia, desde la aceptación de los límites en la afectación mutua.

1.2.3.6. Organizar nuestras formas de vivir en el respeto.

Las plantas, enseñan el ejercicio del respeto para la convivencia entre los seres, ocupando un lugar especial en el tejido de las organizaciones vitales que procuran conocimiento al humano para determinar sus propias organizaciones en la consideración de sus necesidades propias, en articulación con el equilibrio del tejido del mundo que hace posible su existencia.

Es necesario que aprendamos a vivir en la armonía del respeto en lo personal, en lo comunitario, entre los pueblos y en el tejido del mundo. El respeto a la tierra, al agua, al aire, a las gentes, a los territorios, a los conocimientos, a los idiomas, a las sensibilidades, a las espiritualidades, y las formas de vida humanas y no humanas, conduce a formas de existencia humana fundamentadas en el diálogo, la escucha y la concertación, lo que permite la relación responsable entre las gentes, fomentando relaciones sociales, interacciones y formas de conocimiento, de sensibilidad y de trabajo no jerarquizadas en términos de exclusión o de dominio, cuestionando las hegemonías de los intereses individuales por sobre los comunitarios, para el mantenimiento de las condiciones que hacen posible la vida para todos.

Conclusiones

El propósito de la decolonización, en procura de la pluriversidad en lo sensible, convoca la realización de diálogos interculturales con enfoque crítico, configurados diferencialmente respecto a los términos conversacionales que han sido instaurados globalmente por el la hegemonía del sistema-mundo moderno-colonial a través de las ideas eurocentradas de lo humano, del conocimiento, de la sensibilidad, de la naturaleza y de los modos y pedagogías del vivir.

La realización de este tipo de diálogos favorece la interlocución horizontal entre formas del pensamiento y de la experiencia sensible de personas, comunidades, pueblos, tradiciones culturales u opciones civilizatorias, que siendo exteriorizados por la colonialidad del poder, del ser, del saber y de lo sensible, son proclives a la generación de vínculos concertados entre procesos de re-existencia sensible, hacia su agenciamiento como alternativas epistemológicas respecto a la sensibilidad eurocentrada.

A partir de la confluencia del pensamiento decolonial y del pensamiento Uitoto del Clan Enókaiyai -mediante la realización de un ejercicio de traducción intercultural, de posicionamiento epistémico de frontera, y de creación en el pensamiento analógico- “La Mirada del Colibrí” ha sido un ejercicio dialógico que parte de una postura crítica frente a varias ideas y afirmaciones de la hegemonía estética que subyace en la colonialidad en lo sensible del sistema-mundo moderno, cuales son: la diferenciación radical entre el humano y la naturaleza; la humanización por el distanciamiento “humano” del dominio natural; el ejercicio de la razón moral entendido como la elevación humana en la libertad hacia el dominio sobre la naturaleza física, así como sobre sus criaturas; el “talento” como don restringido otorgado por la naturaleza a algunos humanos y como condición obligatoria para la elevación moral humana respecto a su “estado natural”; y por lo tanto, la superioridad moral de los humanos que lo poseen, sobre quienes carecen de él; la confirmación de diferencias morales fundamentales entre los humanos por cuenta del tipo de sentimientos experimentados por las diferentes razas, naciones y sexos; y la superioridad sensible de los blancos “europeos” frente a las sensibilidades de los hombres amarillos, rojos y negros.

En divergencia a la afirmación de Immanuel Kant respecto a la “extraordinaria insensibilidad” constitutiva de las “especies humanas” de los indígenas de sur América (Kant 2008), y apoyado en los conceptos-prácticas *Uitoto-Enókaiyai* dirigidos al mantenimiento y cuidado de la diversidad y continuidad de la vida, de las gentes, de los idiomas, de los conocimientos y de las sensibilidades (Román 2013a), este proyecto se configuró en la idea del tejido como relación básica de lo vivo, siendo lo vivo producto de la interacción de las fuerzas vitales –Padre-Madre-, en la tensión complementaria entre individualidad y comunidad.

Así, mediante el encuentro entre seis exteriorizados en lo sensible por efectos de la colonialidad -en lo racial, lo social, lo epistémico, lo espiritual, el género, las sexualidades, y en los modos de relación entre los humanos y la naturaleza- el proyecto en su desarrollo, se inscribió en la metodología *Uitoto-Enókaiyai* de la “charla de conocimiento”; esto es, que se configuró como el “tejer un canasto” con la participación de varias fibras-interlocutores, caracterizándose a lo largo de sus distintos momentos de realización -boca, base, ojo, cuerpo y remate- como estrategia articuladora, ordenadora y proyectiva de los procesos de conocimiento sensible; y vinculando en ello las circunstancias y necesidades de existencia de los participantes, hacia la transformación de las mismas en conocimiento-alimento para el equilibrio sensible, en las dimensiones personales, familiares, comunitarias, y del tejido del mundo.

Desde el entendimiento *Uitoto-Enókaiyai* del mundo como tejido vivo, y asumiendo la realización del canasto de conocimiento como ejercicio de comprensión de lo sensible con miras a su decolonización, el tejido recogió los siguientes elementos conceptuales, que si bien presentan múltiples vínculos entre sí, han sido agrupados teniendo en cuenta: su relación respecto a la noción de lo humano y a sus modos de vivir; la articulación de un conocimiento sensible; el equilibrio de las fuerzas vitales en el poder en el dominio para su transformación en poder en la armonía; y su potencialidad como elementos hacia una pluriversalidad en lo sensible, así:

Elementos referidos al humano y sus modos de vivir, diferenciales respecto a la sensibilidad eurocentrada:

Las gentes humanas: como naturaleza, en conjunto con las “gentes no humanas”, componen el tejido vivo de las comunidades del mundo que es articulado por el color: Mógiegáni: Gente azul-verde, Jitiegani: Gente negra, JiaiEgani: Gente Roja-

amarilla, y *Uibiégani*: Gente blanca. Su condición de humanidad –no siendo superior a ningún otro modo de existencia- es soportada en el ejercicio responsable de su poder transformador, armonizado con la “ley natural”; es decir con las relaciones de equilibrio de las fuerzas vitales, para el cuidado, respeto y mantenimiento de la vida en la naturaleza.

