

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA



WILLIAM GUTIÉRREZ BARBOSA

Política, cosmología y educación entre los Sikuaní del resguardo Wacoyo (Colombia)

Maceió-AL

2024

WILLIAM GUTIÉRREZ BARBOSA

Política, cosmología y educación entre los Sikuni del resguardo Wacoyo (Colombia)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Mura

Maceió-AL

2024

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos – CRB-4 – 2062

B238p Barbosa, William Gutiérrez.

Política, cosmología y educación entre los Sikuni del resguardo Wacoyo (Colombia) / William Gutiérrez Barbosa. – 2023.
142 f. : il. color.

Orientadora: Claudia Mura.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 134-142.

1. Índios sicuane. 2. Organização social. 3. Organização política. 4. Cosmologia. 5. Educação indígena. I. Título.

CDU: 572.087

RESUMEN

Este trabajo se enfoca en realizar una revisión bibliográfica que analiza las contribuciones de varios autores dedicados al estudio del grupo étnico Sikuani en el resguardo Wacoyo, específicamente en la comunidad Kaliawirinae, ubicada en Colombia. Se destaca la importancia de llevar a cabo una evaluación crítica de las investigaciones existentes sobre esta comunidad, poniendo énfasis en su organización social, política, cosmológica y educativa, y reconociendo la influencia significativa de las interacciones históricas, sociales y ambientales. El trabajo resalta la necesidad de cuestionar las generalizaciones que a menudo limitan la exploración de las variaciones dentro de la comunidad, enfatizando la importancia de un enfoque más profundo y contextual. Además, este estudio se basa en las perspectivas de destacados antropólogos como Barth, Ingold y Kurttila, entre otros, quienes proporcionan herramientas esenciales para comprender las dinámicas de relaciones interétnicas, las percepciones de fronteras étnicas y la tradición de conocimiento. La metodología empleada incluye una revisión de la literatura existente y la recopilación de datos en el resguardo Wacoyo, que abarca la obtención de documentos, registros históricos y entrevistas con miembros de la comunidad. Este trabajo contribuye a la comprensión de la cosmovisión, los procesos rituales y educativos en el resguardo Wacoyo, enriqueciendo la investigación al incorporar las perspectivas de la comunidad y otras fuentes. Además, se proponen diversas áreas de investigación futura, como el estudio de la influencia de los “neochamanismos”, las dinámicas de transmisión del conocimiento y los desafíos específicos en la implementación de políticas educativas, entre otros temas relevantes.

Palabras clave: Grupo étnico Sikuani. Organización social y política. Cosmología. Educación indígena. Relaciones interétnicas. Tradición de conocimiento.

ABSTRACT

This work focuses on conducting a literature review that examines the contributions of several authors dedicated to the study of the Sikuani ethnic group in the Wacoyo reservation, specifically in the Kaliawirinae community located in Colombia. It emphasizes the importance of carrying out a critical evaluation of existing research on this community, with a focus on their social, political, cosmological, and educational organization, while recognizing the significant influence of historical, social, and environmental interactions. The work highlights the need to question the generalizations that often limit the exploration of variations within the community, emphasizing the importance of a deeper and contextual approach. Additionally, this study draws on the perspectives of prominent anthropologists such as Barth, Ingold, and Kurtila, among others, who provide essential tools for understanding the dynamics of interethnic relationships, perceptions of ethnic boundaries, and the tradition of knowledge. The methodology employed includes a review of existing literature and data collection in the Wacoyo reservation, encompassing the retrieval of documents, historical records, and interviews with community members. This work contributes to the understanding of cosmology, ritual processes, and education in the Wacoyo reservation, enriching the research by incorporating the perspectives of the community and other sources. Furthermore, various areas of future research are proposed, such as the study of the influence of “neochamanisms,” knowledge transmission dynamics, and specific challenges in the implementation of educational policies, among other relevant topics.

Keywords: Sikuani ethnic group. Social and political organization. Cosmology. Indigenous education. Interethnic relations. Knowledge tradition.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Departamentos y municipios con mayor concentración del pueblo Sikuani.....	14
Mapa 2 – Territorios de misiones en Colombia (1968).....	39

LISTA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1 – La Casa de Pensamiento (<i>Liwaisi Bo</i>).....	16
Ilustración 2 - Guardia Indígena.....	44
Ilustración 3 - Calendario ecológico Sikuaní. Noción cíclica del tiempo.	53
Ilustración 4 - Noche estrellada en el resguardo Wacoyo	54
Ilustración 6 - Cerro Autana Kuawai Wahari o “Árbol de la vida”.	61
Ilustración 7 - Mario Guiyazá aprendiz del abuelo Clemente.	68
Ilustración 8 - Las plantas de conocimiento (Bejuco de juipa y polvo de yopo), y los objetos usados por el chamán, entre ellos, la maraca (<i>tsitsito</i>), el <i>jibabo</i> para soplar el agua, el siripo para sorber el yopo y el recipiente de caracol para guardarlo.	78
Ilustración 9 – El abuelo Clemente Gaitán se dirige al público en la Casa de Pensamiento....	89
Ilustración 10 – Danzas Tradicionales Sikuaní Tsamanimonae Ptajunamuto.....	95
Ilustración 11 – Danzas Tradicionales Sikuaní Tsamanimonae Ptajunamuto.....	95
Ilustración 12 - Escuela satélite (sede chaparral)	104
Ilustración 13 - Profesor Luis Ever.....	106
Ilustración 14 - Instituto Educativo Kuwei, aula de clase	109
Ilustración 15 - Polideportivo	109
Ilustración 17 - Artesanos en la comunidad Kaliawirinae.....	118

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	9
Contexto y formación del resguardo Wacoyo	12
Referentes teóricos y procesos metodológicos	19
Planteamiento del problema y objetivos	28
Estructura del trabajo	30
1. PROCESOS HISTÓRICOS, ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA EN LA VIDA DE LOS SIKUANI	32
1.1 Situaciones históricas, racismo y dominación colonial	32
1.2 Organización social y política en el Resguardo Wacoyo	40
1.3 Dinámicas sociales y unuma en la comunidad Kaliawirinae	50
Conclusión y análisis	56
2. COSMOLOGÍA EN LA COMUNIDAD KALIAWIRINAE: RITUALES, CHAMANISMO Y DANZAS CEREMONIALES	60
2.1 Transformaciones y adaptaciones en la cosmología Sikuani: explorando contextos históricos y cambios contemporáneos	60
2.2 Relaciones chamánicas a través de las plantas de conocimiento y entidades no-humanas	74
2.3 Variedad de médicos tradicionales: métodos de conocimiento y poderes espirituales ..	81
2.4 Danza Tsamanimonae Petaxünamuto y prácticas de cura	87
Conclusión y análisis	96
3. DESAFÍOS Y TRANSFORMACIONES EN LA EDUCACIÓN DE LA COMUNIDAD SIKUANI: UN ANÁLISIS DE SABERES Y PRÁCTICAS TRADICIONALES	100
3.1 La educación en el Resguardo de Wakoyo: Historia y desafíos	100
3.2 Impacto de las políticas alimentarias, educativas y estrategias en las escuelas satélites	103

3.3 Impacto de las políticas neoliberales e industriales en la Institución Educativa Kuwei	108
3.4 El desafío de la etnoeducación en el resguardo Wacoyo: Tradición, escritura y economía	113
3.5 Interculturalidad y el diálogo de saberes: reflexiones y desafíos	120
Conclusión y análisis	122
CONSIDERACIONES FINALES.....	126
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	134

INTRODUCCIÓN

El propósito principal de este trabajo es dar continuidad a mis exploraciones intelectuales, filosóficas, educativas y antropológicas con el grupo étnico Sikuani de la comunidad Kaliawirinae, específicamente en el resguardo¹ Wacoyo. Mi acercamiento a este grupo indígena se materializó a través de diversas salidas de campo en el municipio de Puerto Gaitán, ubicado en el departamento del Meta, a partir del año 2019. Estas experiencias se enmarcaron en el contexto de la cátedra de Pensamiento Abyayalense, bajo la valiosa orientación de la profesora Consuelo Pabón, quien forma parte del cuerpo docente de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Fue la profesora Consuelo Pabón quien me proporcionó la guía y motivación necesarias para profundizar en el estudio de los grupos étnicos en Colombia, en especial, orientando mi interés hacia la exploración de la relación entre el cuerpo y el pensamiento, conectándolo con las experiencias de interculturalidad y el diálogo de saberes.

A lo largo de este proceso, mi compromiso y conexión con el grupo étnico Sikuani se fortalecieron, enriqueciendo significativamente mi comprensión y perspectiva del mundo. Estas vivencias han convergido a lo largo del tiempo y se han entrelazado más íntimamente con el territorio, la familia Gaitán-Casolúa Quintero, el Instituto Educativo Kuwei y sus docentes, así como con los artesanos, los médicos tradicionales y sus aprendices, e incluso con las personas no indígenas que comparten este territorio. Esta enriquecedora interacción me brindó la oportunidad de desarrollar una monografía titulada, *Voluntad de potencia, el cuerpo y las fuerzas en la cosmovisión del pueblo Sikuani* (2020). En este trabajo, mi objetivo central fue resaltar el paralelismo existente entre los modos de existencia del pueblo Sikuani del resguardo Wacoyo y los conceptos propuestos por el filósofo Friedrich Nietzsche. Además, desde una perspectiva educativa, me sumergí en un diálogo de saberes en colaboración con los actores sociales y las agencias presentes en el resguardo. Esta interacción me permitió aprender de su conocimiento tradicional y a su vez, compartir mi aprendizaje académico, estableciendo así un

¹ “De acordo com a constituição colombiana (República de Colômbia, 1991, art. 286, 287, 329) os territórios indígenas reconhecidos como resguardos são entidades territoriais indígenas com autonomia para gestão de seus interesses. São de propriedade coletiva, inalienáveis, e têm o direito de se governar por autoridades próprias, administrar o dinheiro que o governo central transfere (a todas as entidades territoriais do país) através do sistema geral de participações (SGP) e estabelecer os tributos necessários para o cumprimento de suas funções.” (IDARRAGA, 2020, p. 330).

intercambio mutuamente enriquecedor. Fue fundamental para mí llevar a cabo este trabajo de manera colaborativa, reconociendo el valor de las voces y saberes de la comunidad Sikuni.

Además de lo mencionado anteriormente, es esencial destacar que todas las experiencias previamente mencionadas han sido una fuente de inspiración para emprender una maestría en Antropología Social, especialmente en un país como Brasil. Este país se ha destacado por su diversidad étnica y por la gran cantidad de estudios realizados sobre sus diversos grupos étnicos, lo que lo convierte en un entorno propicio para llevar a cabo investigaciones y estudios antropológicos. La comunidad académica brasileña se destaca por su participación activa y por ofrecer valiosas oportunidades para establecer redes de investigación y colaboración.

Por estas razones, la elección de ingresar al programa de Maestría en Antropología Social se justifica y motiva en gran medida. En primer lugar, anhelaba formarme y convertirme en antropólogo, reconociendo que este programa me brindaría un aprendizaje profundo en diversos instrumentos teóricos, metodológicos y etnográficos esenciales en la disciplina antropológica. En segundo lugar, la perspectiva multidisciplinaria del curso, al estar abierto a profesionales de diferentes campos, también me atrajo. Como filósofo, comprendí que esta Maestría en Antropología Social me proporcionaría las herramientas adecuadas que no tenía en mi formación filosófica, pues a menudo tendemos a generalizar o universalizar el conocimiento. Así, al obtener una formación más completa y contextualizada, estaría en una mejor posición para comprender y abordar las complejidades de las dinámicas sociales de manera más informada y completa.

La elección de estudiar Antropología Social estuvo fuertemente influenciada por mi deseo de comprender y aprender de los grupos étnicos, centrándome en temas vitales como la memoria, el territorio, la formación de fronteras identitarias y la tradición de conocimiento. Estos aspectos, junto con otros, han sido fundamentales en mi enfoque de estudio y, por ende, han proporcionado una sólida base para sumergirme de manera profunda en el campo de la Antropología Social.

En este contexto, la presente disertación se basa en una revisión bibliográfica sobre el grupo indígena Sikuni del resguardo Wacoyo, con un enfoque particular en la comunidad Kaliawirinae. Se aborda la organización social, política, cosmológica y educativa, donde tanto los miembros indígenas como los no indígenas establecen relaciones en un contexto específico y desarrollan su propia perspectiva del mundo y procesos rituales. Además, este trabajo se enriquece con la inclusión de fuentes antropológicas y mi experiencia personal.

Es relevante destacar que, aunque este trabajo se centra en una revisión bibliográfica, también incluye una recolección de datos que se llevó a cabo en varias etapas. La primera etapa tuvo lugar en enero de 2022, mientras que la segunda etapa se desarrolló entre finales de diciembre de 2022 y principios de febrero de 2023. Además, he compartido² tiempo ocasional con este grupo étnico desde 2019, participando en algunas de sus festividades, rituales y reuniones una o dos veces al año. Durante estas interacciones, se llevaron a cabo entrevistas³ y se recopilaron datos fotográficos, grabaciones de audio y video.

Los principales interlocutores en este trabajo han sido personas como Clemente Gaitán, médico tradicional y sabedor con más de 18 años de experiencia tanto dentro como fuera del resguardo; Leonel Estrada, un experto en cantos y danzas tradicionales; Edwin Agudelo, investigador y docente dedicado al fortalecimiento de las lenguas maternas en pueblos indígenas; Hermes Gaitán, historiador y transmisor del conocimiento ancestral de su pueblo, entre otros. Estos participantes clave de la comunidad, incluyendo miembros indígenas y no indígenas, médicos tradicionales, profesores y otros actores sociales, fueron identificados y seleccionados cuidadosamente debido a su experiencia, conocimiento y relevancia en relación con los temas de investigación, con el propósito de obtener una variedad de perspectivas y enfoques. Es importante destacar que se obtuvo el consentimiento informado de todos los participantes antes de llevar a cabo cualquier actividad de investigación, garantizando así su plena colaboración y respetando los principios éticos.

Es importante mencionar que mi experiencia no siguió rigurosamente un enfoque de trabajo de campo, ya que se limitó a la realización de entrevistas y a participar en diversos rituales. Esta limitación surgió en gran medida debido a la pandemia, que imposibilitó llevar a cabo una investigación de campo exhaustiva. Además, mis estudios en Brasil añadieron dificultades para visitar regularmente el resguardo. La falta de una inmersión profunda en el terreno me llevó a orientar mi trabajo hacia una revisión bibliográfica más abarcadora y

² Para Fabian (2006, p. 509-510) la “investigação empírica fundamenta-se, de modo crucial, não somente em observação e coleta de dados, mas em interação comunicativa [intersubjetividade], e esta última só é possível com base no compartilhamento do tempo [...] nós vemos e escrevemos. Representamos. Construimos um discurso.”

³ Se utilizaron entrevistas semiestructuradas, dado que este formato permite tener un guion previo con algunas características y criterios necesarios para la formulación de preguntas ya establecidas, dejando a su vez espacio para la formulación de nuevas preguntas que surgen durante la interacción con el entrevistado. Además, se realizaron transcripciones de las entrevistas y se organizó cuidadosamente la información cualitativa en un formato accesible para su posterior análisis. También se llevó a cabo una comparación de los datos cualitativos recopilados durante la investigación de campo con los datos documentales obtenidos. Esto permitió verificar y enriquecer la comprensión de los temas emergentes.

completa. A pesar de estas limitaciones, el trabajo tiene como objetivo contribuir a la comprensión de la cosmología, los procesos rituales y educativos en el resguardo Wacoyo.

Asimismo, dentro del contexto de la investigación, resulta crucial describir a los agentes y agencias presentes en las circunstancias dentro del resguardo Wacoyo de la comunidad Kaliawirinae. Entre estos actores se incluyen médicos tradicionales, profesores y personas no indígenas, cada uno desempeñando roles específicos en circunstancias particulares. El propósito principal es comprender cómo estas agencias interactúan con la comunidad Sikuani, con el fin de lograr una comprensión más profunda de las relaciones interétnicas, centrándose en actores sociales concretos. De esta manera, es fundamental comprender una tradición de conocimiento en la cual este grupo étnico gestiona los elementos culturales derivados de sus experiencias históricas, sociales y ambientales, lo que permite alejarse de un análisis estático de la cosmología. Se busca analizar cómo el conocimiento se distribuye de manera diferenciada debido a las diversas posiciones y experiencias, desde una perspectiva dinámica y contextualizada. Esto posibilita una comprensión más amplia y profunda de las interacciones y relaciones en estudio, permitiendo capturar la complejidad y la transformación de estas dinámicas.

Contexto y formación del resguardo Wacoyo

En este contexto, es esencial examinar el proceso de formación del resguardo Wacoyo, que ha definido límites espaciales concretos, y cómo este “proceso de territorialización⁴” se ha configurado en respuesta al contexto histórico y cómo se entrelaza con las interacciones entre el “hombre blanco” o *wowai*⁵ e indígenas, en función de los cambiantes contextos sociales y políticos. Como resultado directo de este proceso, según Calle (2016), el resguardo se ha establecido y se encuentra geográficamente ubicado en los Llanos Orientales, específicamente en el departamento del Meta. Esta región cuenta con una amplia extensión de terreno que

⁴ El “proceso de territorialización” se refiere al movimiento mediante el cual un objeto político-administrativo —en las colonias francesas sería la “etnia”, en América española sería las “reducciones” y “resguardos”, en Brasil las “comunidades indígenas”— se convierte en una colectividad organizada, formulando una identidad propia, instituyendo mecanismos de toma de decisiones y de representación, y reestructurando sus formas culturales (inclusive las que la relacionan con el medio ambiente y el universo religioso). (OLIVEIRA FILHO, 1998).

⁵ *Wowai*: Significa “hombre blanco” en la lengua Sikuani. En este trabajo, emplearé este término para referirme a las personas que no pertenecen a la comunidad Sikuani. Más que una categoría racial, es un término utilizado por la comunidad misma.

alberga algunos de los paisajes más hermosos de Colombia, caracterizados por su fascinante belleza y altas temperaturas.

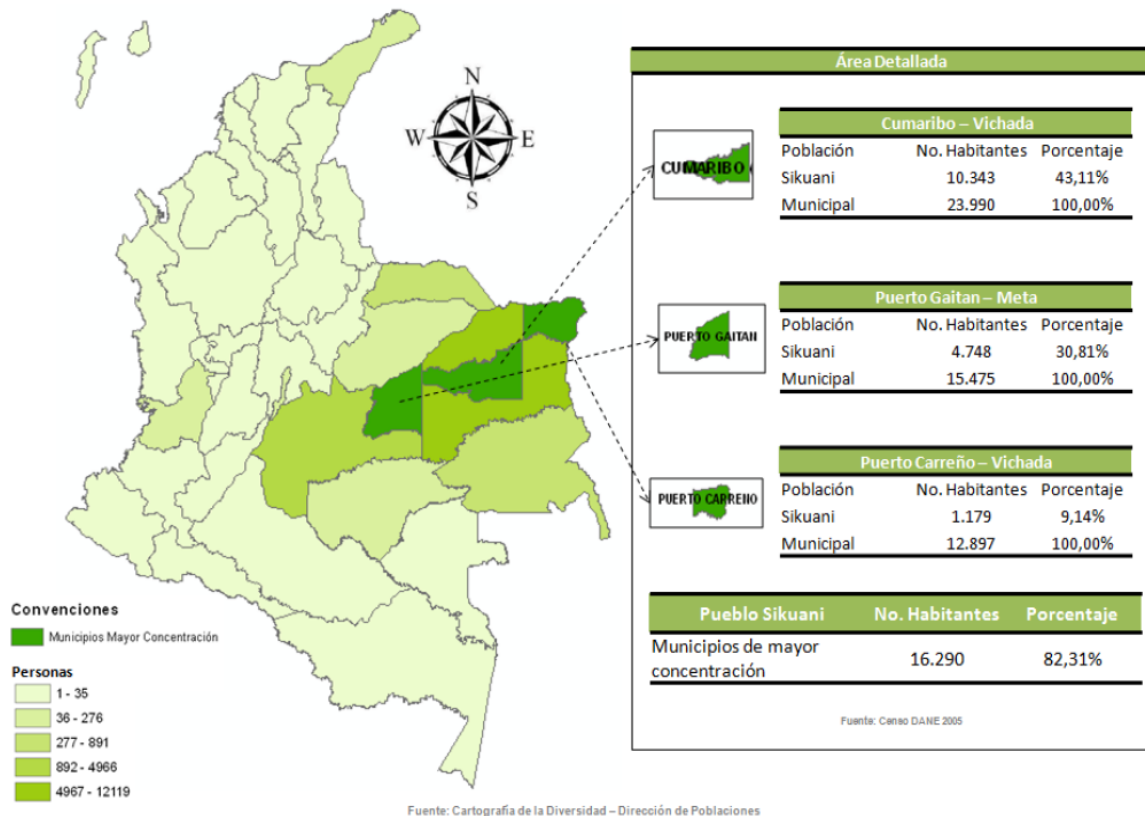
En la actualidad, el resguardo enfrenta diversos desafíos debido al contexto de la región. La agricultura extensiva de monocultivos, la ganadería y una importante actividad petrolera son características predominantes en el territorio donde se asienta este grupo étnico (GAITÁN, 2019). El acelerado control de las industrias en la región ha llevado a algunos indígenas a establecer sus actividades, prácticas tradicionales y cosmológicas con actividades de consumo y extracción de recursos. El impacto de estas actividades económicas ha impulsado una rearticulación de los indígenas con su entorno, donde deben encontrar un equilibrio entre sus saberes y las transformaciones y desarrollos de la región de los Llanos Orientales. En este proceso, también emergen estrategias y redes de apoyo que se entrelazan con ciertos miembros de la comunidad, así como con individuos externos, lo cual da lugar a una diversidad de dinámicas.

El resguardo Wacoyo está ubicado entre los kilómetros 15 y 25 de Puerto Gaitán, con una superficie aproximada de 8.050 hectáreas. Además, cuenta con 1.650 habitantes y 340 familias, según el censo de 2005⁶. En un principio, el resguardo estaba conformado por tres comunidades (Walabo, Corocito y Yopalito). Actualmente, comprende 34 comunidades distribuidas en todo el resguardo bajo la Asociación Indígena Unuma⁷. Asimismo, no solo se ha afianzado el pueblo Sikuani en el departamento del Meta, sino también en todos los Llanos Orientales y en las selvas de varios departamentos y municipios de Colombia, como se muestra en el siguiente mapa:

⁶ Según el censo de 2005, la población total de Colombia era de 42.468.384, de los cuales 1.392.623 se reconocían como indígenas, es decir, el 3,40% (DANE, 2010).

⁷ La Asociación Indígena Unuma es una organización sin fines de lucro que vela por los derechos humanos y defiende el desarrollo integral de la comunidad indígena de los llanos colombianos.

Mapa 1 – Departamentos y municipios con mayor concentración del pueblo Sikuani.



Fuente: Ministerio de Cultura. Dirección de poblaciones.

Estas comunidades de los Llanos Orientales son resultado de sucesivas migraciones desde diferentes puntos del continente americano. En este contexto, para Sanabria (2015), se estima que algunos integrantes de este grupo étnico provienen de una migración que se originó en las Guayanas. Además, este grupo indígena, que históricamente han llevado un estilo de vida con movilidad⁸, han coexistido con otros pueblos indígenas como los Achaguas, Piapocos, Sálibas y Piaroas. A lo largo de los siglos, estos grupos étnicos⁹ han compartido tradiciones,

⁸ El historiador y miembro de la comunidad Sikuani, Hermes Gaitán, destaca que su pueblo no era estrictamente nómada, sino que también tenía interacciones y dinámicas diversas con otros grupos étnicos en los llanos. Aunque eran móviles, elegían lugares estratégicos para rituales y establecían intercambios con los Piapoco e incluso los Muisca de Boyacá. Hermes enfatiza que llamarlos “nómadas” no capta la complejidad de su relación con el territorio. Según él: “Mi pueblo no solamente fue nómada, también tuvo otras dinámicas e intercambios con otros pueblos. En determinados lugares se quedaban por un largo tiempo pues ahí tenían sus lugares sagrados” (Hermes Gaitán, 07 de junio de 2020).

⁹ Barth sostiene que los grupos étnicos son formas de organización social que pueden definirse por sí mismos o por otros. Según él: “Os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. Então, um traço fundamental torna-se [...] a característica do auto atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos nesse sentido organizacional” (BARTH, 1976).

costumbres y productos, como el mañoco¹⁰, casabe¹¹, yare¹², yucuta¹³, yopo¹⁴, tejidos, plantas, arcos, flechas, collares, artesanías. Estas interacciones han generado dinámicas interétnicas y encuentros que se han desplegado con el tiempo y a medida que otros agentes y agencias se involucraban en el panorama.

En ese mismo contexto histórico, algunos Sikuni han experimentado interacciones cruciales con colonizadores y otros grupos, mientras se moldeaba la ordenación del Estado en los Llanos Orientales. Estos eventos han dejado una marca indeleble en los modos de vida de este grupo indígena, desencadenando cambios de envergadura en su dinámica territorial y cosmológica. Estas circunstancias históricas han llevado a modificaciones en las jerarquías de liderazgo, procesos de toma de decisiones y conexiones intercomunitarias. Es crucial destacar que estas interacciones y tensiones se analizan a través del concepto de “situación histórica” propuesto por Oliveira Filho (1988). Este concepto no se limita a eventos aislados, sino que se concentra en los patrones o modelos de distribución de poder en una sociedad específica. La clave radica en comprender cómo estos modelos influyen en las relaciones políticas y sociales en un momento y lugar determinados.

En la vivencia actual, los indígenas del resguardo habitan viviendas con techos de moriche¹⁵ y paredes de choapo, aunque algunos optan por materiales de construcción modernos. La mayoría de estas viviendas se sitúan cerca de fuentes de agua y bosques de galería, fortaleciendo su conexión vital con estos recursos. Además, en el resguardo, se dedican a la siembra de diversos cultivos, incluyendo yuca brava, yuca dulce, plátano, maíz, arroz, piña y caña, siendo el casabe y el mañoco, derivados de la yuca brava, alimentos fundamentales en su dieta (BUITRAGO, 2017). Mientras algunos Sikuni continúan con la agricultura, otros optan por adquirir productos en el municipio de Puerto Gaitán, lo que refleja la adaptación de la comunidad a las cambiantes dinámicas y su interacción con el entorno circundante. Asimismo, en el pasado, en el resguardo Wacoyo, debido a las dinámicas de asentamiento en los años 80, las mujeres se encargaban de las tareas domésticas, la crianza de los hijos y la preparación de alimentos, mientras que los hombres se dedicaban a la agricultura, caza y pesca. Hoy en día,

¹⁰ Es fariña de mandioca.

¹¹ Es una torta de mandioca grande.

¹² Yare es el jugo exprimido de la yuca, se hierve durante varias horas para asegurar que el veneno se elimine por completo. El yare se cuece por varias horas y se le agrega pimienta, pescado y hormigas de bachaco, hasta obtener una salsa deliciosa y nutritiva.

¹³ La yucuta es mañoco con agua, es consumida principalmente por los médicos tradicionales.

¹⁴ El yopo es un árbol utilizado por distintos grupos étnicos que habitan la región de la Orinoquia, tanto como medicina como para entrar en contacto con los dioses.

¹⁵ El moriche es una especie de palma que abunda en las zonas de los Llanos Orientales.

debido a trabajos remunerados y estudios fuera del resguardo, los roles de género han cambiado, con las mujeres asumiendo más responsabilidades en el hogar (CALLE, 2016).

Además de lo mencionado anteriormente, es fundamental destacar que la comunidad Kaliawirinae se rige por mandamientos religiosos y códigos éticos. En este contexto, la figura del chamán o médico tradicional (*penajorobinü*) es de vital importancia, ya que desempeña el papel de especialista espiritual encargado de recrear, mantener y otorgar un propósito sagrado a los rituales. La jerarquía entre los chamanes se establece en función de sus competencias y habilidades especializadas, destacando la importancia de la experiencia directa y la práctica constante. Los médicos tradicionales cuentan con un lugar ceremonial conocido como Casa de Pensamiento (*liweisi bo*), donde se realizan ciertos rituales y se gestiona, produce y transmite el conocimiento. Esta Casa de Pensamiento consta de un edificio con veinte pilares, techo de palma y asientos de madera de machaco, llamados *tapis*.

Ilustración 1 – La Casa de Pensamiento (*Liweisi Bo*).



Fotografía: Propia

En la Casa de Pensamiento de la comunidad Kaliawirinae, los médicos tradicionales, especialmente Don Clemente, llevan a cabo sus prácticas ritualísticas. Don Clemente se ha convertido en un destacado especialista en la comunidad, utilizando rezos (*waji*), cantos, la historia tradicional (*liweisi*) y danzas ceremoniales en su labor. Con una experiencia de más de 18 años en la medicina, ha ejercido su habilidad tanto dentro como fuera de su comunidad. Ha recorrido varias ciudades del país, así como destinos internacionales como Quito e Ibarra en

Ecuador y Suiza en Europa. Es relevante destacar que Don Clemente ha desempeñado un papel destacado como el único representante de los Llanos Orientales y como portador de la medicina en el Encuentro de Culturas Andinas¹⁶, celebrado en Pasto durante los años 2009, 2010, 2011 y 2014 (AGUDELO, 2023).

Adicionalmente, cabe resaltar que el resurgimiento de las danzas en la Casa de Pensamiento tuvo lugar en 2015, gracias a la colaboración de profesores de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) que visitaron el resguardo y propusieron reavivar estas prácticas. De acuerdo con Agudelo (2023), esta colaboración entre la academia y la comunidad indígena marcó el inicio de la planificación, a pesar de que en ese momento no se contaba con una persona con conocimientos sobre los cantos, ni se tenía un profundo entendimiento de la forma correcta de llevar a cabo las danzas. Asimismo, la profesora Consuelo, en su labor académica, ha contribuido a revivir estas danzas. Con su enfoque en la filosofía del *cuerpo-pensamiento*, ha trabajado en la oralidad, las prácticas de no-violencia y las experiencias interculturales del *buen vivir*. Su contribución en la reactivación de estas danzas se ha dado a través de su cátedra de Pensamiento Abyayalense. Esta resignificación de la importancia de la danza como forma de activación y actualización se relaciona con la interacción con no indígenas y el interés de la universidad en promover estas prácticas.

Aunado a lo anterior, los médicos tradicionales de la comunidad Kaliawirinae, como expertos en el chamanismo, han cultivado una singular sensibilidad hacia las señales del entorno, lo que les permite reaccionar con maestría y discernimiento, como sostiene Ingold (2013). La adquisición de esta tradición se fundamenta en la minuciosa observación y la activa inmersión en el entorno, otorgando a los médicos capacidades y percepciones arraigadas en la práctica y la experiencia dentro de su entorno. Esta conexión profunda con la naturaleza y su entorno es esencial para entender la esencia y la eficacia de sus prácticas espirituales y rituales.

Por otro lado, los artesanos de la comunidad también se relacionan estrechamente con su entorno, utilizando la madera como un medio para expresar su conexión con la naturaleza. Muchas de las piezas artísticas que crean incorporan trazos geométricos (como cuadrados, círculos y espirales), así como representaciones de animales y estrellas. Estas figuras zoomorfas se esculpen en relieve y se adornan con pigmentos extraídos de árboles y plantas. Este

¹⁶ El Encuentro Internacional de Culturas Andinas surge como un proceso propuesto por la Gobernación de Nariño, con el objetivo de construir paz, promover la convivencia y posicionar la región. Este evento se ha consolidado como un modelo de referencia para todos los países del continente, con la finalidad de fomentar la integración de los pueblos de América Latina.

conocimiento tradicional, que se origina en las prácticas locales, no se limita solo a lo cognitivo; no reside únicamente “dentro de la cabeza de las personas”, sino que está intrínsecamente ligado al entorno circundante (INGOLD; KURTTILA, 2018).

Adicionalmente, los oficios artesanales en el resguardo han cambiado hacia una organización que se enfoca en la producción y comercialización. Esto ha logrado dos resultados fundamentales: en primer lugar, una transmisión generacional del conocimiento sobre las actividades principales, como la talla en madera (*machaco*) y las técnicas de tejeduría y cestería (*cumare* y *moriche*); en segundo lugar, el establecimiento de un estatus de liderazgo y emprendimiento en la comunidad. Siguiendo la perspectiva de Barth (1987), la tradición de conocimiento no se define solamente por sus contenidos o por un conjunto de ideas abstractas entrelazadas en representaciones colectivas, sino por las prácticas y asociaciones que los actores sociales realizan en contextos específicos. En este caso, los artesanos del resguardo han llevado a cabo prácticas en situaciones concretas que han impulsado la transmisión y distribución del conocimiento.

Asimismo, los artesanos tienen el deseo de entrelazar sus conocimientos con las instituciones educativas del resguardo. La expresión artística contribuye a mantener actualizada la cosmología y los saberes Sikuni. En este contexto, la comunidad de artesanos del resguardo enfatiza la importancia de profundizar en el modelo “etnoeducativo¹⁷” dentro de las escuelas satélites y en la Institución Educativa Kuwei. Para Jaramillo, Martínez y López (2017), los artesanos buscan promover el oficio artesanal al integrarlo en la enseñanza y transmisión hacia las generaciones jóvenes.

No obstante, estas instituciones a menudo se centran exclusivamente en el currículo y plan de estudios proporcionados por el Ministerio de Educación Nacional de Colombia (MEN), debido a su historia de ser administradas por órdenes religiosas y posteriormente por el Estado colombiano, funcionando como mecanismos de disciplina (CALLE, 2016). Este proceso generó una homogenización del conocimiento mediante programas, metodologías y procesos preestablecidos. “Los contenidos educativos no están relacionados con los saberes ancestrales

¹⁷ La “etnoeducación” se consideró como la bandera a seguir y en los documentos legales se definía así: Etnoeducación es la educación que se ofrece a grupos o comunidades que integra la nacionalidad y que posee una cultura una lengua unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos. Educación que debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural con el debido respeto a sus creencias y tradiciones (LEY GENERAL DE EDUCACIÓN, 1994).

ni necesariamente se aplican directamente en la comunidad” (BUITRAGO, 2014, pp. 27-28). El profesor del resguardo, Luis Ever Gaitán, hace referencia a esta situación.

Aquí en las escuelas y en el colegio se aplica más la parte occidental, aunque en las escuelas se aplica un poco más la parte tradicional. Por eso hace falta que enseñen más a los niños la parte de las historias y todas esas cosas. Los docentes no tenemos tantas herramientas, digamos no tenemos tanta información, muchas veces nos toca es acudir a un abuelo, porque en cada cosa tiene su nombre y su historia. Nosotros hemos hecho el proyecto educativo comunitario, pero nos falta herramientas, nos toca es trabajar con los abuelos para que podamos rescatar y que, ahí sí que marche al 100% y que nosotros pues tengamos esa facilidad de enseñar los niños (Luis Ever Gaitán, agosto de 2020).

Para Buitrago (2014), la educación en el Resguardo Wacoyo ha pasado por un proceso de reivindicación que ahora está plasmado en la legislación, pero en la práctica enfrenta dificultades debido al sistema político neoliberal, que fomenta el reconocimiento y la autonomía, pero también impone adherencia constante a modelos preestablecidos. Esta perspectiva de la educación indígena en el resguardo ha conllevado a la pérdida de la integración de saberes ancestrales, lo que puede ser interpretado como un “epistemicidio”, siguiendo la perspectiva de Santos (2009). Esto da lugar a una tensión entre las prácticas tradicionales, educativas y la necesidad de adaptarse a influencias tecnológicas, técnicas y agroindustriales. En este contexto, se hace evidente la dialéctica entre los desafíos y las oportunidades que surgen cuando los actores sociales del resguardo interactúan con las demandas y transformaciones de la sociedad contemporánea. Estos cambios señalan una actualización en el desarrollo de habilidades dentro de la comunidad Kaliawirinae. Esta dinámica se alinea con el concepto de “frontera” propuesto por Barth (1976), en el que las interacciones y percepciones configuradas por los miembros de un grupo social ya no son definidas por rasgos culturales rígidas, sino por cómo el grupo percibe y define sus límites y fronteras.

Referentes teóricos y procesos metodológicos

A partir de lo expuesto, este trabajo llevará a cabo una revisión bibliográfica de las contribuciones de diversos autores que se han dedicado al estudio del grupo étnico Sikuani en el resguardo Wacoyo de la comunidad Kaliawirinae. Esta revisión abarcó diversos tipos de fuentes, como monografías, registros educativos, documentos históricos, registros estatales y registros de prácticas rituales. Comenzaremos con la antropóloga Flor Angela Buitrago (2014, 2017). Ella se enfoca en comprender las transformaciones en las nociones de indigeneidad a través del análisis de trayectorias de vida desde la perspectiva de la fenomenología y la

antropología del conocimiento. Su investigación se centra en el estudio de cómo las experiencias de los jóvenes Sikuani, en contraste con las de los adultos Sikuani, abarcan una amplia gama de aspectos, desde la relación con el territorio hasta la influencia de la educación moderna en sus vidas. Buitrago aborda las cuestiones relacionadas con el habitar en el territorio, la relación entre humanos y no-humanos, así como el impacto de la escolaridad en las trayectorias de los jóvenes Sikuani.

A continuación, tenemos a Laura Calle (2016). Esta antropóloga investiga la historia de la disputa política en la Orinoquía colombiana, centrándose en el colonialismo interno y la marginación del Estado. Examina cómo grupos dominantes han ejercido poder sobre los Sikuani y analiza las luchas tanto entre grupos dominantes y subordinados como dentro de las comunidades indígenas. Su enfoque etnográfico e histórico estudia las prácticas políticas y relaciones de los Sikuani con los grupos dominantes y su dinámica interna. Finalmente, Edwin Nelson Agudelo (2013, 2015b, 2023), un etnolingüista que se dedica a explorar la relación entre la lengua y su expresión oral, la cosmovisión, los mitos y los sistemas de registro que funcionan como herramientas de memoria, como los diseños tradicionales, las danzas, los rituales y los cantos, entre otros. Para él, estas prácticas simbólicas y narrativas sirven para acumular la experiencia colectiva de un pueblo, que guarda su historia de encuentros, violencia, experiencias y aprendizajes en su bagaje cultural.

Es importante destacar que estos son solo algunos de los muchos autores que han dedicado su trabajo al estudio del grupo étnico Sikuani. En consecuencia, este trabajo se enfocará en los estudios y teorías que contribuyan a una comprensión más profunda de los conceptos y fundamentos epistémicos relacionados con la organización social, los procesos territoriales, educativos, políticos y rituales en situaciones de contacto interétnico. En este contexto, se destacarán los antecedentes que subrayan la significativa relevancia del territorio, las “plantas de conocimiento¹⁸”, la cosmología, etc. Esta revisión bibliográfica servirá como

¹⁸ El término “plantas de conocimiento o de poder” se refiere a ciertas plantas que se utilizan con fines ceremoniales, espirituales o medicinales en diversos pueblos indígenas. Estas plantas tienen una larga historia de uso ritual y medicinal, y a menudo se consideran sagradas. Por lo tanto, se podría decir que todas las plantas de conocimiento son potencialmente enteógenas, pero no todas las sustancias enteógenas son necesariamente plantas de conocimiento. El término “plantas de conocimiento” se refiere específicamente a plantas que se utilizan con fines rituales y medicinales, mientras que el término “enteógeno” se refiere a la capacidad de una sustancia para generar experiencias espirituales o místicas. La palabra “enteógeno” se refiere a sustancias que son capaces de inducir experiencias espirituales, místicas o religiosas en quienes las utilizan. El término se deriva de la palabra griega “entheos”, que significa “tener un dios dentro”, y “genos”, que significa “engendra, producir”. De esta manera, en este trabajo, me inclinaré por utilizar la expresión “plantas de conocimiento o de poder”.

una base sólida para fundamentar nuestra comprensión de la dinámica en la comunidad Kaliawirinae dentro del resguardo Wacoyo.

No obstante, resulta crucial llevar a cabo una evaluación crítica de la literatura existente, ya que en muchos casos se observa una tendencia a reproducir generalizaciones que restringen la exploración de las variaciones presentes dentro de la comunidad. Estas generalizaciones, con frecuencia, carecen de la profundidad necesaria para analizar las variaciones que surgen en contextos específicos, y es en este punto donde se hace relevante cuestionar y analizar de manera detenida. Por lo tanto, las perspectivas de revisión bibliográfica presentadas aquí, en consonancia con los planteamientos de antropólogos como Barth, Ingold, Mura F, Kurttila, Taussing, y otros autores, ofrecen herramientas esenciales para comprender cómo estas interacciones se configuran y actualizan de manera constante dentro de la comunidad Kaliawirinae. Este enfoque contribuye significativamente a obtener una comprensión más profunda de la relación de la comunidad con su entorno y entre sus miembros.

Además, es crucial abordar el término “grupo étnico”. Según Fredrick Barth, en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras*, desafía las concepciones tradicionales sobre la etnicidad que, hasta los años setenta, consideraban a las etnias como entidades con límites y contenidos culturales precisos. En lugar de ver a los grupos étnicos como entidades estáticas, Barth (1976) propone una perspectiva dinámica en la que la etnicidad surge a través de procesos flexibles de organización y definición de las diferencias culturales, operando mediante mecanismos de inclusión/exclusión. El modelo de análisis de Barth se aparta de la idea de definir los grupos étnicos por rasgos culturales y se centra en la percepción y la interacción de los miembros dentro de un grupo social. De esta manera, la etnicidad se presenta como un fenómeno de organización social más que como una diferenciación cultural.

De igual manera, Barth destaca la importancia de la auto adscripción y la adscripción por parte de otros en la identidad étnica. En este contexto, los grupos étnicos se convierten en categorías de adscripción e identificación utilizadas por los individuos para organizar la interacción entre ellos. “En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los demás, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (BARTH, 1976, p. 15). La propuesta de Barth resuelve los problemas asociados con basar la pertenencia a una colectividad étnica en rasgos culturales, ya que se enfoca en la autoidentificación consciente de los individuos y la exclusión de aquellos que no se adscriben. Esto explica la continuidad de las unidades étnicas a pesar de las variaciones culturales, ya que la clave está en la conservación de los límites étnicos.

Adicionalmente, Barth reconoce la variabilidad de los aspectos culturales que definen los límites étnicos y señala que estos pueden cambiar con el tiempo, impulsados por el contacto con otros grupos étnicos. Por lo tanto, la frontera entre grupos étnicos es dinámica y puede variar a lo largo del tiempo. Este cambio se refleja en las representaciones y prácticas de los grupos, evidenciando una disputa por el poder y la voluntad de los miembros de diferenciarse de otros. Los límites étnicos, lejos de ser estáticos, están sometidos a procesos dinámicos que influyen en la identidad de los grupos étnicos y en sus interacciones (BARTH, 1976). Es importante destacar que estos límites son sociales y no necesariamente están vinculados a la ocupación de territorios exclusivos. Para Barth (1976) los límites étnicos no solo sirven para definir la pertenencia al grupo, sino que también canalizan la vida social, dando lugar a una compleja organización de relaciones sociales y conductas. La identificación de alguien como miembro del mismo grupo étnico implica compartir criterios de valoración y juicio, facilitando así la diversificación y expansión de las relaciones sociales.

Según el concepto de “frontera” propuesto por Barth (1976), donde las interacciones y percepciones no se definen por rasgos culturales rígidos, sino por cómo el grupo percibe y define sus límites y fronteras, se estima que estas fronteras, construidas y preservadas a través de relaciones de poder, regulan las relaciones entre grupos sin limitar el flujo cultural. En este contexto de interacción con otros grupos indígenas y no indígenas, el material cultural trasciende estas fronteras y se incorpora a los “estoques culturales” de los actores sociales (BARTH, 2005). Este enfoque dinámico y relacional sugiere que los grupos étnicos no son entidades “naturales” con límites rígidos y principios identitarios fijos, sino que estos aspectos son situacionales y el resultado de experiencias individuales y disputas (BARTH, 1976). De esta manera, se puede entender cómo estas interacciones moldean y constantemente actualizan las prácticas de los Sikuani, su relación con el ambiente y entre ellos mismos, así como su tradición de conocimiento.