El conocimiento: entendido como la comprensión de las interacciones de las fuerzas vitales -Padre-Madre- y del papel de su equilibrio en las dinámicas del funcionamiento del tejido del mundo; asumido como alimento espiritual, su aprendizaje muestra las vías de resolución de las necesidades específicas de existencia de las gentes. Este modo de vivirlo, remite a su siembra, cuidado, crecimiento y fructificación, en el ejercicio vital de los cuerpos personales y comunitarios de quienes aprenden.

Lo Sensible: como lo relativo a los efectos de los modos de interacción entre las gentes, sobre el equilibrio de las fuerzas vitales. De manera específica apunta a la responsabilidad de los humanos sobre los resultados de sus formas de existencia respecto a sí mismos -en lo individual y lo comunitario- así como en su relación con las demás gentes y comunidades que integran el tejido del mundo.

La Naturaleza: asumida como el conjunto de fuerzas, dinámicas y modos de equilibrio, comunidades y gentes -espirituales y materiales- que configuran el tejido del mundo. Es fuente de vida, alimento conocimiento y humanidad para las gentes humanas, en concordancia con la responsabilidad del humano frente al cuidado del conjunto de la vida.

Saber Cuidar la Vida: el modo del vivir humano en el ejercicio de la armonía con la naturaleza. Se concreta en el equilibrio de las fuerzas vitales en lo personal y en lo comunitario, así como en el respeto entre las gentes y sus territorios.

Elementos referidos a la articulación de un conocimiento sensible:

Fuerzas Padre-Madre: Fuerzas vitales, cuya interacción da existencia al tejido del mundo. La relación dinámica, equilibrada, entre la fuerza-Padre como bastón de apoyo, impulso para asir, ordenar, demarcar y diferenciar; y la relación de

transformación de la fuerza-Madre que recibe y mezcla, para hacer y dar vida, da lugar a la multiplicidad de las gentes.

Aires de Aliento: Esencias que forman “la parte humana de la gente” permitiéndoles organizar, relacionar y direccionar el conocimiento para pensar sentir y actuar como humanos. Se reconocen los Aires de Aliento de la gente de Barro - compartidos por la Gente Humana- y los Aires de aliento propiamente de la “Gente Humana”. Entre ellos se cuentan. El Aire de aliento que nace de uno mismo, la premonición, la memoria; el que sostiene la sabiduría del conocimiento; la Esencia de yuca para crecer en el pensamiento con corazón dulce; la de cortar lo negativo para que crezca lo positivo; de tiempo de vida, de tiempo de morir; de regulación de las dietas, de aprender a escuchar; de crear, hacer; de aclarar las cosas; de seleccionar, clasificar, ordenar, experimentar, de mezclar las cosas.

Funciones del Conocer para cuidar la vida: Permiten vivir-conocer, desplegándose en el cuerpo de quien aprende. Entre estas se cuentan: respirar-curar, oler para saber de qué están hechos los seres; vivir el color o reconocer a las gentes en el respeto; caminar reconociendo los territorios y sus dueños; conocer el tiempo o los ciclos del mundo; Sembrar o buscar el propio cuerpo.

Palabras de conocimiento: son las palabras mediante las que se vehiculiza el conocimiento-alimento para el mantenimiento de la vida: Comuiya Uai, Palabra que narra el origen; Zairiya Uai, Palabra de principio; Jebuiya Uai: Palabra del cuidado de la multiplicación; Yetara Uai: Palabra de consejo cuando nos multiplicamos; y Rafue: Palabra para saber cada cosa que creamos, que tocamos, el por qué lo estamos haciendo.

Tradiciones de conocimiento: Modos de organización de las carreras de conocimiento y sus complejos ceremoniales; nacen en las cuatro malocas de conocimiento, así: Primera maloca, enseña sobre la protección del agua y el aire-; Segunda maloca, enseña sobre la terminación de los conflictos y de las guerras; Tercera maloca, enseña sobre formación del ser-; y Cuarta maloca, enseña sobre la liberación de los celos, de las envidias y de la pérdida de la vergüenza.

Elementos relativos al equilibrio del Poder en el Dominio para su transformación en Poder en la Armonía:

La Mirada de Gaimoi-Riama: Forma del vivir de la gente humana radicalizada en la fuerza-Padre como principio de separación, delimitación e individualización. Fundamentada en el canibalismo, da lugar al “Poder en el dominio” y a la construcción del “Árbol más Alto”. Separa de su humanidad a quien lo ejerce, –persona, clan o grupo- conduciéndole a explotar, matar y comer a su hermano y al tejido del mundo.

El Jaiguéniki-huérfano: El humano que siendo sometido por la violencia de Gaimoi-Riama es potencia transformativa para equilibrar en sí y en su comunidad la relación de las fuerzas vitales para su armonización con el tejido del mundo. El huérfano resiste y proyecta la experiencia del dolor, hacia la búsqueda del respeto, en el ejercicio del pensamiento con corazón dulce, en el enraizamiento, en el tejido de historias de conocimiento para la gente, y en su propio reconocimiento como recipiente y fuente de fuerza, para tumbar el “Árbol más Alto”, del Poder en el dominio.