Además de lo mencionado anteriormente, Barth ofrece una perspectiva única sobre el problema del conocimiento humano, explorando sus diversas dimensiones y cómo se configura en contextos específicos. En primer lugar, Barth resalta la importancia del conocimiento como la base fundamental que las personas emplean para interpretar y actuar en el mundo. Este conocimiento va más allá de la mera información e incluye sentimientos, habilidades, taxonomías verbales y conceptos (BARTH, 2002). El autor argumenta que todos vivimos experiencias llenas de eventos crudos e inesperados, y solo podemos comprenderlos mediante la interpretación basada en nuestro conocimiento acumulado. Así, Barth señala que el

conocimiento tiene tres dimensiones: “I argue that knowledge always has three faces: a substantive corpus of assertions, a range of media of representation, and a social organization” (BARTH, 2002, p. 1).

Utilizando ejemplos etnográficos de Nueva Guinea y Bali, Barth (2000c) ilustra cómo estas dimensiones interactúan de maneras particulares en diferentes tradiciones de conocimiento, generando criterios específicos de validez para entender el mundo. Destaca que, aunque el conocimiento debería ser estable según la premisa de ser transmitido desde los ancestros, la realidad muestra variaciones y cambios incrementales. Barth argumenta que el medio comunicativo, la presión social y las necesidades pragmáticas afectan la transmisión y la reproducción del conocimiento (BARTH, 2002). De igual manera, Bart (1987) en *Cosmologies in the making* se cuestiona la validez heurística de la cultura debido a las variaciones socioculturales en Nueva Guinea. Barth concluye que la heterogeneidad en la región desafía la demarcación de una cultura única, proponiendo en cambio la noción de tradición de conocimiento como una variedad de expresiones e ideas.

De esta manera cuando nos referimos a la tradición de conocimiento, analizamos cómo los grupos gestionan los elementos culturales derivados de sus experiencias históricas, sociales y ambientales. Según Barth, estas tradiciones se forman por causas materiales y la subjetividad de los individuos en interacción. El conocimiento, distribuido de manera diferenciada debido a las diversas posiciones y experiencias, está constantemente en movimiento. Es importante destacar que la tradición de conocimiento de los Sikuni del resguardo Wacoyo se encuentra arraigada profundamente en las experiencias de sus actores sociales. Estos individuos adaptan, modelan y reinterpretan su cosmología en función de su relación con el entorno, manifestándola en rituales y en diversos espacios y contextos cotidianos dentro del resguardo. Esta tradición no es estática, sino que fluye y se mueve constantemente, respondiendo a las transformaciones históricas, sociales y políticas que el grupo indígena ha experimentado. En este sentido, la tradición de conocimiento se refiere a cómo los grupos gestionan los componentes culturales acumulados a lo largo de su historia. Barth (1987) desarrolla el concepto de tradición de conocimiento basándose en las experiencias de las personas y plantea que se transmite de acuerdo con una lógica intrínseca, guiada por el grupo que detenta dicho conocimiento. Por lo tanto, es fundamental entender que al hablar de tradición de conocimiento nos referimos a las formas en que los grupos manejan los “compuestos” culturales generados por sus experiencias históricas, sociales y ambientales. En este caso, el pueblo Sikuni del resguardo Wacoyo gestiona estos “compuestos” desde un despliegue constante e inacabable que se manifiesta en

las prácticas corporales de estos individuos en su vida cotidiana, a través de interacciones que giran en torno a las posiciones asimétricas de los actores sociales (ASSAD, 2019).

De la misma manera Barth (1987; 2000a) e Ingold (2000), quienes ofrecen perspectivas valiosas sobre la intersección entre cosmología y conocimiento, destacando su importancia en la comprensión de las dinámicas sociales. Barth (1987) propone una visión intrigante al considerar las cosmologías como formas de conocimiento en el proceso de comunicación. Para Barth, el conocimiento no es una entidad abstracta, sino una serie de tradiciones organizadas que revelan cómo diferentes formas de conocimiento se configuran, reproducen, cambian y varían. Aquí, “conocimiento” se conecta con el compromiso de las personas con el mundo a través de la acción. Barth insta a explorar la complejidad inherente en la determinación de cómo se producen y vinculan los conocimientos a contextos concretos, permitiéndonos comprender las circunstancias en las que se discuten los criterios de validez en una tradición particular. Siguiendo esta línea, Ingold (2018) en su ensayo *Percebendo o ambiente na Lapônia*, aborda la problemática del conocimiento tradicional en el contexto de un grupo de agricultores, mayoritariamente hablantes Sami, en el norte de Noruega. Estos agricultores se enfrentan a un conflicto con el Estado noruego, que cuestiona su derecho a usar la tierra de manera tradicional. Ingold destaca la dificultad de los Sami para justificar legalmente su uso de la tierra como un bien común debido a la falta de reglas y procedimientos claros, lo que los pone en riesgo de cambiar su forma de vida tradicional. Ingold (2018) establece un contraste entre dos entendimientos del conocimiento tradicional: uno basado en la lógica del Estado (CTM) y otro basado en las prácticas diarias de las personas (CTL). Señala que la noción de conocimiento tradicional en el discurso académico está más cerca de la comprensión estatal que de la de los grupos locales. Propone hablar sobre la tradición de una manera que sea más coherente con las sensibilidades locales y reconstruir la teoría en torno a ello. Ingold contrasta estas perspectivas y argumenta a favor de la comprensión del conocimiento tradicional como un proceso continuo, generado y regenerado en contextos de compromiso práctico con el entorno.

Además, Ingold critica el “modelo genealógico” que separa la transmisión intergeneracional del conocimiento de la experiencia ambientalmente situada. Argumenta que el conocimiento tradicional de los grupos locales no se transmite solo a través de líneas de descendencia, sino que se extrae de contextos interactivos donde las personas se vuelven conscientes de su habilidad particular para conocer, desarrollada a través de actividades de habitar la tierra (INGOLD, 2018). Según Ingold, la visión moderna tiende a concebir la tradición como un contenido mental transmitido de manera lineal, siguiendo un modelo

genealógico. Este modelo implica que el conocimiento tradicional se mantiene inalterado de generación en generación. Sin embargo, Ingold sugiere que esta perspectiva no captura la naturaleza dinámica y activa de cómo las personas realmente interactúan con su entorno y adquieren conocimiento. El autor sostiene que el conocimiento tradicional es más adecuadamente descrito como una habilidad arraigada en el proceso de habitar un entorno (INGOLD, 2018). En este enfoque, las personas no simplemente aplican conocimiento adquirido, sino que lo generan y regeneran continuamente a través de su participación activa con el entorno.

Al mismo tiempo, Ingold argumenta en contra de la separación entre la adquisición y la aplicación del conocimiento, destacando cómo la percepción del tiempo de los Sami se integra en sus vidas cotidianas y prácticas. La percepción multisensorial del tiempo por parte de los Sami destaca la importancia de la audición, el tacto, la vista y el olfato (INGOLD, 2018). Cada sentido contribuye a la experiencia total del tiempo, y la coordinación de actividades depende de la capacidad de sintonizar con el entorno. La conexión estrecha entre la percepción del tiempo y las tareas diarias, así como la influencia de las estaciones en la vida cotidiana, subrayan la complejidad y la riqueza de la relación entre los Sami y su entorno.

En este contexto, el término “háptico”, manejado por Paterson (2009), se explora a fondo al considerar los sentidos somáticos, incluyendo la kinestesia, la propiocepción y el sistema vestibular. Se reconoce que el tacto no se limita al contacto cutáneo, sino que implica sensaciones distribuidas por todo el cuerpo, abarcando sensaciones corporales internas (PATERSON, 2009). La apreciación de la experiencia corporal y sensorial en los grupos étnicos se convierte en una herramienta para desentrañar la complejidad de las experiencias cotidianas y encarnadas, desafiando las concepciones usuales y ofreciendo un marco conceptual para explorar la riqueza de las sensaciones somáticas en diversos contextos. Así, la experiencia subjetiva del tiempo entre los Sami ofrece una perspectiva valiosa que va más allá de las mediciones científicas y resalta la importancia de considerar las interconexiones entre el clima y el tiempo en la comprensión de la relación entre el ser humano y su entorno.

Ingold destaca la importancia de la experiencia y la construcción de la relación con el ambiente en el aprendizaje (SAUTCHUK, 2015,). Este enfoque busca comprender cómo se constituye una tradición de conocimiento en el pueblo Sikuani, a través de las manifestaciones y percepciones corporales que surgen y se desarrollan en sus actividades cotidianas. Para entender lo que el conocimiento tradicional representa para el grupo local, es necesario considerarlo como una serie de habilidades perceptivas y acciones, formadas a lo largo de una

vida de práctica y entrenamiento en un entorno específico (INGOLD, 2010). El aprendizaje educativo y práctico de este pueblo surge del encuentro empírico y multisensorial con el cuerpo, dando lugar a un proceso de transmisión y producción de conocimiento. La propuesta de diálogo entre Sautchuk (2015) y Ingold sobre la práctica establece una interesante conexión entre los procesos de aprendizaje y la individuación. Sautchuk, influenciado por Simondon, sostiene que el aprendizaje resulta de procesos de individuación, lo que implica analizar ontogenéticamente las prácticas. Este enfoque se alinea con las reflexiones de Ingold (2010) sobre la transmisión de conocimiento y la noción de participación periférica legítima propuesta por Lave y Wenger¹⁹.

La conexión entre las ideas de Ingold y Sautchuk se refuerza al considerar el desarrollo de habilidades. La idea de que las habilidades humanas no son ni innatas ni adquiridas, sino que “crecen” de manera situada en un entorno estructurado, se alinea con la noción de individuación y procesos ontogenéticos propuestos por Sautchuk. Ambos autores subrayan la importancia crucial del contexto y la participación activa en la formación de habilidades y conocimientos, consolidando así una visión integral de la relación entre la experiencia, la práctica y la adquisición de saberes.

Por otro lado, Ingold propone que el conocimiento se basa en habilidades y que cada ser humano es un centro de percepciones y agencia en un campo de práctica. Afirma que las habilidades, en lugar de representaciones, son fundamentales para la transmisión efectiva del

¹⁹ El aprendizaje situado, según la descripción de Jean Lave y Etienne Wenger, introduce un concepto central que resalta la *participación periférica legítima* como un elemento esencial en la adquisición de conocimientos y habilidades. Este proceso se lleva a cabo en comunidades de práctica, donde los aprendices participan inevitablemente, acercándose gradualmente a una participación plena en las prácticas socioculturales de dicha comunidad (LAVE; WENGER, 1991). El término *participación periférica legítima* implica una relación entre novatos y veteranos, así como con las actividades, identidades, artefactos y comunidades de conocimiento y práctica. Este concepto aborda el proceso mediante el cual los nuevos participantes se integran en una comunidad de práctica, destacando su importancia en la configuración del significado del aprendizaje y los propósitos de aprender de una persona (LAVE; WENGER, 1991). El concepto de *aprendizaje situado*, en su transformación hacia la *participación periférica legítima*, marcó dos momentos significativos. En primer lugar, la comprensión de que el aprendizaje situado va más allá de la noción convencional de “aprender in situ” o “aprender haciendo”. En cambio, se destacó que el aprendizaje es una dimensión integral e inseparable de la práctica social, desafiando las interpretaciones simplistas de la “situacionalidad”. En segundo lugar, la necesidad de una mejor caracterización de la “situacionalidad” como perspectiva teórica llevó al énfasis en la participación periférica legítima como descriptor del compromiso en la práctica social (LAVE; WENGER, 1991). Por tal motivo, el concepto de *participación periférica legítima* enriquece la comprensión del aprendizaje situado y desafía las concepciones convencionales de abstracción y generalización. Este enfoque analítico ofrece una visión dinámica de la práctica social y destaca la importancia de las relaciones, la legitimidad y la periferia en la adquisición de conocimientos y habilidades. Explorar este concepto no solo arroja luz sobre los procesos de aprendizaje, sino que también plantea interrogantes valiosos sobre la naturaleza y el propósito de la escolaridad en relación con las comunidades de práctica.

conocimiento. Además, Ingold rechaza la dicotomía²⁰ entre cultura y naturaleza, evitando caer en extremos innatistas o ambientalistas. En lugar de ver la cultura como contenido para la mente, propone que las capacidades humanas surgen dentro de procesos de desarrollo como propiedades de autoorganización dinámica en el campo total de relaciones (INGOLD, 2010). El concepto de habilidad se presenta como central en este enfoque. A diferencia de la competencia, que sugiere una cognición desvinculada de la acción, la habilidad implica una respuesta continua y fluida a perturbaciones ambientales. Los practicantes hábiles no resuelven problemas, sino que realizan lo que normalmente funciona, ajustándose a las condiciones cambiantes. De esta manera, Ingold sugiere que la contribución de cada generación a las sucesoras se manifiesta como una educación de la atención.

Además de lo anterior en los referentes teóricos abordare la obra *Chamanismo, Colonialismo y el Hombre Salvaje* de Michael Taussig, publicada en 1987, se erige como una exploración magistral de las complejas interacciones entre el chamanismo indígena, el colonialismo y la construcción del “hombre salvaje” en América Latina. Taussig ofrece una perspectiva antropológica única, fusionando la teoría crítica, la etnografía y el análisis para sumergirse en un profundo estudio de las dinámicas coloniales en el contexto del Putumayo en Colombia. En el núcleo de su obra, Taussig desentraña las prácticas rituales de los chamanes indígenas, resaltando su conexión con la naturaleza y su papel en las comunidades afectadas por el colonialismo. Examina cómo estas tradiciones espirituales han sido utilizadas como respuestas a la opresión y explotación,

Taussig (2002) se adentra también en la construcción del “hombre salvaje” como una representación estigmatizada de las poblaciones indígenas en el imaginario colonial. Este “hombre salvaje” se convierte en una justificación para la conquista, explotación y dominación de los grupos indígenas. Esta obra invita a cuestionar las complejas relaciones entre

²⁰ Ingold propone una visión innovadora en forma de biología relacional, fusionando los campos de la ecología y la antropología social. Su propuesta desafía la convencional distinción entre naturaleza y sociedad, buscando establecer una comprensión integrada del ser humano como organismo y entidad social en constante transformación. Su enfoque aspira a reconciliar las perspectivas ecológicas y antropológicas sobre la vida humana, desechando el dualismo que insistía en separar al ser humano de su entorno para entender su existencia. De manera paralela, Mura y Barbosa (2011) abordan con profundidad la complejidad de las relaciones sociales y critican la simplificación a través de dicotomías como “sociedades simples” y “sociedades complejas”, así como la dicotomía entre lo “urbano” y lo “rural”. Estos autores subrayan que la concepción de totalidad, al clasificar a las poblaciones en categorías opuestas, puede llevar a una visión simplificada y exotizada de las comunidades, etiquetándolas como “tradicionales” o “modernas”. En este sentido, sugieren que las dicotomías totalizadoras deben ser sustituidas por enfoques que contemplen sistemas abiertos, poder y relaciones asimétricas, considerando varios niveles de escala. Adicionalmente, proponen un enfoque metodológico que se centra en el análisis de procesos interestelares para comprender cómo se generan y varían las formas de organización social (MURA; BARBOSA, 2011).

colonizadores y colonizados, destacando cómo estas dinámicas continúan moldeando la realidad de los grupos étnicos en la actualidad. Taussig no solo se limita a describir el chamanismo indígena como una realidad precolonial, sino que desafía la noción de autenticidad, mostrándolo como un terreno ya colonizado por interpretaciones foráneas. Al hacerlo, revela las fantasías primitivistas proyectadas en el chamanismo, contribuyendo a su mitificación (TAUSSING, 2002).

La relación entre el colono y el chamán emerge como un eje central en el Putumayo, y Taussig la destaca como crucial para entender el chamanismo en este contexto. La ambivalencia en la percepción de los indígenas por parte de los colonos, como superhombres y subhumanos a la vez, desencadena una ferocidad genocida, pero también fortalece el poder de los chamanes para curar a los colonizadores. Además, Taussing (2002) advierte sobre el riesgo de romantizar el chamanismo indígena en la actualidad, señalando cómo nuevas formas de colonización, ligadas a la globalización y la sensibilidad de la Nueva Era, amenazan con convertirlo en una parodia de sí mismo. El autor aboga por la conciencia de nuestro lugar en la historia de la imaginación, instando a no proyectar ciegamente deseos en el “hombre primitivo” y a mantener una perspectiva crítica.

Por lo tanto, nos enfocaremos en la primera parte del libro, centrada en el terror, explora la cultura de terror en el Putumayo, destacando cómo la ficción utilitarista del colonialismo crea una realidad incierta. La fabulación colonial, lejos de ser trivial, se convierte en una fuerza política crucial que domina tanto a blancos como a indios, creando una cultura de terror que permite el ejercicio del poder. Taussig proporciona una mirada penetrante a las complejas fuerzas que han dado forma a las comunidades indígenas, recordándonos la importancia de abordar estas temáticas con sensibilidad y reflexión crítica en la actualidad.

Planteamiento del problema y objetivos

En este contexto, surge una pregunta fundamental: ¿Cómo han interpretado y analizado diversos antropólogos y autores la organización social, política, cosmológica y educativa del grupo indígena Sikuni, y cuáles son las perspectivas críticas y los contrastes planteados por otros antropólogos expertos en relaciones interétnicas, particularmente en relación con la percepción de fronteras étnicas y la tradición de conocimiento?

En consonancia con la pregunta central de este trabajo, se fundamenta en la cosmovisión viva del pueblo Sikuani, que está en constante cambio y construcción, y que no está predeterminada. A partir de allí, de acuerdo con Barth (1987) se explicará y se reconocerá una “tradición de conocimiento”, no por sus contenidos ni por un conjunto de ideas abstractas, sino en los procesos concretos que forman la tradición, es decir, en las acciones e interpretaciones hechas por los sujetos históricos. Según Mura C (2013), es crucial resaltar que la “tradición de conocimiento” surge del esfuerzo intelectual de actores sociales concretos cuyo objetivo es otorgar sentido y organizar socialmente el conocimiento.

En este contexto, se busca examinar cómo algunos miembros del grupo étnico Sikuani del resguardo Wacoyo y de la comunidad Kaliawirinae interpretan y se relacionan con el mundo. Siguiendo a Mura F y Padawer (2022), esta perspectiva nos muestra a individuos que, al desarrollar sus experiencias a través de actos y eventos en los que participan, se posicionan en el mundo, interactuando tanto con otros seres humanos como con no-humanos, tomando decisiones y manifestando intencionalidades. Todo esto se enmarca en las experiencias de los sujetos en relación con su entorno circundante.

De esta manera, el objetivo principal de esta revisión bibliográfica es analizar críticamente las investigaciones existentes sobre la comunidad Kaliawirinae del grupo indígena Sikuani en el resguardo Wacoyo. Se pretende contrastar las perspectivas de los autores que han abordado esta comunidad con las críticas y enfoques alternativos de otros antropólogos, con el fin de comprender de manera más profunda la transformación de la organización social, política, cosmológica y educativa de esta comunidad, teniendo en cuenta las interacciones históricas, sociales y ambientales que han tenido lugar en su entorno.

Como subproducto de este objetivo general, se busca evaluar y describir la organización social y política de la comunidad Kaliawirinae, identificando los roles y relaciones de los diversos actores presentes en este contexto. Esto incluye médicos tradicionales, profesores y personas no indígenas. Se tiene el propósito de comprender cómo estos actores interactúan con la comunidad Sikuani en el marco de las relaciones interétnicas, destacando las transformaciones en las jerarquías de liderazgo y en los procesos de toma de decisiones. Además, se llevará a cabo un análisis de la importancia de los médicos tradicionales y de cómo la cosmología del pueblo Sikuani se actualiza y transforma constantemente en respuesta a las interacciones y a su profunda conexión con la naturaleza. También se explorará la relevancia de la Casa de Pensamiento en la gestión del conocimiento tradicional.

En el mismo sentido, se evaluará el estado actual de la educación en el resguardo Wacoyo. Se analizarán los desafíos y oportunidades que enfrenta la comunidad en este contexto, destacando las tensiones entre las prácticas y las influencias tecnológicas y agroindustriales. Estos objetivos nos permitirán realizar una revisión bibliográfica integral sobre la comunidad, cuestionando generalizaciones y explorando variaciones dentro de la misma. Además, este trabajo reconoce que muchos de los conflictos que afectan a la sociedad colombiana también se manifiestan en las comunidades indígenas. Esto incluye diversas formas de violencia, como la física, la de género y la simbólica, que resultan en ejercicios de segregación, discriminación y racismo que se extienden por los territorios de los pueblos indígenas en Colombia. Por tanto, es esencial comprender estas relaciones violentas en el contexto del resguardo, considerando los factores y agentes externos que influyen en las formas de producción y aprendizaje del pueblo Sikuani. La metodología adoptada se presenta desde una perspectiva crítica que analiza los preconceptos sobre raza y racismo que afectan a esta comunidad indígena de los Llanos Orientales. En consecuencia, se reconoce que los saberes generados en el resguardo Wacoyo desempeñan un papel significativo en la construcción de la memoria e identidad de la comunidad Kaliawirinae. Esto, a su vez, contribuye a la restitución de sus derechos, asegurando una mayor participación y representación, y permitiendo la superación de los prejuicios y las categorías raciales impuestas desde la época colonial.

Estructura del trabajo

Finalmente, para cumplir con los propósitos de este trabajo, la disertación se va a desarrollar íntegramente a través de tres capítulos:

En el primer capítulo, se realizará un análisis de las condiciones históricas que han dejado una profunda huella en la comunidad Sikuani del resguardo Wacoyo, ubicada en el Meta. Se destacará especialmente la llegada de los europeos y el período colonial como momentos de cambio significativo en la historia de este grupo étnico. Estas condiciones abarcan diversos aspectos, desde el ámbito social hasta las dinámicas de poder, pasando por la influencia de marcadores de raza y racismo. Además, se explorará el impacto de las misiones religiosas en el proceso de colonización, la resistencia que manifestaron los Sikuani y el posterior reconocimiento oficial de los resguardos. Se prestará una atención particular a los principios que rigen la organización social y política en el Resguardo Wacoyo, esto incluye su

transformación debido a la búsqueda de beneficios económicos y la influencia de la migración hacia empresas externas, lo que suscita interrogantes sobre la continuidad del concepto de *unuma* y el crecimiento del individualismo en la comunidad.

En el segundo capítulo, se profundiza en la cosmología del pueblo Sikuani, que ha experimentado transformaciones en respuesta a interacciones con diversos grupos étnicos. Se examina también el surgimiento de redes chamánicas contemporáneas en el resguardo y su influencia por parte de sectores de élite interesados en las prácticas indígenas. Se aborda la cuestión de quiénes tienen acceso al conocimiento cosmológico y cómo las dinámicas de poder influyen en su transmisión. Además, se explora la relación entre los Sikuani y su entorno, incluyendo la interacción con entidades no-humanas y el uso de plantas de conocimiento, como el caapi y el yopo, que son consideradas sagradas y fundamentales en la percepción del cosmos y la toma de decisiones dentro de la comunidad Kaliawirinae. En este capítulo, se investiga la diversidad del chamanismo Sikuani, que abarca diferentes especialidades, como el sorbido de yopo, los cantos curativos y el conocimiento de hierbas medicinales. Es importante destacar que la adquisición de conocimiento chamánico se basa en la práctica, la experiencia y la educación activa de la atención. Por último, se resalta la revitalización de las danzas “Tsamanimonae Petaxünamuto” como una forma de conocimiento experiencial que integra relatos de origen, narrativas contemporáneas y desafíos de la vida comunitaria. Este capítulo proporciona una visión profunda de la cosmología y las prácticas chamánicas en la comunidad Sikuani.

En el tercer y último capítulo, se enfoca en los desafíos y transformaciones en la educación de la comunidad Sikuani. Se explora el sistema educativo, que comprende las Escuelas Satélites y el Instituto Educativo Kuwei. Además, se analiza el papel histórico de la Iglesia Católica y la intervención del Estado colombiano en la educación indígena. Entre los desafíos abordados, se encuentran la calidad de la alimentación escolar, la disminución de la lengua materna y la importancia de la educación práctica en la comunidad. Asimismo, se examina la Institución Educativa Kuwei y su relación con empresas privadas, poniendo de relieve las preocupaciones ambientales y la influencia del neoliberalismo en la educación. Se profundiza en la “etnoeducación”, las tradiciones y las artes en la comunidad Sikuani, resaltando la importancia de la educación práctica, y se plantean perspectivas críticas sobre la interculturalidad y la necesidad de una visión más dinámica y enriquecedora en la investigación y la educación en la comunidad Kaliawirinae. Estos temas se desarrollarán a lo largo de la investigación, proporcionando una comprensión integral de la educación en esta comunidad.

1. PROCESOS HISTÓRICOS, ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA EN LA VIDA DE LOS SIKUANI

1.1 Situaciones históricas, racismo y dominación colonial

Es fundamental destacar que la llegada de los europeos y el período colonial a los Llanos Orientales ocasionaron una reconfiguración significativa en los modos de vida de los grupos étnicos de la región. En este contexto, las dinámicas territoriales, culturales y cosmológicas experimentaron cambios drásticos para el grupo étnico Sikuani. Este análisis de las transformaciones se basa en el trabajo de la antropóloga Buitrago (2017), que ilustra las modificaciones en la movilidad y el asentamiento forzado de los Sikuani como resultado de conflictos de larga data entre colonos²¹ e indígenas.

En este escenario, en los Llanos Orientales en el siglo XVII, se desencadenó un “proceso de territorialización” que se caracterizó por su dinamismo, involucrando una constante interacción entre los colonos y la población Sikuani. Esta interacción resultó en una dinámica de cambios y transformaciones. Este proceso llevó a la configuración de formas particulares de organización social y política, así como a la generación de sistemas de conocimiento y prácticas específicas. Siguiendo la perspectiva de Oliveira Filho (1988, p. 55), la territorialización puede ser definida como:

[...] um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

En los Llanos Orientales, el “proceso de territorialización” abarcó desde la delimitación de fronteras geográficas hasta el establecimiento de normas y reglas para el uso del territorio. Además, implicó la construcción de infraestructuras y la adaptación de prácticas culturales y económicas a las características del entorno. Sin embargo, este proceso no estuvo exento de conflictos y tensiones, tanto entre algunos Sikuani y colonos como con el entorno en general. Además de esto, la llegada de los colonos a los Llanos Orientales no solo implicó una intervención en el territorio, sino también una devaluación y subyugación de los grupos étnicos locales. Los colonizadores justificaron su explotación mediante la introducción de categorías

²¹ Los colonos se refieren a un grupo de personas que se desempeñaban como hacendados y comerciantes, y cuya principal actividad económica estaba relacionada con la ganadería.

que deshumanizaban a los colonizados, estableciendo así límites y fronteras que separaban a los colonizadores de los colonizados. Estos límites no son estáticos ni naturales; más bien, son el resultado de la interacción social y la negociación entre los grupos.

Además, los colonizadores presentaron a los indígenas como una encarnación del mal y utilizaron conceptos como la “quinta esencia del mal” para subyugarlos (FRANTZ, 2005). Esta representación estigmatizada de las poblaciones indígenas en el imaginario colonial se convierte en un instrumento para justificar la conquista, la explotación y la dominación. La visión del “hombre salvaje” se utiliza como una narrativa que distorsiona la realidad, perpetuando estereotipos que influyen en las dinámicas entre los grupos étnicos. La fetichización, como la describe Taussig (2002) es la reificación del indígena por parte del colono, convirtiéndolo en un objeto dentro de la lógica del mercado. Esto revela cómo la colonización no solo afecta las tierras y recursos, sino la complejidad de verificar la verdad en un contexto donde la realidad y la ilusión están entrelazadas. Destacando cómo el colonialismo y los colonizadores fabrican fantasías, creando una realidad incierta a partir de la ficción.

A pesar de esto, en los Llanos Orientales, la creación de divisiones sociales por parte de los colonos, basadas en la ausencia de valores y la negación de la humanidad hacia los indígenas, conllevó a la adaptación de conceptos como raza y racismo. Estos conceptos arrastran consigo connotaciones ideológicas que se conectaron con los grupos étnicos locales. La introducción del concepto de raza durante la época colonial se configuró como una proyección derivada de la producción y reproducción de la fuerza de trabajo del cuerpo humano²². En esta lógica de superioridad racial y corporal, los colonizadores europeos no solo sometieron la vasta región de los Llanos Orientales en la cuenca del río Orinoco, sino que también ejercieron control sobre los cuerpos²³ de algunos indígenas Sikuani. Dado que colonizar de diversas maneras a las personas que habitan el territorio llanero (imponiendo categorías raciales), es sin duda un mecanismo de control y división que refuerza las fronteras entre colonizadores y colonizados. Así, el racismo denota un fuerte componente de inseguridad y miedo al “diferente”, al “otro”.

Siguiendo la perspectiva del filósofo camerunés Mbembe (2014), se sostiene que la noción de raza carece de fundamento como hecho natural, físico, antropológico o genético. Más

²² En 1969, González (2006) planteó la idea de que el racismo y la explotación de la fuerza de trabajo son elementos fundamentales en la dinámica de la explotación colonial entre diferentes grupos étnicos de la región.

²³ Los cuerpos de algunos indígenas se convierten en animales, sin humanidad, y por tanto dispensables, cuerpos que puede ser aniquilados sin mayores complicaciones. (RED LLANO Y SELVA, 2022).

bien, la raza emerge como una ficción ideológica con utilidad pragmática, funcionando como categorías que se utilizan para definir y diferenciar a los grupos étnicos. En otras palabras, la noción de raza es irrelevante, ya que el factor racial no es un elemento biológico determinante y, por ende, el concepto de raza existe como una construcción cultural. En este escenario, para que la idea de “raza” expresara lo que expresa hoy en Colombia, tuvo que ser llevada, modificada y adaptada a una realidad histórica palpable. Esta construcción ideológica se desarrolló a partir de los parámetros de la lucha de clases y en función de posiciones de dominación. En consecuencia, las categorías raciales se convierten en límites cambiantes que separan a grupos sociales y definen sus relaciones de poder.

Paralelamente, se establecieron las condiciones necesarias para la aparición de la “situación histórica”, un concepto propuesto por Oliveira Filho (2012). Este concepto se refiere a la capacidad de ciertos agentes, como instituciones y organizaciones, para establecer un orden político específico mediante la imposición de intereses, valores y patrones organizativos a otros componentes de la escena política. Estos agentes, que pueden ser grupos dominantes, no solo utilizan la fuerza, sino que también establecen compromisos con otros actores presentes. Esto les permite articular intereses que no son exclusivamente los suyos y ejercer la dominación en nombre de intereses y valores más generales (OLIVEIRA FILHO, 2012).

Es importante destacar que la “situación histórica” no se refiere a “fases” o “etapas” historicistas ni a un esquema abstracto. En cambio, se refiere a modelos de distribución de poder entre diversos actores sociales en un contexto histórico específico. Este concepto rechaza un dualismo simplista entre lo “moderno” y lo “tradicional” o entre la “sociedad nacional” y los “grupos étnicos”. En su lugar, el contacto interétnico se concibe como una “situación”, es decir, un conjunto de relaciones entre actores sociales vinculados a diferentes grupos étnicos. La unidad de esta situación no es un supuesto teórico que explique todos los hechos, sino algo que debe ser investigado cuidadosamente (OLIVEIRA FILHO, 1996).

Un ejemplo de esta “situación histórica” se puede encontrar en las narraciones de Don Clemente Gaitán. Él sostiene que el “hombre blanco” o *wowai* se ha proyectado desde una posición de superioridad, basada en una percepción de juicio fundamentada en la razón y en una supuesta verdad universal. Los términos “civilizado” o “blanco” han sido aplicados al contexto del Orinoco, donde se establecieron categorías sociales codificadas en normas y costumbres que se consideraban aceptables por la ley y la religión. Esta iniciativa tenía como objetivo subyugar a los grupos étnicos, con el propósito de alejarlos de lo que se percibía como su estado “salvaje”. Este fenómeno ilustra cómo la noción de raza y la “situación histórica”

interactúan en la realidad, dando forma a las relaciones de poder entre los diferentes grupos étnicos y actores sociales.

Ya en los siglos XVII y XVIII, el grupo indígena Sikuni fue parcialmente captado por la influencia creciente de las órdenes religiosas en la región de los Llanos Orientales. De esta forma, los jesuitas²⁴, franciscanos, agustinos y dominicos fueron designados para restringir y adoctrinar a las poblaciones indígenas de la región, lo que llevó a modificaciones en sus prácticas de vida, lenguas, creencias, etc. Paradójicamente, este grupo étnico, al encontrarse en constante movilidad, tuvo menos contacto por parte de las órdenes religiosas. Por lo tanto, los antropólogos e historiadores del Grupo de Investigación Estudios Regionales y Territoriales adscrito a la Universidad Nacional de Colombia afirman que:

Los grupos de la familia guahibo o sikuni (guahibo, cuiva, hitnu o macaguane y guayabero) se caracterizaron históricamente por ser grupos cazadores-recolectores. Estos lograron resistir a los proyectos de sedentarización, “civilización” y cristianización adelantados por los jesuitas y, después de su expulsión, por otras congregaciones religiosas. Su movilidad estacional y su vasto conocimiento del territorio les habría permitido escapar del sometimiento a las “reducciones” o pueblos de indios. Todavía en el siglo XIX se describía a los guahibos y a los sikuni como una sociedad de cazadores y recolectores nómadas (GÓMEZ; MOLINA; SUÁREZ, 2012, p. 81).

A finales del siglo XVIII se generó una política segregacionista que consolidó una fuerte posición a favor de los colonos y en contra de los grupos étnicos y sus territorios. La llegada de los colonos y el inicio de las guerras de independencia en América Latina hizo que algunos de los integrantes de la comunidad Sikuni se trasladaran al llano y dejaran a los colonos unas tierras donde luego se asentaría la sociedad y cultura llanera; con su mestizaje, su carga ideológica, productiva y tecnológica (GUTIÉRREZ, 2020).

Este trasfondo histórico propició la creación de nuevos “procesos de territorialización” en las llanuras, estableciendo relaciones entre los colonos blancos y los grupos étnicos. En la sociedad llanera, la noción de raza operaba como un pilar central en la construcción de significados sociales. Esta categorización racial establecía jerarquías basadas en atributos biológicos, morales y económicos. De ahí que la noción de raza que los colonos aplicaron a algunos grupos Sikuni estuviera estrechamente ligada a parámetros biológicos. Utilizaban rasgos fenotípicos para determinar una jerarquía racial, llegando al punto de que características

²⁴ “La consolidación de los jesuitas en el piedemonte de los llanos a mediados del siglo XVIII, tanto en sus misiones como en sus haciendas, significó la reducción y evangelización de grupos indígenas de diferente procedencia étnica” (GÓMEZ; MOLINA; SUÁREZ, 2012, p. 81).

como el tipo de cabello, el color de piel y la conformación de los ojos y la nariz determinaban la posición social de los individuos.

Simultáneamente, el determinismo biológico que los colonos utilizaban se basaba en investigaciones esencialistas y etnocéntricas de las principales autoridades de la segunda mitad del siglo XIX. En estas investigaciones se sostenía que el comportamiento de la especie humana era un mecanismo provocado por la evolución, el progreso, la cultura y la idea de una única historia lineal para toda la humanidad²⁵. Como resultado, la definición de raza comenzó a equiparar las subespecies humanas con los procesos culturales determinados en la evolución, generando así una ideología del racismo. En este contexto, la antropóloga colombiana Viveros Vigoya (2020, p. 38), reconocida por su labor en temas de intersecciones de género, sexualidad, clase, raza, el racismo y las luchas antirracistas, señala que:

O racismo alude à ideologia e às práticas que vinculam discursivamente corpos, comportamentos e heranças bioculturais para justificar, produzir e reproduzir relações de desigualdade que se traduzem em privilégios, benefícios, poder e segurança que dizem respeito a estes processos.

Como resultado, el racismo en Colombia adoptó un discurso en el cual los límites sociales estaban condicionados por los efectos biológicos de la evolución, que se basaban en la idea de la “supervivencia del más apto”. Esta concepción a su vez fomentaba la noción de superioridad racial. Además, con el respaldo de intelectuales científicos de la época, quienes argumentaron las razones de la superioridad de la raza blanca, se propagó en América Latina la noción de inferioridad. En el caso de Colombia, la idea de inferioridad racial se difundió desde el siglo XIX y fue resultado de teorías racistas y deterministas originadas en Europa y Estados Unidos. Estas teorías científicas se basaban en el método comparativo²⁶ para contrastar datos e información entre distintos grupos étnicos. En muchos casos, estas teorías fueron importadas y aceptadas por la intelectualidad y la élite colombiana.

²⁵ Estas ideas sentaron las bases del siglo XIX, en el cual la ciencia desempeñaría un papel decisivo, especialmente con el predominio de los estudios de Darwin sobre la evolución de las especies. Además, estas ideas se respaldaban en la concepción de progreso que se basaba en la “superación” humana resultante de fenómenos naturales y culturales que promulgaban ciertos niveles de jerarquización, desde las formas más antiguas y atrasadas hasta las formas más avanzadas y civilizadas. La antropología evolutiva sostenía que los diversos grupos humanos habían evolucionado a través de etapas hasta llegar a un proceso de evolución universal y civilizatorio. Según Morgan (2005), la experiencia de la humanidad había seguido caminos prácticamente uniformes: las necesidades humanas, en condiciones similares, eran esencialmente las mismas; y las operaciones mentales habían sido uniformes debido a la identidad fundamental del cerebro en todas las razas humanas.

²⁶ El método comparativo ha sido criticado por su uso indiscriminado de semejanzas culturales para demostrar conexiones históricas, lo que lleva a generalizaciones erróneas y estereotipos. Además, su enfoque eurocéntrico puede resultar en interpretaciones sesgadas.

En consecuencia, el ideal racial colombiano se transformó en un ideal de blanqueamiento racial, debido a la baja fecundidad de la población indígena y negra en el país. De hecho, en América Latina, los pueblos indígenas y afrodescendientes han experimentado tasas de mortalidad infantil más altas, una mayor incidencia de necesidades básicas insatisfechas, condiciones de vida más precarias y un acceso más limitado a la educación y la salud (VIGOYA VIVEROS, 2020). Es importante destacar que, aunque inicialmente el objetivo del blanqueamiento en Colombia era reducir la población indígena y negra del país, con el tiempo, el énfasis se trasladó hacia la promoción del mestizaje²⁷ y se convirtió en un elemento de la construcción nacional en la población colombiana.

Las categorías raciales en la sociedad colombiana del siglo XIX no se basaban únicamente en el tono de piel, sino que se regían por diversos criterios individuales. Laó Montes (2020, apud VIVEROS VIGOYA, 2020) señala que es crucial tener en cuenta que las jerarquías raciales se establecían considerando múltiples factores, como lo fenotípico, cultural, religioso o lingüístico; pero al mismo tiempo, que, en los órdenes raciales modernos, la blancura o la blanquitud es el referente universal –que sirve de punto cero y positividad absoluta– y la *tabula rasa* a partir de la cual se evalúan y clasifican todas las otredades de Occidente.

Asimismo, en el siglo XIX, los Llanos Orientales experimentaron transformaciones de carácter social, político y económico que dieron lugar a la consolidación de un sistema racial marcado por la desigualdad y la injusticia entre los diversos grupos étnicos presentes en la región. Así, se ha establecido como los miembros del grupo indígena Sikuani se vieron captados y vinculados por diferentes actores, como la Iglesia Católica, las élites locales, las compañías extractivas y las contiendas políticas entre los partidos Liberal y Conservador. Estos acontecimientos llevaron a que las comunidades indígenas de la Orinoquia se convirtieran en un obstáculo para los grandes terratenientes de la zona, lo que resultó en decisiones violentas por parte de estos terratenientes, quienes consideraban a los Sikuani prácticamente como presas en un macabro juego conocido como “guahibiar²⁸”. Esta práctica persistió hasta mediados del siglo XX, como se detalla en mi investigación previa:

²⁷ En el siglo XX, se modificó la organización de la nación colombiana y se popularizó la imagen de un colombiano mestizo, que se refiere a una persona de ascendencia mixta, con una combinación de herencias indígena, europea y africana. Este cambio marcó la reinención del país, y el pensamiento racial colombiano se centró en la construcción de una sociedad multiétnica y pluralista. Así lo entiende Vigoya Viveros (2020), que considera que la ideología del mestizaje tuvo gran influencia hasta finales del siglo XX, cuando su carácter pluricultural y multiétnico fue reconocido constitucionalmente en la mayoría de los países de la región.

²⁸ Los colonos de la región identificaron peyorativamente a los Sikuani con el nombre de guahibo, guajibo o hiwi, que significa “salvaje”, por lo que incluso “guahibiar” se identifica con la práctica de cazar salvajes. En palabras del médico tradicional Don Clemente: “las guahibias eran un deporte para los colonos. Solíamos escuchar

Muchos Sikuani fueron asesinados por defender sus territorios [...], obligados a trabajar como jornaleros y constructores. Sumado a esto, el surgimiento de la época de la “Violencia”²⁹ en la mitad del siglo XX en el país los obligó a esparcirse por todo el territorio nacional, lo que hace que ahora existan múltiples resguardos totalmente alejados de sus territorios [...] (GUTIÉRREZ, 2020, p. 19).

A lo largo del siglo XX, este grupo étnico enfrentó actos persistentes de violencia sin ceder ante las adversidades impuestas por los colonos. Mantuvieron una resuelta determinación frente a los desafíos, sin mostrar debilidad en su búsqueda de garantías de protección más sólidas. Ya en la década de los setenta, se inició un nuevo “proceso territorialización”, donde emergió una política destinada a asignar reservas³⁰ territoriales por parte del Estado³¹ colombiano, con el propósito de definir y ejercer control sobre ciertas tierras baldías en el departamento del Meta. En este contexto, algunas comunidades Sikuani fueron provisionalmente asignadas a terrenos que posteriormente fueron oficialmente otorgados y ratificados en 1983 como resguardos. Este hito marcó el reconocimiento pleno y la consagración legal de los derechos de los miembros del pueblo indígena Sikuani.

Además, la Constitución Política de Colombia de 1991 impulsó algunos avances en materia de igualdad de derechos, cambios jurídicos y administrativos en el territorio colombiano, posibilitando que los pueblos indígenas rompieran muchos paradigmas, brindándoles una mayor representatividad y participación política. Ya que, anteriormente, en Colombia se regía por la Constitución de 1886, que se orientaba por principios conservadores y otorgaba poder a la Iglesia Católica y las ordenes misionales, quienes tenían el deber de impartir la educación a los colegios, internados³² y universidades de la época. Esto produjo una

disparos y la gente gritando. Para ellos, los colonos, era como un juego. Incluso tenían perros para perseguir y atacar a los indígenas.” (Clemente Gaitán, enero de 2022).

²⁹ Abría anotar que en la época de la “Violencia” que inicio en los años 40, después del asesinato del dirigente político Jorge Eliecer Gaitán, se consolidó en años posteriores la formación de las guerrillas, el narcotráfico y el paramilitarismo que reforzaría mucho más las lógicas de reorganización del territorio de los Llanos Orientales y de subsistencia de los pueblos indígenas, muchos de ellos se vieron obligados a sembrar cultivos de coca o fueron reclutados por grupos al margen de la ley.