Tumbar del Árbol más Alto: Restablecer el equilibrio de las fuerzas vitales, cuando ha sido afectado por el ejercicio del poder en el dominio. Ocurre, en el tejido del cuerpo de la gente humana y en el de sus comunidades, mediante el fortalecimiento mutuo en la vida cotidiana, a través de las charlas, de los cantos, de los trabajos y de las ceremonias; así mismo, en la fertilización del tejido del mundo mediante la armonización de la vida humana con los ciclos y las dinámicas vitales.

“La Mirada del Colibrí”: el vivir humano fundamentado en el equilibrio de las fuerzas Padre-Madre, como principio de la relación entre las gentes del tejido del mundo. Se guía por el “oficio del oler”, como forma de conocimiento próximo; permite identificar con quien se está tratando y seguir el rastro del camino de conocimiento que se está tomando. Identifica los desequilibrios en la relación de las fuerzas vitales, transformando el olor de la enfermedad en alimento.

Elementos relativos a la pluriversalidad sensible

Reconocernos como hijos de la tierra: la madre y el padre.

Debemos reconocernos hijos de la naturaleza. Siendo como los demás seres, producto de los equilibrios entre las fuerzas vitales padre y madre y por lo tanto

familiarizados con todo lo existente, somos llamados a respetar a la tierra como ser vivo que procura al humano las condiciones para su existencia y a relacionarnos de modo responsable con el conjunto de las comunidades que integran el tejido del mundo.

Respetarnos entre las gentes.

Los humanos somos un tipo de gente que hace parte de la complejidad de comunidades que dan lugar al tejido del mundo, dentro del que compartimos con las “demás gentes” el mismo grado de importancia y de necesidad mutua. El tipo de concepciones históricas, epistémicas, espirituales y sensibles, acerca de lo individual y lo comunitario, del dominio y de la armonía, que hemos generado sobre nosotros mismos, ha marcado las relaciones que hemos establecido con ellas. Se hace necesaria nuestra relación con las demás gentes desde el respeto a sus condiciones de existencia, dados los efectos que esta interacción representa para nosotros mismos.

Respetar los territorios.

El tejido del mundo presenta múltiples tipos de territorios diferenciados y complementarios entre sí. Cada uno de ellos presenta características particulares en cuanto a sus dueños, sus gentes, sus olores y sus conocimientos específicos, implicando relaciones de diferenciación y complementariedad respecto al tejido del mundo. El respeto por los territorios se concreta en el reconocimiento de sus límites, sus gentes, sus relaciones, sus marcaciones, sus ciclos y los modos apropiados para el acercamiento, acceso y estadía en ellos.

Tejernos para equilibrarnos como personas y como fibras, respecto a las comunidades del tejido del mundo.

Como gentes humanas, tejemos permanentemente nuestro cuerpo en el conocimiento-alimento que conlleva el ejercicio ordenado de nuestras funciones vitales. Al tejernos nos educamos, y educamos a otros, relacionando las historias que han configurado a las gentes en sus dimensiones personales, comunitarias y como pueblos. La realización de los trabajos que procuran nuestra existencia como humanos, es decir mediando nuestra regulación responsable sobre sus efectos, nos permite equilibrar las fuerzas vitales en lo personal, en lo comunitario y en el tejido del mundo.

Revisar los discursos acerca del conocimiento y lo sensible.

El cambio responsable de los efectos adversos de las formas de vida humana sobre el tejido del mundo, implica la visibilización y generación de formas de comprensión diferenciales a la relación del poder en el dominio que caracteriza a la

sensibilidad colonial, para dar apertura a formas “otras” de lo sensible fundamentadas en el poder en la armonía. Esto implica la problematización de las concepciones hegemónicas sobre lo humano, el conocimiento, lo sensible, la naturaleza, y los modos del vivir, focalizados en los intereses individuales, para dar paso a intereses vitales de las comunidades que integran el tejido del mundo.

Organizar nuestras formas de vivir en el respeto.

La existencia humana para el favorecimiento de la vida en el conjunto del tejido del mundo, implica la organización de modos de vida basados en el respeto a la tierra, a las gentes y a los territorios, así como la emergencia de modos “otros” de asumir la articulación humana, el conocimiento, lo sensible y la naturaleza, en condiciones de procurar la convivencia con el conjunto de las gentes.

Interrogantes y Proyecciones:

Siendo conscientes del mantenimiento de la situación colonial en el sistema-mundo moderno -de modo específico, en Abya Yala- “La Mirada del Colibrí” nos sitúa en la analogía de la Tumba permanente del “Árbol más Alto” como estrategia del “Saber cuidar la Vida”, en tanto que horizonte de decolonización en lo sensible, localizado en los espacios personales, familiares y comunitarios.

Este punto de llegada en el proceso investigativo nos sugiere posibles articulaciones e interrogantes que potencian futuros agenciamientos en la decolonización en lo sensible, tanto en la perspectiva de contribuir en la transformación de las subjetividades producidas por la relación colonial, como en la alteración de las matrices coloniales del poder.

Así, señalamos que “La Mirada del Colibrí” reúne un potencial conceptual afinado en el encuentro del pensamiento decolonial y el pensamiento *Uitoto-Enókaiyai* que permite reflexiones ulteriores con relación a las ideas estéticas occidentales, partiendo de la relación intercultural crítica respecto al conocimiento y lo sensible en el humano, así como a sus modos de vida y vínculos con la naturaleza, en consideración de la relación individual y comunitaria.