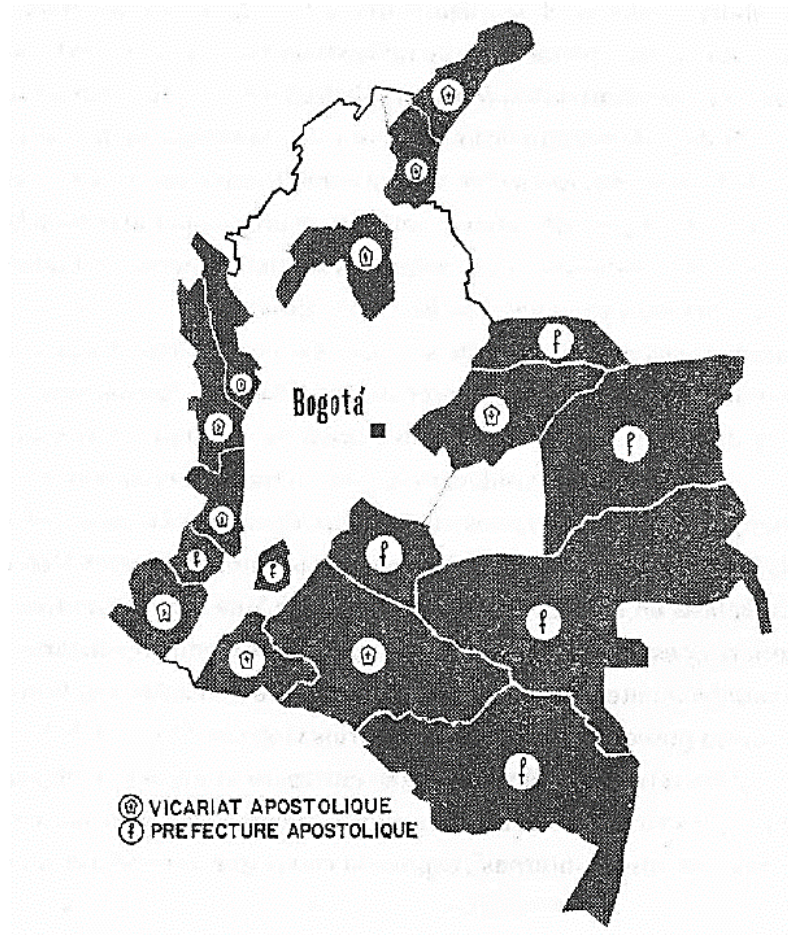
³⁰ Las reservas indígenas fueron establecidas como medios provisionales para asignar tierras consideradas baldías. Esta política estuvo activa entre 1967 y 1980, en concordancia con la Ley 135 de 1961. Inicialmente, su objetivo era otorgar derechos de usufructo de las tierras de manera temporal (RED LLANO Y SELVA, 2022).

³¹ Barth (2003) en su enfoque antropológico, nos insta a considerar al Estado no solamente como un símbolo o concepto abstracto, sino como un actor real con influencia y participación en la sociedad. En el contexto colombiano, esta perspectiva adquiere un significado relevante. La comprensión del Estado como actor concreto implica que sus acciones y decisiones tienen efectos tangibles en la vida de las personas y en la configuración de las relaciones sociales.

³² Específicamente, la educación de los indígenas se llevaba a cabo en internados oficiales, donde se implementaba un plan de estudios que ignoraba el conocimiento autóctono. Además, en la mayoría de los casos, se les imponían prohibiciones y restricciones sobre sus saberes, lo que condujo a la desaparición de gran parte de la parafernalia religiosa, ritual y corporal de las comunidades indígenas. Los internados eran los centros educativos designados para proporcionar educación a los niños y niñas indígenas que residían en las zonas más apartadas de la región. Esto conllevaba que su administración estuviera a cargo de la Iglesia Católica. Los indígenas, llevados a los internados por la fuerza, se veían obligados a vivir allí y solo podían regresar a sus comunidades durante las

nueva forma de gerenciar el conocimiento en el país. Así, lo expone el periodista y sociólogo Víctor Daniel Bonilla, el cual dictamina que la Iglesia llegó a dominar $\frac{3}{4}$ partes del territorio nacional como lo ilustra el siguiente mapa:

Mapa 2 – Territorios de misiones en Colombia (1968).



Fuente: Bonilla (1968).

En efecto, la Constitución de 1886 no garantizó los derechos ni los territorios de los pueblos indígenas. Por el contrario, favoreció a las misiones religiosas y a los intereses de los colonos. No obstante, con la promulgación de la nueva Constitución en 1991, se produjeron cambios significativos en la sociedad colombiana, en especial en lo que se refiere a la participación política. Una de estas transformaciones radicó en la creación de espacios que permitieran a la diversidad étnica influir en las futuras decisiones del país.

vacaciones. Además, los internados se ubicaban estratégicamente en lugares accesibles para los habitantes de las regiones remotas. Cabe destacar que los autores recalcan cómo los internados tenían como propósito primordial la alfabetización, la enseñanza moral y la evangelización, elementos que en última instancia funcionaban como un proceso de dominación y aculturación (RED LLANO Y SELVA, 2022).

Un ejemplo destacado de estas transformaciones se evidencia en el proceso de cambio en la asignación de la reserva inicial a un resguardo, conocido actualmente como Wacoyo. Este “proceso de territorialización” implicó una amplia reconfiguración territorial para este grupo indígena en particular y se llevó a cabo en estrecha colaboración con el Estado colombiano, dado que los mecanismos de transferencia de tierras a los indígenas se ajustaron a las leyes vigentes en Colombia. Es fundamental resaltar que la intervención estatal condujo a la definición de los límites territoriales para las comunidades indígenas en la región. Sin embargo, es importante destacar que este proceso no se impuso unilateralmente por parte del Estado colombiano. Por el contrario, las delimitaciones territoriales surgieron de acuerdos entre el Estado y ciertos miembros de esta comunidad, quienes aportaron sus perspectivas y acciones a lo largo del proceso, como detallaremos más adelante. Como resultado, la asignación de tierras llevó a la definición de fronteras con características específicas, lo que a su vez indujo modificaciones en las dinámicas de las comunidades. Al proporcionarles la oportunidad de habitar un territorio exclusivo respaldado legalmente, se vieron comprometidos a ajustar sus modos de vida. Esto nos plantea preguntas importantes: ¿De qué manera se vieron impulsados a adaptarse? ¿Cuál fue el impacto de esta nueva configuración en su concepción y relación con el territorio?

1.2 Organización social y política en el Resguardo Wacoyo

Comienzo esta segunda sección con una breve entrevista que tuvo lugar a mediados de septiembre de 2021. En ese momento, me encontré con Hermes Gaitán, historiador reconocido dentro del resguardo Wacoyo e hijo del abuelo Clemente Gaitán. Nuestro encuentro tuvo lugar en una cafetería en el centro de Bogotá, caracterizándose por su amabilidad y mutuo respeto. Mientras compartíamos un café, entablamos un diálogo sobre nuestras inquietudes en torno a la historia y las problemáticas políticas, sociales y territoriales que afectan al resguardo y su comunidad Kaliawirinae.

En ese contexto y con el propósito de obtener una visión más completa, exploramos abiertamente la importancia de la historia y la consolidación del resguardo. Mientras compartíamos un café, Hermes resaltó la relevancia de comprender la “microhistoria o historia local” que emergió tras la colonización de su pueblo. De manera elocuente, describió cómo se ha sumergido en archivos generales de la nación y bibliotecas, donde ha analizado

minuciosamente documentos que revelan los acontecimientos de aquellos tiempos de encuentro extranjero. Esta inmersión le ha permitido explorar diversas configuraciones históricas y, al mismo tiempo, le ha brindado herramientas para analizar tanto la “microhistoria o historia local” como la “historia general o historia patria”. Esto le ha permitido presentar explicaciones que examinan de manera profunda los discursos discriminatorios y las narrativas hegemónicas arraigadas en la historia de Colombia. Su perspectiva desdeña el estigma de la historia única y monocultural, posibilitando una visión más completa y matizada de las diversas voces y perspectivas que configuran la historia de su comunidad.

Además, Hermes Gaitán, en su monografía titulada *Reconfiguración de las dinámicas económicas y socioculturales en el pueblo sikuani de Puerto Gaitán-Meta, 1970-2019* (2019), reconoce que ha utilizado la propuesta teórico-metodológica, particularmente la mexicana, que aborda un tipo de historia local, siguiendo las pautas del historiador mexicano Luis González. Esta metodología permite al investigador reconstruir la historia de una sociedad con la que comparte vínculos. Gaitán (2019, p. 19) explica: “Por otro lado, permite, en la medida de lo posible, abarcar un conjunto de aspectos y prácticas a partir de una diversidad de fuentes que se encuentran a su disposición, incluyendo la fuente oral”. En este contexto, cabe preguntar: ¿Cómo influye la exploración de la “microhistoria o historia local” en la comprensión de la consolidación del resguardo y su relevancia en el contexto de la colonización? ¿De qué manera las configuraciones históricas exploradas por Hermes han contribuido a una comprensión más profunda de las dinámicas sociales y políticas en el resguardo?

En este punto, es relevante destacar los objetivos de Hermes como historiador, ya que estos orientan su investigación y perspectiva. Su objetivo, como historiador, consiste en comprender cómo esos acontecimientos han configurado la organización actual del resguardo. Según él, “existe una “historia local” que desconocemos, pero que conocemos bien a través de los archivos, desvelando lo sucedido” (Hermes Gaitán, septiembre de 2021). De esta manera, Hermes siente un profundo compromiso hacia su pueblo y cree firmemente que al comprender esta “microhistoria”, pueden enfrentar de alguna manera las problemáticas políticas, sociales y territoriales. Además, en esta entrevista, Hermes aborda la complejidad de la política en su comunidad y cómo ha sido influenciada por una historia de dominación, en sus propias palabras:

La condición política e histórica de mi pueblo ha sido moldeada por un pasado de dominación, en el cual la narrativa predominante ha sustentado ciertas formas y discursos discriminatorios. Esta realidad ha dejado una huella en la trayectoria política e histórica del resguardo. Por ejemplo, se ha cuestionado el fundamento de los

reclamos territoriales de los Sikuani, argumentando por parte del Estado u otras instituciones la falta de base o documentación que respalde la afirmación de los Sikuani que esos territorios son ancestrales y extensos (Hermes Gaitán, septiembre de 2021).

Hermes compartió conmigo cómo el análisis de los registros históricos ha sido un proceso de suma importancia para su comunidad. Retomando el año 1948, tras la muerte de Jorge Eliecer Gaitán, un destacado líder político liberal, se desencadenó una dispersión de los grupos étnicos debido a la violencia generada por su asesinato. Muchos se vieron forzados a buscar refugio en la selva, las montañas o los llanos, donde enfrentaron la discriminación y el racismo. Finalmente, durante el gobierno de Rojas Pinilla, se logró la ansiada pacificación, permitiendo que las comunidades indígenas retornaran a sus territorios. Sin embargo, al regresar se encontraron con que estos ya estaban ocupados por colonos, lo que generó un conflicto persistente. De acuerdo con Hermes, se volvió imperativo encontrar un lugar específico y delimitado para asegurar su subsistencia, y finalmente se establecieron en Puerto Gaitán, municipio del departamento del Meta ubicado en la región del río Manacacías.

En referencia a la “historia local”, Hermes mencionó que las tierras que ahora están ocupadas por el resguardo pertenecían con anterioridad a un terrateniente llamado Héctor Río Bueno. Varias figuras clave, como el señor Rafael Yepes, Aladino Yepes, José Antonio y otros indígenas, lucharon por obtener ese terreno, enfrentando dificultades y violencia en el proceso. En 1974, se constituyó como una reserva colectiva, aunque con un título de propiedad. Este reconocimiento marcó un hito significativo. Posteriormente, en la década de 1990, se le otorgó el título formal de resguardo. En este punto, el Estado colombiano, en colaboración con los indígenas, consolidó una organización política dentro del resguardo. Según lo señalado por Gaitán (2019, p. 56) reconoce qué:

Tras la consecución del título de propiedad colectiva del territorio, bajo el rótulo de resguardo, fue necesario acomodarse un nuevo sistema de “gobierno” que pudiera responder a las exigencias de la “sedentarización”. Así que en respuesta a esta demanda administrativa emerge la figura de “Capitán”. En adelante, las comunidades-como unidades territoriales que conforman el resguardo, deberán regirse bajo esta autoridad política.

La organización política del resguardo Wacoyo, al igual que muchas otras de la región, fue establecida por la intervención del Estado, específicamente mediante la Constitución Política de la República de Colombia de 1991. En esta disposición se establece que dicho resguardo debe contar con un gobernador (también conocido como Capitán Mayor), quien representa la máxima autoridad en el resguardo. Esta figura desempeña un papel fundamental al ser el portavoz de las demandas de la comunidad ante el gobierno colombiano. Su

responsabilidad primordial radica en mantener el orden interno y garantizar el cumplimiento de los mandatos establecidos por la comunidad.

Siguiendo la perspectiva de Barth (1971), donde argumenta que los grupos étnicos definen sus límites para preservar su identidad y se establecen en relación con otros grupos, en el caso del resguardo Wacoyo, el gobernador emerge como el representante de la comunidad ante el Estado, ejerciendo una función vital en la definición de límites políticos y de comunicación. Esta labor de representación puede interpretarse como una manera de manifestar cómo se definen y negocian los límites entre el resguardo y el gobierno central. Recordemos que los límites étnicos, no solamente tienen la función de establecer la afiliación a un determinado grupo, sino que también direccionan la vida social, generando así una intrincada estructura de relaciones sociales y comportamientos.

Un aspecto clave a mencionar, de acuerdo con el antropólogo Ernesto Rodríguez, especialista en política social con experiencia en la implementación de proyectos sociales para el sector público y privado, es que el cargo de gobernador no es hereditario. En caso de fallecimiento o retiro del gobernador en funciones, otro individuo capacitado y aceptado por la comunidad asume la posición de liderazgo (RODRÍGUEZ, 2018). La elección del gobernador y su no herencia subrayan el enfoque en las interacciones sociales y la capacidad de la comunidad para definir su propia identidad política. Esta elección puede ser analizada en términos de cómo los Sikuni establecen sus propios límites internos y cómo estos límites influyen en la toma de decisiones y en la representación política.

Además de la figura del gobernador, Calle (2016) destaca que la administración del resguardo incluye roles adicionales, como el tesorero, el secretario y el fiscal. Estos cargos tienen la responsabilidad de supervisar los recursos financieros de la comunidad, coordinar las actividades internas y garantizar la justicia en el resguardo. La existencia de estos roles administrativos refleja cómo la comunidad establece divisiones internas para coordinar actividades y asegurar el funcionamiento eficiente y justo del resguardo al asignar responsabilidades específicas.

Adicionalmente, en el ámbito de esta organización política, destaca la presencia de la Guardia Indígena³³, un grupo encargado de preservar la seguridad y el bienestar de la

³³ La Guardia Indígena es una agencia de defensa territorial creada por los pueblos indígenas de Colombia para proteger sus derechos y garantizar la seguridad, el orden y la convivencia pacífica en las comunidades. Surgió como respuesta a la violencia y la discriminación histórica que han sufrido los pueblos indígenas en el país. Ya en la década de 1970, los pueblos indígenas de Colombia comenzaron a organizarse para defender sus derechos y

comunidad (ALPALA, 2016). Este cuerpo desempeña un papel crucial en la protección de los habitantes del resguardo, contribuyendo a mantener un ambiente seguro y armonioso en la comunidad. Dado que el resguardo Wacoyo ha sido zona de conflictos militares durante décadas, donde “el paramilitarismo se orienta hacia la defensa o construcción de un orden político en territorios capaces de suministrar recursos económicos y proveer redes de contactos políticos y sociales con la nación a través de la élite local y regional” (GONZÁLEZ, 2012, p. 11). Esta compleja historia añade una capa adicional de desafíos y tensiones a las dinámicas políticas y sociales en el resguardo. La influencia de las fuerzas armadas y la compleja historia de la región ilustran cómo los límites y fronteras internos son moldeados por influencias externas. La frontera no puede existir sin una forma manifiesta o velada de ejecución de la violencia y, en última instancia, de la guerra (OLIVEIRA FILHO, 2021).

Ilustración 2 - Guardia Indígena



Fuente: Asociación Indígena Unuma (2021).

Resulta que, según Arango y Sánchez (2006), los territorios indígenas ofrecen ventajas estratégicas a los grupos armados y al narcotráfico, ya que a menudo son utilizados como corredores para el tráfico de armas, drogas, contrabando y el desplazamiento de fuerzas, permitiendo así el control de zonas de importancia económica y militar. A pesar de que la

luchar contra la discriminación y el racismo. En 1982, en el marco del Primer Congreso de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), se propuso la creación de la Guardia Indígena como una forma de proteger a las comunidades indígenas de la violencia y la opresión. La Guardia Indígena ha sido reconocida por la Constitución Política de Colombia y respaldada por el Estado colombiano como una institución legítima de los pueblos indígenas y su función principal es la protección del territorio (ALPALA, 2016).

Guardia Indígena puede ser vista como un mecanismo que potencialmente podría influir en la regulación de relaciones sociales, se requiere llevar a cabo investigaciones de campo más detalladas para comprender completamente su impacto en las dinámicas entre indígenas y no indígenas. Siguiendo la perspectiva de Barth (1971), esta función podría interpretarse como un posible mecanismo para asegurar la preservación de los límites que canalizan la vida social, lo que a su vez podría contribuir a una organización de relaciones sociales y comportamientos a menudo sumamente compleja. Sin embargo, para validar estas hipótesis, se requiere una investigación más exhaustiva que profundice en la dinámica específica de la interacción entre la Guardia Indígena y las diversas fuerzas en juego en estos territorios.

Por otro lado, es importante destacar que, según el antropólogo Rodríguez (2018), señala que la acción estatal no ha contado con una adecuada articulación ni planificación. Este problema ha generado desorden en su implementación y una alta dificultad para alcanzar los resultados planteados. Estas dificultades que surgen de esta falta de coordinación pueden considerarse una manifestación tangible de cómo las fronteras entre la esfera estatal y la comunitaria pueden volverse ambiguas y desafiantes de navegar. Además, las acciones institucionales continúan reproduciendo prácticas que tienen un enfoque asistencialista, lo que impide la autonomía, la adquisición de poder y la gestión propia de los pueblos indígenas (MINISTERIO DE CULTURA, 2018). Esto plantea preguntas acerca de cómo este grupo étnico define sus límites en relación con la asistencia estatal. ¿Cómo concilian la autogestión y la adquisición de poder con las influencias externas que pueden limitar su autonomía?

De manera complementaria, en muchos casos, las nuevas figuras representacionales del resguardo, que son construidas por el Estado social de derecho, presentan aspectos de mal manejo o uso inapropiado de los recursos públicos. Esto se debe a que la corrupción política del Estado colombiano se replica y se traslada a una escala menor, influyendo inevitablemente en el mal manejo de los recursos públicos por parte de los representantes de la comunidad (CALLE, 2016). En ese sentido, es importante resaltar que un sistema de dominación por parte la agencia del Estado consigue instalarse y reproducirse cuando existe una relación de interdependencia por parte de los actores locales. De este modo, según Oliveira Filho (1988), el Estado no se limita únicamente a otorgar territorio a un grupo étnico junto con mandatos políticos e imposiciones culturales, sino que también se entrelaza con la comunidad en términos de significados y valores compartidos. Este análisis arroja una nueva perspectiva sobre cómo las dinámicas políticas estatales pueden influir en la organización social interna, repercutiendo en la administración de recursos y la organización del poder.

Esta perspectiva encuentra eco en el testimonio del artesano Jairo Yepes, a quien visité en una mañana a principios del mes de enero de 2022 en su taller y hogar en el resguardo Wacoyo. Durante mi visita, pude sentir una cálida bienvenida y hospitalidad que impregnaban el ambiente. Mientras exploraba el resguardo, aproveché la oportunidad de conocer la dedicada zona destinada al arte de Jairo y disfrutar de su amabilidad. Esto creó una atmósfera propicia para entablar una conversación sobre la constante lucha y la desidia que enfrentan los miembros de este grupo indígena en su búsqueda por comprender y asegurar sus derechos territoriales. Jairo expresó su insatisfacción por el limitado tamaño de su territorio. Al remontarnos a la historia local³⁴, mencionó que estas tierras, ahora ocupadas por el resguardo, habían pertenecido en el pasado a un terrateniente. Fue su padre, su tío y otros indígenas quienes lucharon para obtener este terreno, enfrentando dificultades y violencia en el proceso. En sus propias palabras:

Mi padre, mi tío y otras personas fueron quienes pelearon y lucharon por el terreno que poseemos hoy en día. Gracias a ellos disfrutamos de lo que tenemos. Sin embargo, lamentablemente, en la actualidad, hay individuos que viven de lo que da los gobiernos de turno, y ni siquiera han aportado un pequeño granito de arena para seguir defendiendo el resguardo. No visitan el Ministerio del Interior ni el Ministerio de Cultura para respaldarnos y luchar por nuestro territorio. No se involucran en ninguna de estas actividades. Eso es lo que puedo contar (Jairo Yepes, enero de 2022).

Don Jairo, al compartir estas reflexiones, agradece, pero al mismo tiempo lamenta la ausencia de apoyo y solidaridad, tanto por parte de otros miembros de la comunidad como por parte de los gobiernos. Durante décadas, estos últimos no han logrado una administración eficiente de los recursos y las necesidades de la población. Don Jairo señala a aquellos que no se han unido a la causa ni han colaborado para asegurar sus derechos territoriales. En este sentido, Don Jairo subraya una interacción compleja donde las identidades y lealtades se entrelazan en una constante y delicada negociación.

Este fenómeno genera que la autonomía de los miembros de la comunidad indígena se vea comprometida, dando lugar a un patrón persistente de asistencialismo entre sus líderes y el Estado colombiano. Como consecuencia, según Calle (2016), la organización política fomenta la adaptación de los gobiernos indígenas al modelo del Estado neoliberal, lo que a su vez resulta en la disminución de la influencia del movimiento social indígena como entidad política. Este proceso desencadena una nueva dinámica caracterizada por la competencia por los recursos económicos proporcionados por el Estado colombiano, los cuales son gestionados por el tesorero, el secretario y el fiscal del resguardo.