De modo similar permite pensar en la profundización de la pregunta por lo sensible en el mundo *Uitoto-Enókaiyai* y en otros sistemas de la sensibilidad de Abya Yala. En tal sentido, sugiere la indagación sobre posibles articulaciones y/o contrastes

respecto a otras experiencias del re-existir en la colonialidad en lo sensible, localizadas en otros modos de los pensamientos indígenas, bien sea en los ámbitos amazónicos, o en otras zonas del continente, como de hecho está sucediendo en los desarrollos del “Buen Vivir”, impulsados por Aymaras, Quechuas y Guaraníes, desde posiciones críticas respecto a los estatutos del poder colonial, orientadas a la afirmación de principios ancestrales de las culturas regionales en pro de la vida, de los derechos cósmicos y del equilibrio humano con la naturaleza (Choquehuanca 2010).

En este orden de ideas, señalamos la figura del huérfano Uitoto, de modo específico del Jaiguéniki-Jitoma- como recurso político y conceptual, para la decolonización sensible en la sociedad, siendo símbolo del sujeto individual/comunitario que resiste al “Poder en el Dominio”, desplegando su fortaleza ante la violencia colonial, para proyectar su capacidad creativa hacia el logro del respeto, desde un lugar “otro”, a la revancha/venganza que le supondría el ser objeto de la violencia del “Árbol más Alto”; esto, potenciando sus cualidades para equilibrar las fuerzas vitales, que le permiten “sentir el sentir de la naturaleza”, enraizar en sus progenitores y ancestros, y tejer y dejar historias para las gentes; de igual modo, apoyado en sus habilidades para recoger y actualizar el conocimiento que ha sido dejado de lado por las demás gentes, restaurándolo en su uso para su transformación y el de las comunidades.

Asumiendo a Jaiguéniki-Jitoma como representación de todos nosotros –en tanto sujetos colonizados en lo sensible- por reunir en su imagen el sometimiento del exteriorizado por la pérdida-invisibilización de su padre, de su territorio, de su herencia de conocimiento, de sus alimentos, del producto de su trabajo, así como por conocer a su madre doblegada por el “Poder en el Dominio” del “Árbol más Alto” (Román 2009), podemos atender a la interrogación que le dirige su hermano Quechátoma (él mismo, su propio padre, que llega a Jitoma mediante el huevo del colibrí) cuando anunciando su inminente humanización, le pregunta en su canción, por la herencia que el padre les ha dejado:

- (...) *¿Acaso no voy a tener padre, tiempo, cosas? (...) ¿Acaso hay cosas o tiempo que prohíban tener padre? (...) La garaña está como herencia del papá de Jitoma; El Obiyakai está como herencia del papá de Jitoma; (...) El Abini está como herencia del papá de Jitoma. ¿Acaso no voy a tener padre, tiempo, cosas?* (Román 2013c)

Y podemos entonces preguntarnos:

¿Cuáles son los Árboles más Altos desde donde continuamos siendo mirados? ¿A quiénes estamos reconociendo y construyendo como nuestros padres? ¿Quiénes son y a quienes reconocemos como nuestros hermanos? ¿Dónde están las herencias de nuestros padres? ¿Cuáles son los caminos de conocimiento que queremos oler? ¿Qué tipo de historias tejemos y a quienes se las dejamos? ¿Cómo equilibramos el Poder en el Dominio hacia el Poder en la Armonía? ¿Cómo desarrollamos formas de la existencia humana estructuradas en el cuidado de la vida?

Para responder a estos interrogantes debemos entrenarnos en el Mirar como el Colibrí.

Aiyue amena tiébiná: El árbol ya se tumbó.

Bibliografía

- Albán, Adolfo. «Artistas Indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la Re-existencia.» En *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, de Zulma (comp.) Palermo, 83-114. Buenos Aires: Ediciones el Signo, 2009.
- Albarracín Caballero, Mauricio. «La despenalización de los actos homosexuales en Colombia: un cambio legal desde arriba.» *malbarracin.com*. 2011. <http://www.malbarracin.com/p/historia-de-la-despenalizacion-de-la.html> e (último acceso: 19 de Septiembre de 2015).
- Alcoy, David. «Los Portugueses de Angola durante los siglos XIX y XX.» *Nova Africa Publicación del Centre d'Estudis Africans i Interculturals (CEA), n° 20* (Nova Africa Publicación del Centre d'Estudis Africans i Interculturals (CEA)), 2007: 59-60.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados ACNUR. «Situación Colombia INDÍGENAS.» www.acnur.org. 2012. http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/2012/Situacion_Colombia_-_Pueblos_indigenas_2012.pdf.
- Angola, Mercedes. «A mis hermanos mayores los escondían cuando había visitas. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 26 de Junio de 2013.
- . «Una persona negra urbana que nació en Bogotá: Palabras en la palangana. Diálogo con Andrés Corredor.» 16 de Diciembre de 2013a.
- Angola, Mercedes, y Cristancho Raúl. «Viaje sin Mapa.» Banco de la República, 2006.
- Angola, Mercedes, y Maguemati Wabguo. «Presencia negra en Bogotá: Décadas 1940-1950-1960.» Bogotá, 7 de Noviembre de 2013.
- Arango Ochoa, Raúl, y Enrique Sánchez. *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Población, cultura y territorio: Bases para el fortalecimiento social y económico de lo pueblos indígenas*. Bogotá: Departamento Nacional de planeación, 2004.
- Arbeláez, María. «¡Cómo tienes el pelo! He sufrido varias exclusiones, Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 15 -25 de Junio, Julio de 2013.