³⁴ Siguiendo con el análisis realizado por Gaitán (2019), la “historia local” o “microhistoria” se contrapone a la “historia general” o también llamada “historia patria”. Por lo tanto, la microhistoria corresponde a la historia del territorio y la comunidad local.

Además de lo mencionado, es importante señalar que las actuales figuras representativas en la distribución organizativa (gobernador, tesorero, secretario fiscal y Guardia Indígena) no estaban presentes en la organización social anterior de los Sikuani. Por lo tanto, según González et al (2020), el chamán o médico tradicional (*penajorobinü*) desempeñaba un rol más activo e influyente en el pasado. No obstante, a medida que las dinámicas del resguardo han evolucionado, este papel ha experimentado transformaciones significativas. Asimismo, Gaitán (2019) plantea que esta transformación ha llevado a una redefinición de los roles en comparación con las antiguas formas de liderazgo, donde la “autoridad espiritual” o chamán solía tener un papel central. En la actualidad, según los autores mencionados, esta figura ha asumido un lugar de menor prominencia. La noción de delimitación de grupos sugiere que esta reconfiguración podría haber conducido a la formación de fronteras entre los roles del chamán o médico tradicional y las nuevas figuras representativas.

En este contexto, surge la interrogante acerca de cómo se establecen estas fronteras, cómo se definen los límites y cómo se negocia entre la autoridad espiritual del chamán y las figuras representativas dentro del resguardo. No obstante, es crucial resaltar que los actuales cargos de gobernador, tesorero, secretario fiscal y Guardia Indígena no deben naturalizarse. Según los autores, estos cargos podrían parecer tener un valor superior al de los chamanes, pero es necesario cuestionar esta percepción. Dado que cada grupo doméstico dentro de la comunidad Sikuani cuenta con sus propios líderes, quienes poseen competencias específicas, conocimientos y experiencias que contribuyen de manera única al grupo étnico.

Por ejemplo, a finales del año 2022, el abuelo Clemente se encontraba en la Casa de Pensamiento, sumido en una profunda reflexión sobre los cambios políticos tanto en el país como en la comunidad Kaliawirinae, en compañía de varios miembros de la comunidad y personas externas. Con gran elocuencia, el abuelo comenzó a compartir sus pensamientos. En sus palabras, manifestaba una profunda comprensión de la influencia y el poder de la política en la sociedad colombiana y en el resguardo Wacoyo. Clemente cuestionaba quién tiene la capacidad de elegir y colocar a un gobierno en el poder, subrayando que es el pueblo quien posee ese poder decisivo. Hizo hincapié en que: “La política es lo que domina todo, ¿quién elige un gobierno? ¿Quién lo coloca en la silla?” (Clemente Gaitán, diciembre 2022). Él plantea una visión en la que el gobierno está al servicio del pueblo, actuando de acuerdo con la voluntad y los deseos de las personas. Según las palabras del abuelo:

Queremos que no haya pobres, que todos tengamos una buena calidad de vida, que cada niño tenga la oportunidad de vivir y ser alguien en este mundo. Y eso no es ser izquierdista, ni derechista, ni anarquismo, es una manera de vivir como verdaderos

seres humanos en este mundo, eso es lo que buscamos, eso es un cambio (Clemente Gaitán, diciembre 2022).

Si bien su enfoque se centra en la desigualdad y en la promoción de una calidad de vida digna para todos, así como en el fomento de oportunidades para la niñez, es importante reconocer que esta perspectiva trasciende las etiquetas políticas convencionales del resguardo. El abuelo Clemente es consciente de que su visión podría ser recibida con escepticismo y rechazo por algunos miembros de su comunidad, dado que su mensaje desafía las narrativas establecidas y podría parecer radical para aquellos que no comparten su punto de vista. No obstante, es interesante destacar que el liderazgo y el cuadro moral del abuelo Clemente también influye en algunos miembros de la comunidad. Pues este cuadro moral actúa como una guía ética que influye en cómo se maneja y distribuye el conocimiento en ese grupo particular. Este conjunto de principios éticos no limita directamente las experiencias, pero sí sirve como un referente moral que orienta las acciones y decisiones de las personas dentro de esta comunidad. La visión del abuelo Clemente nos invita a reflexionar sobre la importancia de la participación política y social que surge en un espacio de ritual como la Casa de Pensamiento (*liweisi bo*). En este contexto, se destacan la adaptación y reconfiguración de las dinámicas sociales como respuestas a las transformaciones políticas en curso. Estos procesos pueden entenderse como mecanismos mediante los cuales las comunidades negocian y redefinen sus identidades y relaciones internas en un mundo en constante cambio.

Asimismo, es necesario mencionar el trabajo antropológico de Edmundo Pereira³⁵, titulado: *Um povo sábio, um povo aconselhado Ritual e politica entre os Uitoto-murui*. Este estudio nos revela cómo la comunidad Uitoto-Murui, ubicada en el río Caraparaná en la Amazonía colombiana, se involucra en prácticas arraigadas en diferentes espacios del resguardo. Específicamente, se centra en la *maloka*, el lugar donde se lleva a cabo el ritual del mambadero. En este espacio, Don Ángel Ortiz, cacique y chamán Huitoto-Murui, junto con familiares e integrantes del resguardo, se reúnen para escuchar narrativas tradicionales y discutir asuntos de relevancia para la comunidad en su conjunto. Todo esto se desarrolla mientras consumen de manera constante dos sustancias elaboradas a partir de plantas de coca y tabaco que ellos mismos cultivan exclusivamente para este propósito:

Todas as noites, no espaço ritual chamado em espanhol de mambadero, ao redor de um “dono de mambadero”, de um *nimairama* (“homem de conhecimento”) de um *uzuna* (“avô”), de um *iyaima* (“chefe”) – todos termos utilizados para referir-se aquele mais velho, detentor do conhecimento considerado como “tradicional”, a “Palavra de

³⁵ Edmundo Pereira es un destacado investigador en el campo de la antropología, afiliado al Departamento de Antropología en el Museu Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Sus áreas de investigación abarcan la etnología, etnomusicología, cultura popular y la historia de la antropología.

Coca e de Tabaco” –, jovens e adultos, alguns desses seus “aprendizes”, sentam-se trabalhando no processamento da coca e fazendo parte do processo de transmissão de conhecimento (PEREIRA, 2012, p. 18).

Dentro de la *maloka*, donde se utilizan las plantas de conocimiento, los habitantes están ocupados con la visita de una ONG. Esta organización está alineada con la política indígena del Estado y se encuentra realizando un diagnóstico de situación en las aldeas Huitoto-Murui, ubicadas en el río Caraparaná. Su objetivo es elaborar un Plan de Vida³⁶ que es un instrumento orientado al desarrollo local siguiendo los términos establecidos por el Estado. Aquí, Edmundo desempeña un papel crucial como el secretario del mambeadero, registrando y transcribiendo los discursos de Don Ángel, quien fusiona la memoria histórica, la tradición narrativa mítica, la instrucción de preceptos éticos y el análisis político para crear un Plan de Vida alternativo. El autor, Edmundo Pereira, se centra en contribuir a la construcción de una etnohistoria que explora las transformaciones del pueblo Murui después de la fiebre del caucho en Colombia. Su enfoque en la educación del cuerpo, la atención y el consumo de tabaco y coca, que en definitiva alimentan toda una tradición de conocimiento.

En resumen, a través de los dos ejemplos presentados, se destaca la relevancia de la Casa de Pensamiento como un espacio donde convergen las perspectivas políticas y espirituales. El abuelo Clemente, con su comprensión y perspectiva de la política, enfatiza la importancia de la igualdad, la calidad de vida para todos y la participación activa de la comunidad en la toma de decisiones políticas. A su vez, reconoce la complejidad de su mensaje y su impacto en la comunidad. Por otro lado, el trabajo antropológico de Edmundo Pereira arroja luz sobre la compleja interacción entre las tradiciones espirituales y políticas de la comunidad Uitoto-Murui en la Amazonía colombiana. Don Ángel desempeña un papel central en la transmisión y producción de conocimiento a través de la práctica del mambeadero, donde se demuestra cómo la memoria histórica y la tradición narrativa se combinan con el análisis político y la creación de un Plan de Vida alternativo. Ambos ejemplos subrayan la diversidad de perspectivas y roles dentro de las comunidades indígenas, lo que nos lleva a cuestionar las percepciones convencionales de figuras representativas y de autoridad y la coexistencia de estas perspectivas nos muestra que no hay una única manera de entender y abordar los desafíos políticos y sociales en estas comunidades.

³⁶ Es una categoría utilizada en Leticia, capital del departamento de Amazonas, tanto por indígenas como por no indígenas, por la preocupación del “ordenamiento territorial”. Esta categoría se consolidaría en la década de 1990, luego de los cambios provocados por la Constitución de 1991, en torno a las cuales se articuló la organización política indígena y realizó su agenda de reclamos y propuestas (PEREIRA, 2012).

Además, resulta fundamental examinar las competencias específicas de algunos médicos tradicionales o chamanes en el resguardo Wacoyo, así como su participación en disputas de poder y prestigio dentro de la comunidad. Es esencial analizar, de igual manera, la forma en que estos profesionales gestionan rituales, rezos y danzas en el mismo resguardo. La relevancia de su labor radica en su profunda conexión con el entorno, la cual se nutre de una íntima interacción con elementos naturales como plantas, rocas, árboles, espíritus y guardianes del territorio, especialmente en el contexto de la comunidad del resguardo Wacoyo. Esta estrecha relación con la tierra y sus diversos seres actúa como una fuente fundamental de conocimiento, como lo sugieren Ingold y Kurttila (2018), y se entrelaza con la dimensión práctica de las actividades cotidianas, generando experiencias que establecen vínculos entre seres humanos y no-humanos. Estas vivencias, en última instancia, constituyen la base que sustenta la construcción de una perspectiva del mundo. Siguiendo las palabras de Ingold y Kurttila (2018), estos conocimientos pueden ser clasificados como “Conocimiento Tradicional producido a partir de prácticas Locales³⁷”, estableciendo una sólida conexión entre las acciones diarias de las personas y su entorno circundante. El papel del chamán, quien desempeña funciones como administrador de rituales y protector espiritual, resalta cómo estos roles reconfigurados mantienen una profunda relación con la tierra y el entorno en el contexto del resguardo Wacoyo. Su función como intermediario entre lo humano y lo no-humano encarna la conexión mutua como un elemento crucial en la construcción y mantenimiento de la organización social en esta comunidad.

1.3 Dinámicas sociales y unuma en la comunidad Kaliawirinae

La comunidad Kaliawirinae elige estratégicamente su ubicación en áreas cercanas a fuentes de agua, enclaves de bosques tropicales y orillas de ríos o caños (SANABRIA, 2015), permitiéndoles acceder a recursos naturales esenciales para su sustento diario. Además,

³⁷ Es fundamental distinguir entre dos tipos de conocimiento tradicional, a los cuales denominaremos CTM (Conocimiento Tradicional producido por el discurso de la Modernidad) y CTL (Conocimiento Tradicional producido a partir de prácticas Locales) (INGOLD; KURTTILA, 2018). El CTM se basa en la transmisión generacional de conocimiento, lo que significa que parte de una premisa del pasado que se integra en la interpretación del presente. El CTM está estrechamente relacionado con lo que se conoce como el “modelo genealógico” (INGOLD; KURTTILA, 2018). Por otro lado, el CTL se fundamenta en las sensibilidades, experiencias y las prácticas de las personas en contextos locales. “Para los grupos locales, por el contrario, su conocimiento tradicional es inseparable de sus prácticas de vivir en la tierra” (INGOLD; KURTTILA, 2018). Por lo tanto, en este trabajo, nos interesa específicamente el conocimiento tradicional producido a partir de prácticas locales (CTL).

practican una agricultura sostenible en pequeñas parcelas conocidas como conucos o chagras, donde cultivan piñas, yuca brava, plátanos y otros alimentos. De manera complementaria, junto con la agricultura, también se dedican al cultivo de árboles frutales, como guamos, mangos y limones, además de plantas medicinales (GUTIÉRREZ, 2020). Este enfoque se asemeja a las formulaciones de Wilk (1991) en su estudio de los Kekchi Maya de Belice. Al igual que en su trabajo, aquí se valora la importancia de la agricultura, la caza y la recolección, y la participación en el comercio y el trabajo asalariado muestra cómo la organización social de los hogares varía en respuesta a los desafíos económicos y ecológicos locales.

La relación con los recursos naturales y la sostenibilidad, esenciales para el sustento diario de la comunidad, no solo les permite acceder a recursos naturales esenciales, sino que también fomenta la diversificación de actividades en el seno de la comunidad, similar a la idea de considerar las unidades domésticas como grupos “adaptativos” con una variedad de actividades relacionadas con la producción, el almacenamiento y la distribución de bienes y productos (WILK, 1991). Además, este modelo resalta la importancia de la cooperación en la agricultura y actividades relacionadas, reflejando la noción de grupos adaptativos orientados a tareas.

Además de estas consideraciones, es importante observar cómo los roles de género han evolucionado en la comunidad Kaliwirinae. En tiempos pasados, los roles estaban claramente definidos: las mujeres se encargaban de las labores domésticas, la crianza de los hijos, las artesanías y la preparación de alimentos como el casabe y el mañoco a partir de la yuca. En contraste, los hombres se dedicaban a labores como la preparación del conuco o chagra, la caza y la pesca. Marcelino Sosa (2000, p. 27), un escritor Sikuaní, describe esta dinámica de la siguiente manera:

La preparación del conuco era un trabajo que le correspondía al hombre y se hacía al comenzar el tiempo de verano (noviembre- diciembre). En este tiempo el hombre salía al monte para ver adónde iba a trabajar para su conuco. Después de haber escogido el lote, le decía a la mujer que hiciera una buena cantidad de casabe y mañoco y que recolectara plátano, tabena, batata u otros productos agrícolas, mientras que el hombre pescaba y cazaba para alistar la carne.

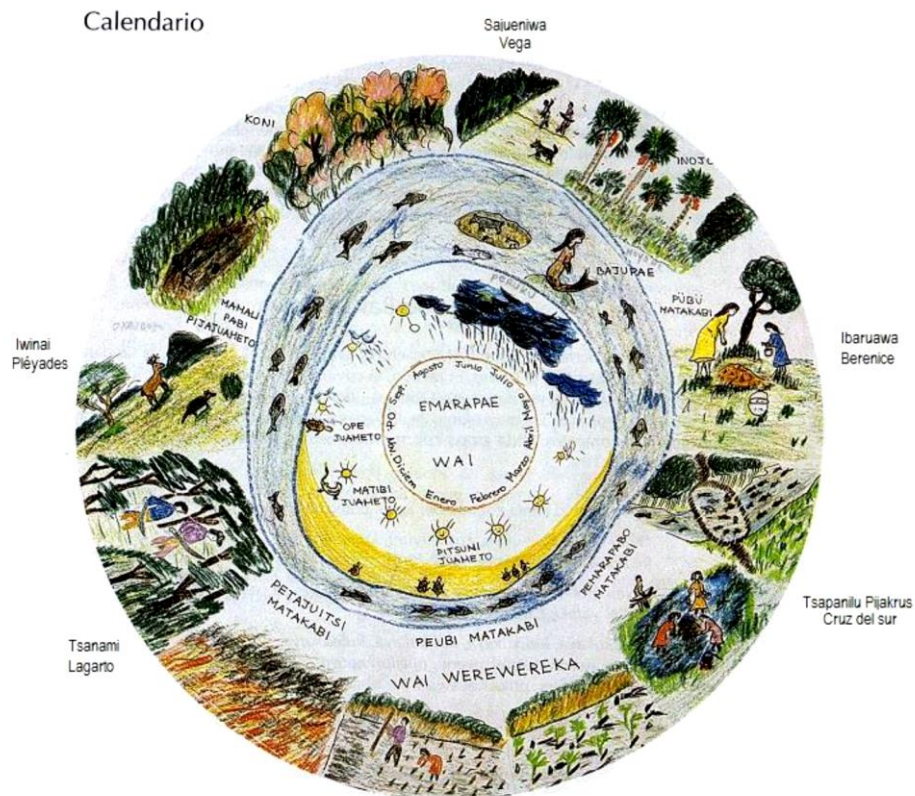
Aunque aún persisten ciertas labores específicas para hombres y mujeres, en la actualidad los roles de género se han diversificado. Muchos miembros de la comunidad trabajan en empresas multinacionales cercanas, mientras que otros abandonan el resguardo para estudiar en la ciudad capital. Esta diversificación se debe en parte a la presencia de agencias cercanas al resguardo, lo que ha generado diferentes formas de organización social entre sus habitantes. La presencia de estas empresas también ha tenido un impacto en la dinámica familiar, alterando la

tradicional división del trabajo. Según Calle (2016), la división del trabajo se vio afectada por el empleo remunerado de los hombres, llevando a que la responsabilidad del trabajo en el hogar recayera principalmente en las mujeres, ya que los hombres pasaban días fuera trabajando en estas empresas. Este cambio en la dinámica laboral ha influido en otros aspectos de la vida comunitaria, como la aceptación de la exogamia como práctica para contraer matrimonio con miembros “blancos” provenientes de fuera del resguardo. La exogamia propicia la negociación de fronteras y la formación de nuevas identidades o alianzas.

Al conversar con miembros de la comunidad, pude percibir que muchos de ellos mantienen lazos afectivos sólidos con personas que residen fuera de su territorio, particularmente en el municipio de Puerto Gaitán. Esta realidad se evidencia con la presencia de varios “blancos” en el resguardo, quienes son parientes de algunos indígenas. Es igualmente importante analizar cómo se gestionan las interacciones con los individuos “blancos”. Cabe destacar que existe un control social restringido en cuanto a quiénes pueden residir dentro de la comunidad, ya que los resguardos constituyen territorios exclusivos para el uso y disfrute de las comunidades indígenas residentes. Por lo tanto, en principio, no se permite la presencia de personas no indígenas en estos territorios sin el permiso y la autorización de las comunidades.

Asimismo, dentro de la comunidad Kaliawirinae, ciertos individuos han demostrado habilidades excepcionales para interpretar el entorno y las estaciones. Un ejemplo destacado se encuentra en el resguardo Wacoyo, donde se rigen por su propio calendario. A través de este calendario, pueden determinar las fechas y estaciones más adecuadas para llevar a cabo actividades como la siembra, la pesca y la caza. Esta profunda comprensión del entorno y las estaciones es crucial para su estilo de vida, ya que les permite aprovechar al máximo los recursos disponibles en cada período del año (MINISTERIO DEL INTERIOR, 2010). Estas decisiones de los autores Bautista, Jiménez y Roelens (1994) se basan en una comprensión profunda de los ciclos naturales y la posición de las constelaciones, resaltando así la profunda conexión de algunos Sikuaní con la naturaleza y su capacidad para adaptarse armónicamente a su entorno. Estas habilidades individuales reflejan la relación íntima entre el conocimiento local y el ambiente, reforzando la idea de que la adaptación y el aprendizaje continuo son intrínsecos a la vida de esta comunidad.

Ilustración 3 Calendario ecológico Sikuani. Noción cíclica del tiempo.



Fuente: Bautista; Jiménez; Roelens (1994).

La interpretación del calendario ecológico, que está guiado por las fases lunares y los ciclos que ocurren en la naturaleza, los indígenas Sikuani del resguardo Wacoyo organizan su propio concepto de tiempo y establecen así su “cronograma” mental (GAITÁN, 2019). Personalmente, este fenómeno se volvió evidente mientras contemplaba el cielo estrellado durante las noches en los Llanos Orientales. Las constelaciones me revelaron un firmamento en el cual los miembros de este grupo indígena poseen un conocimiento profundo del momento propicio para llevar a cabo sus actividades agrícolas, de caza y pesca. En este contexto, resulta comprensible que la organización social de esta comunidad está intrínsecamente vinculada al cosmos, ya que este regula cada faceta de la vida de algunos Sikuani. En consecuencia, para estos grupos locales, su sabiduría tradicional es inseparable de sus prácticas de coexistencia con la tierra (INGOLD; KURTTILA, 2018), enfatizando la interdependencia entre las personas y su ambiente.

Ilustración 4 - Noche estrellada en el resguardo Wacoyo



Fuente: López (2023)

De igual modo, según Buitrago (2017), la comunidad Sikuani practica la caza y la pesca artesanal con una gran sensibilidad hacia el entorno. Estas actividades se ejecutan de manera colectiva o, como la comunidad Sikuani las denomina, *unuma*, haciendo referencia al trabajo conjunto y la ayuda mutua entre las familias. Este término encapsula la noción de unidad a través de las acciones específicas de los individuos que convergen en busca de un objetivo concreto. Esta colaboración y apoyo mutuo se manifiestan en situaciones diversas, como la preparación del mañoco, el cultivo de la yuca o la construcción de viviendas. De acuerdo con Sanabria (2015, p. 27), “en estos términos, el *unuma* se convierte en una forma colectiva de trabajo que fortalece los lazos de cooperación y solidaridad entre los pobladores del resguardo”. El *unuma* se traduce en el trabajo colectivo y se materializa como una praxis de vida, una práctica que se adapta a las experiencias únicas de los Sikuani, reflejando tanto la singularidad de cada individuo como su aporte al colectivo.

Asimismo, en mi investigación previa, se ha observado que, para algunos Sikuani, los recursos de la tierra, la cacería, la pesca y el agua son considerados bienes colectivos y se gestionan a través del *unuma*. Esta definición designa la forma comunitaria de trabajo que se da en la reciprocidad, en conjunción con la chagra o conuco, donde se realiza la siembra de la yuca brava o amarga, plátanos, árboles frutales, entre otros (GUTIÉRREZ, 2020). De esta manera, se ha establecido un vínculo coherente entre las actividades prácticas realizadas por los miembros de este grupo étnico y el ambiente en el que habitan.