- . «El Arte de Andar, diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 29 de Marzo de 2013a.
- Areces, M. Teresa. «¿El velo integral, burka y niqab, Queda amparado por el legítimo ejercicio de la libertad religiosa?» 2011. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=5679> (último acceso: 10 de Marzo de 2017).
- Bassnett, Susan, y Harris Trivedi. «Introduction, Of colonies, cannibals and vernaculars.» En *Post-colonial Translation, Theory and practice*, de Susan Bassnett y Harris (Edit.) Trivedi. London: Routledge, 1999.
- Bastin, Georges L., Álvaro Echeverri, y Ángela Campo. «LA TRADUCCIÓN EN AMÉRICA LATINA: PROPIA Y APROPIADA.» *Estudios, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, n° 24 (2004): 69-94.
- Beck, Peggy, Anna Walters, y Francisco Nia. *The Sacred. Ways of Knowledge, Sources of life*. Tsailé: Navajo Community College Press, 1992.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Traducido por César Aira. Buenos Aires: MANANTIAL, 1994.
- Blake, Kevin. «Contested Landscapes of Navajo Sacred Mountains.» *The North American Geographer, Edmond, Volumen 3, n° 1*, 2001: 52.
- Bonilla, Victor Daniel. *Siervos de Dios y Amos de Indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Popayán - Cauca: Universidad del Cauca, 2006.
- Caduto, Michael, y Joseph Bruchac. *Keepers of the Earth*. Golden, 1997.
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo. «La biocolonialidad del poder.» En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro-Gómez y Ramón (comps.) Grosfoguel, 169-194. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Castaneda, Carlos. «El arte de ensoñar. Formarse un sitio para crecer.» 1993. www.formarse.com.ar (último acceso: 05 de Abril de 2017).
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- . *Tejidos Oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel. *El Giro Decolonial*. Editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Choquehuanca, David. 3 de Febrero de 2010. <http://indigenaslibertarios.blogcindario.com/2010/02/00055-25-postulados-para-entender-el-vivir-bien-entrevista-con-david-choquehuanca-bolivia.html> (último acceso: 20 de Noviembre de 2016).
- Chukwudi Eze, Emmanuel. «El Color de la Razón: La idea de 'raza' en la antropología de Kant.» En *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento: Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, de Walter (comp.) Mignolo, 201-252. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- Colombia. «Constitución política de Colombia.» 1991. <http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia%20-%202015.pdf>.
- COLOMBIA DIVERSA. «Informe anual.» *colombiadiversa.org*. 2011. <http://colombiadiversa.org/colombiadiversa/documentos/informes-institucionales/colombia-diversa-informe-institucional-2011.pdf>.
- Colombia. «Ley 89 de 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada Artículos 1-40.» s.f. <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920> (último acceso: 9 de Abril de 2017).
- «Constitución Política de 1886.» s.f. <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=7153> (último acceso: 13 de Abril de 2017).
- Córdoba Restrepo, Juan Felipe. *En tierras paganas Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952, Tesis para optar al título de Doctor en Historia*. Bogotá-Colombia: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia Bogotá, 2012.
- Corte Constitucional Colombiana. «Auto 004 de 2009.» www.corteconstitucional.gov.co s.f. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>.
- Corte Constitucional de Colombia. «Auto 382 de 2010.» s.f. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2010/A382-10.htm>.

- Cristancho, Raúl. *Raúl Cristancho*. *Banrepcultural.org*. s.f.
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/todaslasartes/dibujo/dibujo12.htm>
 (último acceso: 13 de Abril de 2017).
- Cuervo, Fernando. «A través del condenado, sí hablo desde el huérfano. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 10 de Junio de 2013.
- . «Estéticas amarradas con alambres. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 19 de Junio de 2013a.
- . «Sobre la Nave de los Sueños, Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, Febrero de 2014.
- Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- de Corredor, Blanca. *La Maloca. Monografía. Volumen I. Tesis de Grado*. Departamento de Antropología: Universidad Nacional de Colombia, 1986.
- de Corredor, Blanca, y William Torres. *Chamanismo*. Bogotá: Anaconda Editores, 1989.
- Dussel, Enrique. *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz - Bolivia: Plural Editores, 1994.
- Dussel, Enrique. «Europa, modernidad y eurocentrismo.» En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, de Edgardo (comp.) Lander, 41-54. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, 2000.
- . *Filosofía de la Liberación*. 4a edición. Bogotá: Nueva América, 1996.
- . «Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación).» 2005.
<http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>.
- Fanon, Frantz. *Los Condenados de la Tierra*. Traducido por Julieta Campos. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1963.
- Farekatde Maribba, Norberto. «La Cultura de Tabaco y Coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera, Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Estudios Étnicos.» Bogotá: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO, sede Académica de Ecuador, mayo de 2004.
- Figari, Carlos. «El movimiento LGBTI en América Latina: institucionalizaciones oblicuas.» 2010.

https://sexrojas.files.wordpress.com/2010/10/figari_institucionalizaciones-oblicuas.pdf.

Fundación AVINA y Tropenbos Internacional Colombia. «Contribuciones locales a una historia de la minería en la Amazonia colombiana.» *Mesa de Diálogo Permanente Colombia*. s.f. https://www.mesadedialogopermanente.org/wp-content/uploads/2013/05/Mineria-en-la-Amazonia-colombiana_FINAL.pdf (último acceso: 14 de junio de 2017).

Fundación AVINA, y Tropenbos Internacional Colombia. «Informe “Contribuciones locales a una historia de la minería en la Amazonia colombiana”.» Editado por Catalina Edit. Vargas Tovar. Fundación AVINA y Tropenbos Internacional Colombia. 2012. (último acceso: 10 de abril de 2013).

García, Juan José. «Introducción.» En *Crítica del Juicio*, de Immanuel Kant. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.

García, Juan, y Catherine Walsh. «Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño.» En *¿Estado constitucional de Derechos? Informe sobre derechos humanos*, de Programa Andino de Derechos Humanos (comp.), 345-360. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2009.