Sin embargo, no se ha analizado en las diferentes investigaciones de cómo este concepto de *unuma*, en el resguardo Wacoyo, en su calidad de principio rector, experimenta una continua transformación y cambios en respuesta a las cambiantes necesidades de los miembros de la comunidad. En este sentido, la dinámica actual de la comunidad se ha desarrollado hacia la búsqueda de beneficios económicos, lo que ha llevado a muchos miembros Sikuni a involucrarse en empresas circundantes, a menudo de carácter industrial o minero (GAITÁN, 2019). Un ejemplo elocuente de esto es la explotación petrolera de Campo Rubiales, conocida como Frontera Energy, ubicada a pocos kilómetros del resguardo.

Particularmente, entre los jóvenes que emigran para trabajar en estas empresas, se manifiesta una transformación en su perspectiva de vida. El contacto con nuevas formas de vida les hace sentir reticencia a regresar al resguardo, ya que algunos encuentran en este nuevo entorno una oportunidad para experimentar la integración con la sociedad mestiza y escapar del racismo estructural que han enfrentado (CALLE, 2016). En este sentido, otro caso ejemplar es el de Leonel Estrada, compadre del médico tradicional Clemente Gaitán. En febrero de 2023, Leonel me comentó que laboró durante un largo período en dicha empresa, impulsado por la carencia de recursos económicos y las circunstancias que lo llevaron a trasladarse desde el departamento del Vichada. De este modo, su trabajo allí se convirtió en una vía para mitigar sus limitaciones financieras.

Bajo estas condiciones, es importante resaltar que este fenómeno es continuo dentro de la comunidad, donde numerosos indígenas se dirigen a la zona petrolera en busca de empleo. La presencia constante de camiones cisterna que transportan productos refinados de petróleo es una constante en este escenario laboral. Esta tendencia refleja un cambio y una adaptación a nuevas circunstancias económicas, destacando la compleja interacción entre la comunidad Sikuni y el entorno laboral externo. La respuesta al cambio económico, como se ilustra en el contexto del resguardo Wacoyo, refleja cómo algunos Sikuni negocian sus límites y fronteras internos en respuesta a influencias externas, en este caso, las dinámicas económicas.

También, la figura del jornal establece un potencial que ha ido desplazando progresivamente el trabajo comunitario (*unuma*) en favor de una perspectiva basada en la adquisición de poder adquisitivo dentro de las familias Sikuni. Vargas (2005) enfatizó que, si bien el *unuma* todavía prevalece, su frecuencia ha disminuido debido al aumento del

individualismo³⁸ entre los miembros de la comunidad. Esto se debe en parte a que muchos indígenas están empleados fuera del resguardo, lo que altera las dinámicas laborales y reduce su compromiso con el bienestar de la comunidad (VARGAS, 2005). El cambio hacia la búsqueda de beneficios económicos podría considerarse una reconfiguración de roles y relaciones, donde la frontera entre el trabajo comunitario basado en solidaridad y el trabajo motivado por ganancias económicas podría estar siendo renegociada.

Conclusión y análisis

En el contexto histórico de este grupo indígena, diversos autores han explorado múltiples dimensiones de la historia de los grupos étnicos en los Llanos Orientales de Colombia y han analizado cómo la llegada de los europeos y el período colonial dieron lugar a cambios significativos. Buitrago destaca cómo colonos e indígenas de los Llanos Orientales interactuaron constantemente, lo que resultó en una reorganización social, mientras que Oliveira Filho (1998) nos ofrece una definición del “proceso de territorialización” como el establecimiento de normas y reglas para el uso del territorio, la construcción de infraestructuras y la adaptación de prácticas culturales y económicas al entorno circundante.

Además, el racismo es un tema recurrente en los análisis, y la autora colombiana Viveros Vigoya (2020) y González (2006) destacan que el racismo vincula discursivamente cuerpos, comportamientos y herencias bioculturales para justificar relaciones de desigualdad en los grupos étnicos. Esto nos hace analizar como la noción de “situación histórica” de Oliveira Filho (2012), que se refiere a cómo ciertos actores pueden establecer un orden político específico y ejercer dominación en nombre de intereses y valores más generales, entrelazándose con las dinámicas de poder y las relaciones entre grupos étnicos en un contexto histórico particular.

Además, las misiones religiosas desempeñaron un papel central en la colonización de la región de la Orinoquía. Estas misiones contribuyeron a establecer la idea de la Orinoquía como una tierra inhóspita habitada por salvajes que necesitaban ser evangelizados (RED LLANO Y SELVA, 2022). Del mismo modo, Gómez, Molina y Suárez (2012) señalan que en el siglo

³⁸ Es relevante señalar que la percepción de individualismo es un discurso recurrente en muchos grupos indígenas. Dicha percepción varía significativamente dependiendo de cómo los jefes de familia Sikuaní orientan a sus miembros y de los valores morales que atribuyen a determinadas actividades y actitudes. Además, es importante destacar que las familias pueden orientar de manera muy diferente a sus miembros, lo que añade complejidad a la manifestación del individualismo en una comunidad dada.

XVIII, los jesuitas redujeron y evangelizaron grupos indígenas en los llanos. Posteriormente, algunos Sikuani enfrentaron desigualdad y persecución por parte de actores como la Iglesia Católica, élites locales y compañías extractivas, en un fenómeno conocido como “guahibiar” (GUTIÉRREZ, 2020). Sin embargo, su respuesta ante estas adversidades condujo a la asignación de reservas territoriales y la oficialización de resguardos en 1983, reconocidos legalmente. Bonilla (1968) destaca que la Constitución Política de Colombia de 1991 generó cambios significativos al garantizar igualdad de derechos a los pueblos indígenas.

Estos procesos de territorialización, en colaboración con el Estado, reconfiguraron territorios y definieron límites que impactaron la vida de las comunidades Sikuani. De ahí que, según Barth (1976), la identidad étnica no sea estática, sino que pueda cambiar y adaptarse según el entorno, marcando un continuo proceso de reconfiguración. Esta perspectiva ilumina cómo este grupo étnico ha respondido a lo largo del tiempo, empleando tácticas para afrontar los desafíos surgidos de la dominación colonial, religiosa y estatal. Para comprender estas respuestas, es crucial identificar las estrategias concretas utilizadas y analizar tanto las similitudes como las diferencias. Esto permitirá un análisis más profundo de cómo se han desarrollado sus respuestas y adaptaciones en este complejo entorno.

Dentro del contexto de la organización social y política en el Resguardo Wacoyo, se ha llevado a cabo un análisis crítico de las contribuciones de diversos investigadores. Hermes Gaitán, historiador y descendiente del abuelo Clemente Gaitán, ha centrado su atención en la exploración de la “microhistoria” o historia local de este resguardo. Su enfoque ha implicado un minucioso examen de documentos históricos y un desafío a las narrativas predominantes y discriminatorias en la historia de Colombia (GAITÁN, 2019). Paralelamente, se ha explorado la organización gubernamental del resguardo, especialmente en el contexto de la influencia de la Constitución Política de la República de Colombia de 1991. Según Calle (2015) y Alpala (2016), esta constitución ha establecido roles clave, tales como el gobernador (Capitán Mayor), el tesorero, el secretario, el fiscal y la Guardia Indígena. Sin embargo, Arango y Sánchez (2006) y Gonzales (2012) señalan que los territorios indígenas a menudo son utilizados como corredores para el tráfico de armas, drogas, contrabando y el desplazamiento de fuerzas, lo que ofrece ventajas estratégicas a grupos armados y al narcotráfico. Esto ilustra cómo las fronteras internas son moldeadas por influencias externas, y que la frontera no puede existir sin una manifestación, manifiesta o velada, de violencia y, en última instancia, de guerra, como señala Oliveira Filho (2021).

Además, se ha investigado la transformación en la organización política en comparación con las antiguas formas de liderazgo, en las cuales, según González et al. (2020) y Gaitán (2019), el chamán desempeñaba un papel central. Este análisis plantea interrogantes sobre cómo se establecen las fronteras y se definen los límites entre la autoridad espiritual del chamán y las nuevas figuras representativas y políticas en la comunidad, lo que ilustra la redefinición de roles y relaciones internas. Es relevante destacar que el testimonio del abuelo Clemente resalta su importancia en la participación política y social, como es el caso de la Casa de Pensamiento, la cual se convierte en un foro crucial para la reflexión y el debate sobre la importancia de los chamanes y líderes con competencias específicas dentro de la comunidad. Esto puede llevar a cuestionar la supremacía de las figuras representativas, como el gobernador, el tesorero, el secretario fiscal, entre otros, tal como lo proponen los autores.

En esta revisión bibliográfica, también se ha explorado las perspectivas de autores como Sanabria (2015), Gutiérrez (2020), Bautista, Jiménez, y Roelens (1994), el Ministerio del Interior (2010) y Gaitán (2019), se ha demostrado cómo la comunidad Sikuani Kaliawirinae ha mantenido su estilo de vida basado en la agricultura sostenible. Este enfoque se asemeja al de Wilk (1991) en la importancia de la producción, sostenibilidad y diversificación en actividades, reflejando la idea de “grupos adaptativos”, aunque los autores previamente mencionados no lo abordan. Adicionalmente, en la comunidad Kaliawirinae, los roles de género han experimentado transformaciones a lo largo del tiempo. Según Marcelino Sosa (2000), en el pasado, las mujeres se centraban principalmente en las tareas domésticas, mientras que los hombres se dedicaban a la agricultura, la caza y la pesca. Sin embargo, en la actualidad, los hombres participan activamente en empresas, lo que ha llevado a una redistribución de las responsabilidades.

Asimismo, dentro de la comunidad Kaliawirinae, ciertos individuos han demostrado habilidades excepcionales para interpretar el entorno y las estaciones. Según Gaitán (2019), el conocimiento del calendario ecológico, basado en ciclos naturales y fases lunares, es crucial para determinar el momento adecuado para actividades agrícolas y de subsistencia. Esto refleja la profunda conexión de la comunidad con la naturaleza (BAUTISTA; JIMÉNEZ; ROELENS, 1994). Este conocimiento demuestra la estrecha relación de la comunidad con la naturaleza y su capacidad para adaptarse a su entorno (INGOLD; KURTTILA, 2018). Además, se ha destacado el conocimiento profundo de las estaciones y la importancia de la colaboración comunitaria a través del *unuma*. Sin embargo, el análisis revela una transformación sustancial en este concepto debido a la búsqueda de beneficios económicos, un fenómeno que Buitrago

(2017) también destaca en su investigación sobre la comunidad Sikuani. El contacto con nuevas formas de vida, especialmente a través de la migración hacia empresas externas, ha llevado a una transformación en la perspectiva de vida de los jóvenes miembros de la comunidad, como lo subraya Calle (2016). Este cambio plantea importantes preguntas sobre la continuidad del *unuma* y la renegociación de roles y relaciones en la comunidad, relacionándose con las ideas de Vargas (2005) sobre la disminución del trabajo comunitario y el aumento del individualismo.

2. COSMOLOGÍA EN LA COMUNIDAD KALIAWIRINAE: RITUALES, CHAMANISMO Y DANZAS CEREMONIALES

2.1 Transformaciones y adaptaciones en la cosmología Sikuni: explorando contextos históricos y cambios contemporáneos

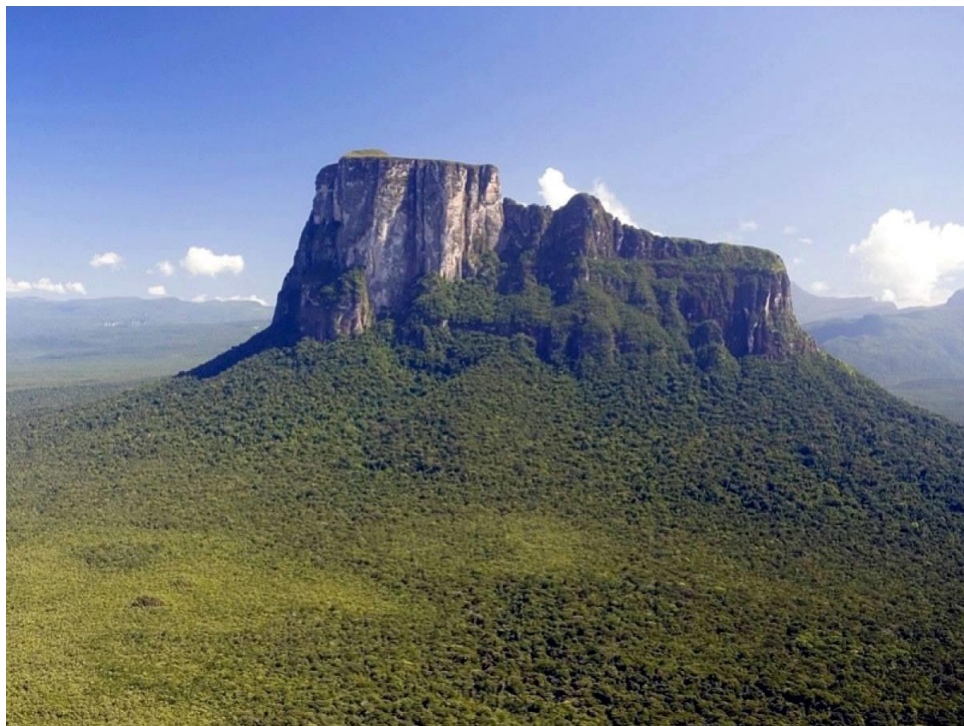
Con el propósito de profundizar en el análisis cosmológico de la comunidad Kaliawirinae, exploraremos una discusión enriquecida por las contribuciones de distintos autores que han dedicado sus esfuerzos al estudio de esta dimensión específica del grupo indígena. Es esencial examinar cómo la cosmología del pueblo Sikuni en el resguardo Wayoco se ha moldeado de manera intrincada a lo largo de su contexto histórico, entrelazándose con el entorno y las dinámicas sociales y políticas. En estos términos, la cosmología puede considerarse una creación siempre en transformación, como propone Barth (1987), moldeada a partir de una variedad de perspectivas que surgen de experiencias diversas y contextos históricos particulares. Por lo tanto, su cosmología se encuentra en constante proceso de creación, siempre abierta a transformaciones (BARTH, 1987).

Las interacciones con diversos grupos étnicos, que incluyen colonizadores y misioneros, entre otros, han dejado una marca profunda en la configuración de la relación de los Sikuni con la tierra, los seres humanos, los no-humanos y el cosmos. A lo largo del tiempo, la cosmovisión ha sido moldeada y transformada a través de encuentros y negociaciones. Estas vivencias han engendrado una perspectiva singular sobre cómo algunos Sikuni conciben su posición en el mundo. En este sentido, la adaptación intencionada a través de una cosmovisión en constante movimiento se torna fundamental en un escenario caracterizado por una variedad de posturas y conflictos.

Así, las transformaciones políticas, los enfrentamientos con las fuerzas coloniales y las luchas por la autonomía han ejercido una marcada influencia en la forma en que los actuales miembros del pueblo Sikuni en el resguardo Wacoyo conciben su relación con el cosmos. Según Gaitán (2019), durante el período anterior a la época de la Violencia, este grupo étnico disfrutaba de la libertad de movimiento en su territorio, lo que no solo les permitía realizar intercambios de productos, sino también establecer conexiones a través de ceremonias en sus asentamientos permanentes.

No obstante, a medida que la movilidad en la región de la Orinoquia fue restringiéndose progresivamente, se experimentó una pérdida considerable de lugares ceremoniales de gran relevancia. Uno de estos sitios notables es el cerro Autana, una imponente formación geológica conocida como tepuy, ubicada en la región sur de Venezuela y en proximidad a la frontera con Colombia (GAITÁN, 2019). Dentro de la perspectiva Sikuaní, este lugar ostentaba un papel central como centro ceremonial crucial. En donde mitológicamente se alzaba un majestuoso árbol Kaliawirinae (Árbol de la Vida), símbolo de la fuente primordial de todos los alimentos, y que además generaba una intrincada red de cooperación entre algunos miembros de la comunidad indígena (GUTIERREZ, 2020).

Ilustración 5 - Cerro Autana Kuawai Wahari o “Árbol de la vida”.



Fuente: Escudo Guayanés (2016)

Bajo la sombra de esta montaña sagrada, que también se conoce como el Árbol de la Vida, varios grupos Sikuaní recolectaban frutos y semillas, cultivaban la tierra y daban origen a sus prácticas agrícolas. Según los docentes y estudiantes de la comunidad Sikuaní de Awariba y Domaplanas (2015), fue en este lugar donde emergieron los dos valores fundamentales para el pueblo Sikuaní: la distribución colectiva de alimentos, conocida como *wakena*, y la colaboración, expresada a través del concepto de *unuma*. Estos valores no solo enriquecían la vida cotidiana, sino que también conectaban profundamente con su enfoque integral y forma de entender su lugar en el mundo.

Sin embargo, la irrupción de la Violencia en la región cambió drásticamente el escenario. Numerosos grupos étnicos, incluyendo a los Sikuni, se vieron obligados a huir debido a la persecución tanto por parte de las fuerzas conservadoras como de las guerrillas liberales. Según la antropóloga Laura Calle (2016), especializada en diversidad cultural y ciudadanía, a su regreso, el pueblo Sikuni se encontró con una realidad profundamente alterada: sus tierras habían sido usurpadas y el vínculo con su territorio y lugares ceremoniales se había desvanecido. En este contexto de cambio, sus prácticas ritualísticas y cosmológicas sufrieron modificaciones y reconfiguraciones debido a la presencia del “blanco”, lo que resultó en la transformación de sus rituales y danzas. La profunda transformación de su entorno y la influencia de nuevas dinámicas influyeron en la manera en que algunos miembros Sikuni experimentaron su cosmología en relación con el *wowai*.

En este escenario, la explicación de la presencia del extranjero, del “blanco”, se convierte para algunos Sikuni en un acto de articulación con lo ya conocido. Así lo comprenden Barajas y Calvo, pertenecientes al Grupo de Investigación Merawi. Desde un enfoque antropológico y, sobre todo, lingüístico, analizan cómo este grupo étnico incorpora, a través de diferentes asociaciones en su universo mítico, esta nueva presencia extranjera. Por esta razón, existen “historias tradicionales” (*liweisi*) que no solo relatan la aparición del blanco o *wowai*, sino también su estilo de vida en el mundo (BARAJAS; CALVO, 2015). Esta integración de lo nuevo refleja la capacidad de algunos miembros Sikuni para adaptarse y reconfigurar su vida en respuesta a los cambios vividos. Uno de los relatos míticos que narran la presencia del *wowai* es el siguiente:

[...] hubo una vez una reunión de los *jiwi* (personas), citada por el dios chamán ancestral Furnamilani. El dios les ofreció a las personas fumar un gusano blanco, llamado Matabi Toremni, algunos *jiwi* no fumaron el gusano al darse cuenta de que no era *tsema* (tabaco). Sin embargo, otras personas que eran más torpes fumaron y empezaron hablar en otras lenguas (español, francés, alemán, etc.), estos *jiwi* se convirtieron en la gente blanca (*wowai*) (GUTIÉRREZ, 2020, pp. 60-61).

La “historia tradicional” (*liweisi*) que aborda el origen del *wowai* cumple con la función de proporcionar una explicación a la aparición de un “ser” que entra en contacto con este grupo indígena y representa un universo desconocido y, a pesar de las notables diferencias que abarcan aspectos como la lengua y la constitución física, algunos miembros logran otorgarle significado dentro de su mitología, por tanto, esta interpretación se sustenta en un principio fundamental de complementariedad e inclusión (BARAJAS; CALVO, 2015).

De esta manera, la llegada de los colonizadores blancos y las subsiguientes interacciones entre los indígenas y los forasteros han dejado una influencia innegable en la manera en que

este grupo étnico concibe el mundo. La constante actualización de su cosmovisión se manifiesta en su habilidad para adaptarse a contextos cambiantes. Al examinar las prácticas rituales, los procesos de curación y otros aspectos de su vida cotidiana, es posible percibir cómo los miembros del resguardo, particularmente en la comunidad Kaliawirinae, han entrelazado su perspectiva del mundo en respuesta a desafíos históricos y persistentes. Esta interconectada visión opera como la integración del prójimo como base de la existencia:

Este acontecimiento narrativo le permite a los sikuanis entender que la existencia está mediada por la inclusión y la incorporación del otro como fundamento de la vida y que, de la misma manera, hay una razón de ser de su existencia y, por tal motivo, se puede mantener un intercambio con él en una razón de aprendizaje social y cultural, en la medida que el otro sabe cosas que les fueron dadas en su origen y esto constituye un saber que mantiene el sentido de diversidad en la faz de la Tierra. (AGUDELO; SANABRIA, 2015, p. 73).

En consecuencia, las experiencias relacionadas con el *wowai* ejemplifican cómo la comunidad Sikuaní incorpora actualizaciones en su universo mítico para reflejar las nuevas relaciones establecidas con presencias y prácticas contemporáneas (BARAJAS; CALVO, 2015). Esta actualización cosmológica se manifiesta en las prácticas rituales, chamanísticas y de curación, que sirven para revitalizar su posicionamiento en el mundo en respuesta a las cambiantes circunstancias. La delimitación de límites en torno al conocimiento cosmológico y las negociaciones para acceder a él revelan la profundidad de las perspectivas en juego y su impacto en la construcción de la cosmología de la comunidad Sikuaní. Siguiendo la perspectiva de Barth (2003), se reconoce que este proceso de delimitación de fronteras se desarrolla en circunstancias específicas, que pueden ser tanto interaccionales como históricas, económicas y políticas, y, por lo tanto, son altamente situacionales y no primordiales. De esta manera, se aprecia que la trayectoria de la tradición de conocimiento de los Sikuaní está en gran parte influenciada por factores endógenos. Sin embargo, esto no conduce a un relativismo absoluto de “todo vale”, sino más bien a un relativismo que permite comprender cómo los pensamientos, las representaciones y las relaciones sociales preexistentes modelan y filtran significativamente su experiencia personal del entorno que los rodea, generando así diversas visiones del mundo (BARTH, 2002).

Además de las transformaciones en la cosmología y las prácticas rituales de la comunidad Sikuaní como respuesta a las cambiantes circunstancias históricas, es esencial abordar un fenómeno que ha influido significativamente en el conjunto de creencias y prácticas chamanísticas de la comunidad Kaliawirinae. Según Caicedo (2009) en su artículo sobre *Nuevos chamanismos de la Nueva Era*, a partir de la reforma constitucional de 1991, que reconoció la diversidad cultural de la nación, y el creciente interés en los grupos étnicos, se

evidenció un aumento en el interés por las prácticas indígenas por parte de sectores urbanos y privilegiados.