Griffin, Pierce, y Trudy Navajo. «Ceremonial Sandpaintings: Sacred, Living Entities.» *American Indian Art Magazine*, n° 1, winter, 1991: 65-66.

Grosfoguel, Ramón. «Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriuniversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas.» En *El Giro Decolonial*, de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 63-78. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Grosfoguel, Ramón. «Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial.» *Tábula Rasa*, n° 9 (2008): 199-215.

Grosfoguel, Ramón. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global.» *Tábula rasa*, n° 4 (2006): 17-48.

Grosfoguel, Ramón. «Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI.» *Tabula Rasa*, no.19, 2013: 39-55.

Guerrero Arias, Patricio. «Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes.» *CALLE 14: REVISTA DE INVESTIGACIÓN EN EL*

<http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/article/view/1205/1596>.

- Hall, Stuart. «El espectáculo del otro.» En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.*, de Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 419-446. Popayán-Cauca: Enviñon editores, 2010.
- Heidegger, Martin. “*Construir, Habitar, Pensar*”, en *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones Serbal, 1994.
- Ibáñez Sandoval, Cielo, y Fernando Cuervo. «Latá-Latá: buscamos paz en las raíces.» *Aula Urbana, Magazin n° 78*, 2010: 8.
- Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.
- . *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Kusch, Rodolfo. *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Gambeiro, 1976.
- Lamir, Diana. «Sobre el ensoñar y la ensoñación. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 22 de Septiembre de 2014.
- . «Soy una persona bastante espiritual, pero no me soporto ninguna religión. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 14 de junio de 2013.
- . «Violencia de género, Reflexión desde el diario.» Bogotá, 20 de Junio de 2013 a.
- Lander, Edgardo. «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.» En *La Colonialidad del Saber*, de Edgardo Lander, 5-23. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Lenkersdorf, Carlos. «La Filosofía Tojolabal.» En *El Pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, de Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 33-35. México: Siglo XXI, 2009.
- León Pensánte, Catalina. *El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas. Tesis de Grado*. Quito-Ecuador: Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, 2008.
- Luckert, Karl, y Johnny Cooke. *COYOTEWAY a Navajo Holyway Healing Ceremonial*. Tucson: The University of Arizona Press and the Museum of Northern Arizona Press, 1979.
- Macas, Luis. «El Sumak Kawsay.» *Yachaykuna, No. 13*, 2010 : 13 – 39.

- Maldonado, Nelson. «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro Gómez y Ramón (eds) Grosfoguel, 142-152. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Maldonado-Torres, Nelson. «Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser y del conocer.» 2007. <http://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/events/DelMito.pdf> (último acceso: 10 de abril de 2013).
- . «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.» s.f. <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf> (último acceso: 14 de junio de 2017).
- Martir de Anglería, Pedro. *Décadas del Nuevo Mundo (1530)*. Madrid: Polifemo, 1989.
- Mignolo, Walter. «Aisthesis decolonial.» *CALLE 14 Vol. 4 enero - junio*, 2010: 13.
- Mignolo, Walter. «Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial.» *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad*. (Universidad Nacional del Comahue), n° 1 (2010 b): 8-42.
- . *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010 a.
- . «El desprendimiento: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.» Traducido por José Romero. Caracas, 2008 a.
- Mignolo, Walter. «El lado más oscuro del renacimiento.» *universitas humanística* (Pontificia Universidad Javeriana), n° 67 (enero-junio 2009 a): 165-203.
- Mignolo, Walter. «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 25-46. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- . «Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica.» *European Institute for progressive cultural policies*. Septiembre de 2011. <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es> (último acceso: 14 de junio de 2017).
- Mignolo, Walter. «La opción descolonial.» *Letral*, 2008: 15-17.

- Mignolo, Walter. «Prefacio.» En *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, de Zulma Palermo. Buenos Aires-Argentina: Ediciones del Signo, 2009.
- Mignolo, Walter. «Un paradigma otro. Colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico.» En *Historias locales; diseños globales: colonialidad, concimientos subalternos y pensamiento fronterizo.*, de Walter Mignolo, 19-58. Madrid: Akal, 2003.
- Molina, Fernanda. «"Pecando entre dos mundos". Sodomía y alteridad étnica en la América Colonial (Siglo XVI).» *Seminario Internacional de Población y Sociedad (SEPOSAL-2005)*. Salta (Argentina): Grupo de Estudios Socio-Demográficos (GREDES), 2005.
- . «Crónicas de la sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial.» *Bibliographica americana, revista interdisciplinaria de estudios coloniales.* septiembre de 2010a. https://www.bn.gov.ar/micrositios/admin_assets/issues/files/390e2aea7a7f468d0211fd3bcd034e76.pdf.
- Molina, Fernanda. «Los Sodomitas Virreinales: entre sujetos jurídicos y especie.» *Anuario de Estudios Americanos*, 2010: 23-52.
- Palermo, Zulma. «Una violencia invisible: la 'colonialidad del saber'.» *Cuadernos FHyCS-UNJu n° 38*, 2010: 79-88.
- Pineda Camacho, Roberto. «Estado y pueblos indígenas en el siglo XIX. La política indigenista entre 1886 y 1991 .» *Biblioteca virtual. Biblioteca Luis Ángel Arango.* febrero de 2002. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2002/estado.htm> (último acceso: 14 de junio de 2017).
- Pinkola Estés, Clarissa. *Mujeres que corren con los lobos, Barcelona*. Barcelona: D Ediciones B, S.A., 1998.
- Primo, A. T. «El Ganado Bovino Ibérico en las Américas: 500 años después.» *Archivos de zootecnia, vol. 41, n° 154* , 1992: 421.
- Pueblo Indio*. s.f. www.puebloindio.org (último acceso: 14 de junio de 2017).
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder y clasificación social.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina.» En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, O. Guardiola –Rivera y C. Millán. Bogotá: Colecciones Pensar/ Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.» En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, de Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Rolandi de Perrot, Diana, y Carlos Gradin. «Documentación y preservación del arte rupestre Argentino. Primeros resultados obtenidos en la Patagonia Centro-Meridional.» *Chungara en Chungara, volumen 28, Nos. 1 y 2* (Universidad de Tarapacá), 1998: 11 – 13.
- Román, Isaías. «Algo Olió y por eso llegué hasta acá: Nuestra cultura misma nos arregló la vida, porque si no, el trauma podía ser muy grande: Exclusiones, re-existencias y lo actual en lo sensible. Diálogo con Andrés Corredor.» 12 de diciembre de 2013e.
- . «Añadir hilos; Los pies son la cabeza; Sobre la pintura y los pies humanos. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 10 de junio de 2013d.
- . «Cada color puede tener su propia lengua. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 22 de mayo de 2013a.
- . «Caminar. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 11 de noviembre de 2010e.
- . «Canciones de Cuatro Carreras Ceremoniales, para la Mirada del Colibrí.» Bogotá, 29 de agosto de 2013g.
- . «Cantar. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 13 de Agosto de 2013u.
- . «Colibrí: ¿A qué huele usted? Charla a Andrés Corredor, sobre la pintura del Avión Rojo.» Bogotá, 10 de junio de 2013f.
- . «Comentario final sobre las pinturas de La Mirada del Colibrí. Diálogo con Andrés Corredor.» 20 de junio de 2013b.
- . «Cuerpo y espalda, o columna vertebral de Ráfue. Diálogo con Andrés Corredor, sobre la pintura de la Maloca Uitoto.» Bogotá, 1 de Junio de 2013q.
- . «De la clasificación de las gentes. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 30 de Enero de 2010f.
- . «De la siembra al Canasto. Charla con Andrés Corredor y Sonia Castillo.» Bogotá, 14 de agosto de 2012d.

- «Del Canasto del Conocimiento. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 14 de agosto de 2012a.
- «El fuego del sol, que baje a quemar. Diálogo con Andrés Corredor, sobre la pintura de la Cara de la Maloca.» Bogotá, 20 de Junio de 2013l.
- «Escalera, puente, andamio. Diálogo con Andrés Corredor, sobre la pintura de la escalera entre la mata de tabaco y el árbol del brevo.» Bogotá, 10 de Junio de 2013k.
- «Este Arco Iris es de Agosto. Diálogo con Andrés Corredor, sobre la pintura Arco- colores-Trueno.» Bogotá, 20 de Junio de 2013m.
- «Este que se ve como corazón es un pensamiento. Diálogo con Andrés Corredor, acerca de la pintura de un corazón sobre una meseta.» Bogotá, 1 de Junio de 2013p.
- «Esto lo veo como para formar guerreros, para que puedan entender. Diálogo con Andrés Corredor, sobre la pintura Conocimiento de la Madre.» Bogotá, 20 de Junio de 2013s.
- «Historia de Jitoma. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 12 de diciembre de 2009a.
- «Humanizar, Colores-Esencias. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 13 de febrero de 2010a.
- «Jitoma, Jaigüeniki - Huérfano. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 16 de Mayo de 2013c.
- «La maloca como territorio. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 26 de abril de 2014.
- «La primera casa: el tejido de la Maloca grande, el tejido cósmico. Diálogo con Andrés Corredor, sobre la pintura del Hogan Navajo.» Bogotá, 1 de Junio de 2013r.
- «Los trabajos. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 2 de julio de 2010d.
- «Mundo de Arriba, Mundo de Abajo. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 29 de Agosto de 2013v.
- «No se puede asegurar una sola cosa en la forma de ver: sobre la pintura del techo de la selva o el tejido de los colores de las gentes. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 1 de Junio de 2013o.

- «Nuyo, Camino del agua. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 22 de Mayo de 2013j.
- «Oler-Respirar. Diálogo con Andrés Corredor.» 2 de diciembre de 2011b.
- «Palabras de Conocimiento. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 3 de marzo de 2010b.
- «Primera Presentación de Las Canciones para La Mirada del Colibrí. Diálogo con Fernando Cuervo, María José Arbeláez, Mercedes Angola, Diana Lamir y Andrés Corredor.» Bogotá, 21 de Agosto de 2013w.
- «Saber comer, saber sembrar. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 17 de noviembre de 2012c.
- «Sembrar. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 24 de julio de 2012b.
- «Sensibilidad, Ser Sensible. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 12 de diciembre de 2012.
- «Sentar el niño, Sentarse Uno. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 1 de octubre de 2011a.
- «Sentarse para el conocimiento. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 7 de octubre de 2011.
- «Sobre el Tiesto-Nogórai. Diálogo con Andrés Corredor y Nubia Roncancio.» Bogotá, 21 de Marzo de 2015 .
- «Sobre la educación. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 20 de junio de 2010c.
- «Sobre las estrellas. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 10 de Junio de 2013i.
- «Somos Naturaleza, de la Clasificación de las gentes. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 20 de febrero de 2010.
- «Son manos y pies al mismo tiempo: El que coge y captura. Diálogo con Andrés Corredor, sobre la pintura de los brazos-garra de gavián.» Bogotá, 10 de Junio de 2013n.
- «Textura, familiarización, baile, Kaímárede. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 13 de Agosto de 2013.
- «Todos llegamos al origen de la vida. Diálogo con Andrés Corredor, sobre la pintura Conocimiento del Padre.» Bogotá, 20 de Junio de 2013t.
- «Tumbar el árbol más alto. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 28 de noviembre de 2009.

- Román, Isaías, Fernando Cuervo, María José Arbeláez, Mercedes Angola y Diana Lamir. «Análisis de La Mirada del Colibrí.» Bogotá, 29 de Septiembre de 2013 h.
- Román, Oscar. «El Pintar y la Historia. Conferencia en el marco de la Exposición Maloka, una aproximación al cuerpo de la madre.» Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1989.
- Rosero, Martha Cecilia, y Jairán Sánchez. «Una mirada general al contexto que enmarca los Planes de Vida y Planes de Etnodesarrollo.» *Planes de Vida y Planes de Etnodesarrollo*. Editado por Proyecto SENA-Tropenbos. 2009. http://observatorioetnicocecoin.org.co/files/4_Guia_planes_de_vida_y_de_desarrollo.pdf (último acceso: 10 de abril de 2013).
- Rosquillas Quiles, Hortensia. «El tributo y el servicio personal: el caso de Coixtlahuaca durante el primer siglo de la Colonia.» *Biblioteca Digital, repositorio de publicaciones de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC)*. s.f. http://conservacion.inah.gob.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2015/10/Coixtlahuaca_restaura.pdf (último acceso: 14 de junio de 2017).
- Sánchez, Alicia. «Por fin fue la lagartija roja, la que habló. Diálogo con Andrés Corredor.» Bogotá, 1990.
- Santos, Boaventura de Sousa. «Epistemologías del Sur.» *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 2011: 17-40.
- Santos, Boaventura de Sousa. «Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes.» En *Pluralismo epistemológico*, de León Olivé, Boaventura de Sousa Santos y otros. La Paz: CLACSO, 2009.
- . *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI editores, 2009 a.
- Shiva, Vandana, y Mies. Maria. «Del porqué escribimos este libro juntas.» En *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, de Verónica Vázquez y Margarita Velázquez (Comps.), 71-94. México: UNAM, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, 2004.
- Steiner, Rudolf. *El Hombre. Sinfonía de la palabra creadora*. Buenos Aires: Editorial Kier, 1982.

- Thoreau, Henry. «Walden la Vida en los Bosques.» *Walden.pdf*. s.f. <http://consumoetico.webs.uvigo.es/textos/walden.pdf> (último acceso: 14 de marzo de 2017).
- Tobón, Marco Alejandro. «ANIMALIZAR PARA DISTINGUIR. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro.» *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1) (enero-junio 2010): 157-185.
- Torres, Leidy. «Sodomía y Pecado Nefando en la Nueva Granada a principios del siglo XIX.» *La Rochela*. 2011. http://www.larochela.unal.edu.co/sexualidad_01.html.
- Valencia, Alberto. «La Violencia en Colombia de M. Guzmán, O. Fals y E. Umaña y las trasgresiones al Frente Nacional.» *Revista Colombiana de Sociología*, Vol. 35 n°. 2, 2012: 16-30.
- Valencia, Mario. «Hermenéutica analógica y pensamiento simbólico como fundamento de una gnoseología estética decolonial.» *Revista Utopía*, n° 31 (2010): 7-17.
- . *Sensibilidad Intercultural, Codificaciones y decodificaciones*. Popayán: Sentipensar Editores, 2012.
- Varela, Consuelo. «La vida en la colonia durante el virreinato colombino.» En *Congreso Internacional Cristóbal Colón, 1506-2006, historia y leyenda: 258-273 (2006)*, de Consuelo Varela (Coord.), 257-273. Universidad Internacional de Andalucía, 2006.
- Vázquez, Rolando. «Olvido y Relacionalidad.» *Acta del XVII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur, 'Justicia, Conocimiento y Espiritualidad'*. Chiapas, 2014.
- Vázquez, Saúl Vicente. «Situación de los Pueblos Indígenas en América Latina. Entre avances, retrocesos, pobreza y luchas por los derechos y la supervivencia. Ponencia.» *Puntos Focales en Derechos de la niñez y adolescencia indígena y afrodescendiente*. UNICEF. 16-18 de agosto de 2011. <http://www.ufic.org/pdf/ponencias/pueblosindigenasamericalatina.pdf>.
- Wallerstein, Immanuel. «La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno.» En *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, de Guardiola-Rivera, Millán de Benavides Santiago Castro-Gómez. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- Walsh, Catherine. «Interculturalidad crítica y educación intercultural.» En *Construyendo Interculturalidad Crítica*, de Luis Tapia y Catherine Walsh Jorge

- Viaña, 75-96. La Paz – Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010.
- . «Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir.» S.f. <http://goo.gl/aGpQIe> (último acceso: 27 de junio de 2014).
- Walsh, Catherine. «Interculturalidad y colonialidad del poder.» En *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, de Walter Mignolo y Álvaro García Linera Catherine Walsh, 21-70. Buenos Aires - Argentina: Ediciones del Signo, 2006.
- Walsh, Catherine. «Introducción ¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América Andina.» En *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, de Catherine Walsh (Editora), 11-30. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador - Ediciones Abya Yala, 2003.
- Walsh, Catherine. «Introducción. (Re)Pensamiento crítico y (De)colonialidad .» En *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, de Catherine Walsh (editora). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2005.
- Walsh, Catherine. «Las geopolíticas de conocimientos y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo.» En *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*, de Catherine Walsh, Schiwy Freya y Santiago Castro-Gómez (edits.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2002.
- Williamson, Ray. «Living the Sky, The Cosmos of the American Indian.» Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1989.
- Zara, Carrera Beatriz y Romero. «Prólogo.» En *Abya Yala Wawgeykuna, Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos*, de Carrera Beatriz y Romero, Editoras Zara, 12-17. Mexico: Acer-Vos, 2016.

Anexo

Video La mirada del Colibrí. (DVD).