En este escenario, fueron precisamente ciertos sectores de la élite culta, como intelectuales, académicos y artistas, quienes se sintieron atraídos en primer lugar por los rituales y las plantas de conocimiento de los grupos étnicos de la región del Meta a finales de los años 90 y principios de los 2000, específicamente en el resguardo Wacoyo, cercano a la cabecera municipal de Puerto Gaitán Meta, y más particularmente en la comunidad Kaliawirinae. Estos “neochamanismos” para Atkinson (1992), emergieron más como resultado de la fascinación popular por las prácticas de éxtasis, influenciada por un enfoque interdisciplinario sobre estados alterados de conciencia y terapias. Vale la pena mencionar que la mayoría de las personas que van a la comunidad se enfocan en el proceso de curación y sanación, a menudo acompañados por el uso de plantas de conocimiento.

Es esencial resaltar que el uso de los llamados enteógenos en el contexto contemporáneo establece una estrecha conexión entre la espiritualidad y la salud mental, relacionando estas plantas con conceptos modernos de autoconocimiento y terapia (ROSE; LANGDON, 2010). Como resultado, las interacciones y alianzas entre grupos indígenas y grupos espirituales no indígenas han experimentado un incremento, al igual que la investigación sobre estas redes chamánicas contemporáneas (ROSE; OKENDA, 2021). En esta misma línea, dentro de las dinámicas en juego, es fundamental explorar las motivaciones subyacentes en la adopción de prácticas chamánicas y cómo estas redes chamánicas contemporáneas se integran y entablan diálogos y prácticas con determinados miembros de la comunidad Kaliawirinae, lo cual conduce a la actualización de su cosmología y rituales.

Además, es importante comprender la raíz de la tradición de compartir y producir conocimientos con individuos ajenos a la comunidad. Esta tradición se remonta a la figura del abuelo José Antonio Casulú, quien se destacó como uno de los pioneros en transmitir su sabiduría a personas no indígenas. Según el etnolingüista Agudelo (2023), cree que José Antonio Casulú podría haber venido de la región de El Tigre, en el departamento de Vichada, y formar parte de un linaje o clan conocido como “Baxumomowi”. Este linaje tenía sus orígenes en una antigua localidad en las riberas del río Muco. Sin embargo, la presión de los colonos los forzó a desplazarse.

Fue precisamente José Antonio Casulú quien decidió compartir su conocimiento con varios *wowai* o personas no indígenas. Un caso ejemplar es el de Edwin Agudelo, investigador

y docente dedicado al fortalecimiento de las lenguas maternas en pueblos indígenas y quien se convirtió en discípulo del abuelo José Antonio Casulú, asumiendo roles y responsabilidades fundamentales dentro de la comunidad (AGUDELO, 2023). La relación de maestro y aprendiz, y la posterior asunción de roles sociales, ofrecen un claro ejemplo de cómo la transferencia de conocimientos puede influir en la reconfiguración de dinámicas sociales y en la adquisición de nuevas posiciones dentro de la comunidad.

En una conversación que tuve con Edwin Agudelo en febrero de 2023, tuve la valiosa oportunidad de indagar sobre su proceso de aprendizaje con el abuelo José Antonio Casulú. Durante nuestro diálogo, Edwin compartió conmigo detalles sobre la importancia y el significado de su linaje chamánico. Este revelador encuentro tuvo lugar mientras recorriamos el resguardo Wacoyo. A lo lejos, se podía divisar una pequeña montaña en la llanura, un espacio sagrado que albergaba los restos del abuelo José Antonio Casulú. Según las palabras de Agudelo:

El linaje que tengo puede rastrearse hasta 600 o 700 años atrás, y cada individuo que lo recibe obtiene una fuerza que ha sido pulida. El abuelo José Antonio me entregó la fuerza del linaje, esa fuerza que se transmite y crece espiritualmente, tomando mi propia forma porque mi cuerpo es diferente (Edwin Agudelo, febrero de 2023).

Es fundamental destacar que el linaje al que hace referencia Edwin se transmite y se desarrolla constantemente en una transmisión de conocimiento que se configura de manera única para cada médico tradicional, considerando que todos poseen una composición de materialidades diferente. Es relevante enfatizar que la transmisión del conocimiento va más allá de una mera transferencia de instrucciones y es importante destacar que se trata de un conocimiento práctico en el que las técnicas y los saberes tradicionales son transmitidos, adquiridos y desarrollados a través de la propia práctica (CHAMOUX, 1981). Este proceso de transmisión de conocimiento garantiza que el linaje del chamanismo en el resguardo Wacoyo se mantenga vivo y siga desarrollándose a partir de las experiencias individuales y una profunda integración y comprensión del entorno, además de una relación de aprendizaje específica que caracteriza lo que Chamoux (1981) llama “transmisión por un maestro”, ya sea informal o instituida.

Así, cada médico tradicional o chamán, con su singularidad como individuo, se convierte en un canal a través del cual la fuerza del linaje se expresa y se manifiesta para el bienestar y la armonía de la comunidad Kaliawirinae. De esta forma, Edwin Agudelo destaca la idea de que cada aprendiz tiene su propio camino para alcanzar y desarrollarse como ser autónomo y con cierto estatus, resaltando así que se individualizan en el proceso de convertirse

en médico. Dado que el individuo no es simplemente un ser estático, sino más bien un proceso en constante acción y se convierte en individuo cuando actúa en el proceso de *individuación*³⁹, mediante el cual se manifiesta y existe (SIMONDON, 2005), resulta que los aprendices que desean ser médicos tradicionales adquieren sus habilidades e identidades, diferenciándose de los demás. En consecuencia, se los considera más que simples entidades estáticas y aisladas. En lugar de eso, adquieren conocimientos y experiencias que los hacen únicos y autónomos en su práctica vinculada con el ambiente. Este proceso de individuación no solo implica una transformación interna del individuo, sino también una reconfiguración de su relación con el entorno. De esta manera, la teoría de la individuación de Simondon se refleja en la práctica chamánica descrita por Agudelo.

Del mismo modo, es esencial resaltar que, en la actualidad, el conocimiento y el linaje también se encuentran en manos del abuelo Clemente Gaitán (AGUDELO, 2023), quien ha sido reconocido por su sabiduría y habilidades chamánicas a lo largo de muchos años. Ha compartido su conocimiento sobre el uso de plantas, cantos y rezos (*waji*) con su familia, sus hijos y con personas provenientes de diversas partes del mundo. Especialmente con aquellos extranjeros que llegan con la intención de aprender de sus enseñanzas. En la actualidad, entre los aprendices extranjeros, se incluyen personas de diversos países, como Colombia, Italia, Eslovenia y España. Estos individuos han dedicado meses a sumergirse en las enseñanzas del abuelo Clemente.

Durante mi estadía en el resguardo, tuve varias oportunidades para investigar el interés de las personas en aprender y la dinámica de intercambio de conocimientos entre los indígenas y los no indígenas. Específicamente, en diciembre de 2019, tuve una ocasión particular en la que el abuelo Clemente estaba enseñando a sus hijos, especialmente a Elber Gaitán Quintero y su hija Martha Gaitán, quienes por vocación propia han aprendido y están aprendiendo sobre el chamanismo, cada uno con habilidades específicas. Por ejemplo, Elbert se centra en el estudio de los rezos (*waji*) y en plantas de conocimiento (*yopo* y *caapi*), mientras que Martha se enfoca en el estudio de los cantos. Además, de ellos se encontraban personas que venían de fuera del resguardo y no eran indígenas. Intrigado por esta situación, decidí preguntar al abuelo sobre el proceso de enseñanza a personas del resguardo y fuera del resguardo. La respuesta de Don Clemente fue directa y sincera: “Mis hijos quieren aprender, pero los indígenas del resguardo

³⁹ Simondon (2005) argumenta que la individuación es un proceso continuo de desarrollo y diferenciación. Propone que los individuos no son entidades preexistentes y aisladas, sino que se forman y se individualizan a través de su interacción con el entorno y otros individuos. Esto puede relacionarse con la idea de que la individuación no se limita únicamente al individuo humano, sino que también puede incluir la relación con el entorno y otros seres.

no muestran mucho interés en aprender, especialmente en lo que respecta al chamanismo” (Clemente Gaitán, diciembre de 2019). Sin embargo, mencionó que eran los “blancos”, aquellos externos al resguardo, quienes mostraban un mayor interés en aprender las tradiciones y prácticas de curación. El abuelo Clemente compartió su visión conmigo, expresando enfáticamente que había llegado el momento de un cambio, de una interacción entre dos mundos: “el tejido entre el mundo de los blancos y el mundo de los indígenas permitirá reconstruir lo que se ha perdido en la humanidad” (Clemente Gaitán, diciembre de 2019).

Esta situación plantea una serie de preguntas fundamentales relacionadas con las fronteras identitarias. Las fronteras identitarias étnicas y familiares son cruciales para establecer quién tiene acceso a determinados conocimientos y quién no. Estas fronteras regulan lo que puede transmitirse tanto dentro como fuera del resguardo. Es un fenómeno complejo, ya que algunas familias pueden tener chamanes con competencias diferentes y, en algunos casos, estas habilidades pueden mantenerse ocultas o reservadas a ciertos miembros de la familia. Algunos chamanes pueden estar dispuestos a enseñar a personas dentro del resguardo, mientras que otros pueden negarse a hacerlo, y la situación puede variar aún más cuando se trata de personas externas al resguardo. Además, la posición y el estatus de los chamanes dentro de la comunidad pueden influir en cómo se distribuyen y transmiten los conocimientos. Esta complejidad en las fronteras identitarias y de conocimiento debe ser examinada minuciosamente para comprender completamente la dinámica de la transmisión y producción de conocimiento en este contexto.

Además, el encuentro con el abuelo Clemente Gaitán, en relación con la interacción entre los indígenas y los no indígenas, plantea un interesante debate sobre la influencia de la “Nueva Era” en la comunidad Kaliawirinae del resguardo Wacoyo. Especialmente, se destaca la manera en que están abordando este encuentro y cómo esta interacción también suscita profundas interrogantes sobre la identidad, la transmisión de conocimiento y los cambios socioeconómicos en el resguardo. Este fenómeno está relacionado con la aparición de un campo de intersección entre nuevas formas de espiritualidad y religiosidad, prácticas terapéuticas alternativas y experiencias eclécticas vividas por las clases medias urbanas.

En el contexto de este estudio, además de explorar las complejidades en la transmisión de conocimientos y las fronteras identitarias, tuve la valiosa oportunidad de entrevistar a Mario Guiyazá en enero de 2022. Mario, un joven *wowai* residente en el municipio de Boyacá, es un aprendiz del abuelo Clemente. Esta entrevista se llevó a cabo en las inmediaciones de la Casa de Pensamiento, justo después de una danza mayor en la comunidad Sikuni. La conversación con Mario arrojó una nueva luz sobre la dinámica entre los indígenas y los no indígenas, en

particular los blancos, en relación con el chamanismo y la influencia de la “Nueva Era”. Sus experiencias y perspectivas complementan las reflexiones previas, permitiéndonos comprender aún mejor cómo estas interacciones afectan a la comunidad Kaliawirinae del resguardo Wacoyo y su relación con el chamanismo y la transmisión de conocimiento.

Mario compartió conmigo sus reflexiones, revelando su profundo compromiso con el conocimiento chamánico y su disposición para el intercambio con la comunidad. Durante la entrevista, expresó su perspectiva sobre las posibles razones detrás de la dinámica entre algunos indígenas Sikuani, especialmente de la familia Gaitán Quintero, y los no indígenas (blancos) en el resguardo. Sostuvo que los indígenas Sikuani muestran interés en adoptar algunos conocimientos y actitudes de los blancos, mientras que los *wowai*, a su vez, buscan y anhelan los diversos saberes de los indígenas Sikuani.

Ilustración 6 - Mario Guiyazá aprendiz del abuelo Clemente.



Fuente: Propia.

No obstante, Mario resaltó que algunos indígenas perciben su propia tradición y saber como algo antiguo y obsoleto, sin reconocer plenamente la importancia y la fuerza inherente a de sus tradiciones. En contraste, Mario argumentó que los “blancos” carecen de esa fuerza vital (*yuweisi*) y conexión con la sangre indígena, y se ven a sí mismos como huérfanos y perdidos.

Es por esta razón que buscan orientación y conexión, acudiendo al resguardo donde se encuentra el abuelo Clemente, posiblemente en busca de guía y sanación. Conforme a las palabras de Mario, expresadas en nuestra entrevista:

Entrevistador: ¿Y usted ha percibido que vienen muchos blancos aquí?

Mario: Aquí he visto muchos blancos.

Entrevistador: ¿Y por qué usted cree que se ve eso?

Mario: Es que yo creo que los Sikuni quieren ser como nosotros los blancos, y nosotros los blancos queremos ser Sikuni, queremos preservar esa tradición, pero es que esa tradición es muy antigua. Ellos, al querer ser como nosotros, no ven la importancia que tienen sus saberes. A pesar de que ellos tienen una fuerza por ser indígenas, la sangre les fluye en todo el cuerpo. Mientras que nosotros no, somos huérfanos, sí, estamos perdidos, por eso llegamos acá, donde el abuelo, ¿sí? Ellos no se dan cuenta de la fuerza que tienen, de esa importancia" (Mario Guiyazá, enero de 2022).

A partir de esta entrevista, se evidencia una dinámica compleja en la relación entre los “blancos” y algunos miembros de la comunidad Sikuni en este contexto particular. Los “blancos” manifiestan un marcado interés por los conocimientos indígenas y buscan assimilarlos y hacerlos propios. Por otro lado, según la perspectiva de Mario, los indígenas no otorgan un completo reconocimiento a su propia tradición. En el transcurso de la entrevista con Mario, se desvelaron aspectos significativos de su identidad y su conexión con la sabiduría indígena Sikuni. Al cuestionar si se considera a sí mismo Sikuni, Mario afirmó su identificación con la comunidad. Sostuvo que se reconoce como Sikuni desde el momento en que recibió el legado chamánico, que considera un don divino y que ahora reside en su corazón. Mario expresó que siente la presencia de las plantas de conocimiento en su interior, lo que le otorga una profunda conexión con la naturaleza y el saber Sikuni. A continuación, se presenta la continuación de la entrevista:

Entrevistador: ¿Usted ya se considera Sikuni?

Mario: Sí, yo soy Sikuni, a la hora que yo recibí esto, viene del cielo, de los dioses, ¿sí? yo ya soy Sikuni, las plantas están en mí, el tabaco está en mí, el yopo está en mí, soy Sikuni.

Entrevistador: Es lo que usted decía: el indígena quiere ser blanco y el blanco indígena.

Mario: Es así.

(Mario Guiyazá, enero de 2022).

A través de esta entrevista, se pone de manifiesto la profunda conexión de Mario con los saberes chamánicos Sikuni y su anhelo de integrarse plenamente en esta identificación. Su experiencia y perspectiva proporcionan una valiosa visión sobre cómo los aprendices y los individuos calificados como “blancos”, provenientes de fuera de la comunidad, buscan

incorporarse a las prácticas espirituales de los indígenas Sikuani en la comunidad Kaliawirinae. Esta dinámica refleja una interacción compleja entre los “blancos” y los indígenas, resaltando la influencia mutua que ejercen. Además, Mario expresó su deseo de encontrar una compañera dentro de la comunidad Sikuani, lo que insinúa su anhelo de establecer su vida en el resguardo Wacoyo.

Sin embargo, este escenario nos lleva a reflexionar sobre la posibilidad de que se esté gestando una especie de “redescubrimiento” entre los individuos considerados como “blancos” que integran estas prácticas chamánicas en sus vidas. Resulta de suma importancia llevar a cabo un análisis minucioso sobre cómo se desarrolla el proceso de afiliación, si existen resistencias y cómo se establecen las jerarquías entre algunos miembros de la comunidad Sikuani y los “blancos” que se integran. Surge la pregunta de si estos “blancos” llegan a alcanzar el estatus de miembros plenos del grupo étnico o si su integración se mantiene principalmente a un nivel simbólico. La inclusión de “blancos” en una comunidad indígena plantea cuestionamientos acerca de la intersección entre identidad y poder, y merece un análisis profundo para comprender las implicaciones de este proceso en la dinámica social y cultural de la comunidad Kaliawirinae.

Además, es esencial considerar cómo el interés de los no indígenas ha contribuido a las prácticas indígenas, si ha tenido alguna influencia y cómo se ha dado el diálogo en torno a la emergencia del conocimiento chamánico. Explorar estas dimensiones proporcionaría una comprensión más completa de la dinámica intercultural en juego, permitiendo así abordar de manera más efectiva las complejidades asociadas con la incorporación de prácticas chamánicas por parte de individuos no indígenas en la comunidad Sikuani.

Además, es esencial considerar cómo el interés de los no indígenas ha contribuido a las prácticas indígenas, si ha tenido alguna influencia y cómo se ha dado el diálogo en torno a la emergencia del conocimiento chamánico. Explorar estas dimensiones proporcionaría una comprensión más completa de la dinámica intercultural en juego, permitiendo así abordar de manera más efectiva las complejidades asociadas con la incorporación de prácticas chamánicas por parte de individuos no indígenas en la comunidad Sikuani. Es esencial también considerar cómo el interés de no indígenas ha contribuido a las prácticas indígenas y si tiene alguna influencia en la emergencia del conocimiento chamánico. ¿Cómo se establece el diálogo entre los dos? Explorar estas interacciones puede proporcionar una comprensión más completa de cómo la convergencia de diferentes perspectivas impacta en las prácticas y creencias chamánicas, y en última instancia, en la dinámica de la comunidad Kaliawirinae.

Por lo tanto, el testimonio de Mario resalta la emergencia de una nueva red de participantes con la capacidad de asumir roles desde una perspectiva de la “Nueva Era”. Este “neochamanismo” está en consonancia con la tendencia contemporánea hacia la autoayuda y la obtención de resultados inmediatos (ATKINSON, 1992, p. 322). Según Scuro (2017) el “neochamanismo” se expande y fortalece globalmente, especialmente entre consumidores occidentalizados y particularmente en individuos de sectores sociales más privilegiados, quienes poseen capital cultural, social y económico para explorar sus inquietudes existenciales y buscar nuevas perspectivas. Esta búsqueda se manifiesta en experiencias de expansión de la conciencia a través del uso de plantas sagradas u otras técnicas “neochamánicas”.

En consonancia con esta lógica, durante el diálogo que sostuve con Maribel, hija del chamán Don Antonio y sobrina de Don Clemente, se desvelan aspectos significativos relacionados con la tradición de conocimiento y las interacciones dentro de su comunidad, en particular, con individuos no indígenas. Maribel, quien desempeña un papel esencial en las tareas de la cocina, incluyendo la preparación de alimentos tradicionales como el casabe, el mañoco y el yare cuando llegan visitantes externos, resalta que el abuelo Clemente no es el único miembro prominente involucrado en la enseñanza en la comunidad. Además, ella también menciona a su propio padre, Don Antonio, quien ha seguido los pasos de su abuelo y su tío, transmitiendo saberes chamánicos a visitantes de origen no indígena. Don Antonio se ha dedicado a exponer y compartir historias tradicionales vinculadas al chamanismo con aquellos visitantes que no pertenecen a la comunidad indígena. Maribel enfatiza la profunda competencia de su padre y su comprensión de cada narración: "Mi padre, Antonio, ha impartido enseñanzas, por ejemplo, a personas no indígenas provenientes de Medellín. Él les ha compartido su sabiduría y les ha relatado las historias. Mi padre está íntimamente familiarizado con cada historia tradicional" (Maribel, enero de 2023).

Aunque Don Antonio comparte su sabiduría con personas no indígenas, no participa en las danzas, una parte importante de las prácticas chamánicas. Su enfoque se centra en ser un médico tradicional independiente y transmitir su conocimiento de manera *individualizada*. Además, su situación actual se ve afectada por la falta de un lugar fijo debido a la destrucción de la Casa de Pensamiento (*liweisi bo*) que estaba construyendo en el resguardo. Esta circunstancia demuestra los desafíos que enfrentan los miembros de la comunidad para mantener sus tradiciones en un ambiente en constante cambio. Este cambio constante puede verse como una forma de ontogénesis o individuación, donde la relación entre los humanos y los no-humanos, así como entre los objetos técnicos y el medio asociado, juega un papel crucial.

Dado que los conocimientos tradicionales locales son, por lo tanto, dinámicos y actuales, se van transformando a través de las experiencias humanas con los elementos del ambiente, estos cambios son mediados de manera inevitable por la percepción de los individuos (MURA, F; PADAWER, 2022). Esta transformación del conocimiento puede verse como una respuesta a factores sociales, históricos y ambientales.

Volviendo, podemos analizar que el legado de la enseñanza a extranjeros en esta comunidad se remonta al abuelo José Antonio Casulú, luego, el abuelo Clemente y el padre de Maribel, Don Antonio. De forma similar, es digno de destacar que la enseñanza no se limita solo a los blancos, sino que se extiende a toda la familia y a todos los miembros interesados de la comunidad. Por ejemplo, es interesante observar la aparición de una nueva generación de aprendices indígenas, incluidos los hermanos de Maribel y otros jóvenes que se están preparando para continuar con las tradiciones chamánicas y seguir el conocimiento ancestral. Ahora, los hijos del abuelo Clemente, como Martha, Hermes y Helber han seguido el camino de la medicina, dedicando su vida a sanar y cuidar de la comunidad de manera más directa (BUITRAGO, 2017).

Asimismo, es importante para algunos miembros del resguardo intentar “proteger” el saber chamánico y transmitirlo solo dentro de la comunidad, por ejemplo, Miguel⁴⁰ enfatiza que el conocimiento chamánico no se debe transmitir a las personas “blancas”. Esta restricción, según él, implica la transmisión del saber chamánico únicamente a individuos internos de su grupo indígena. Sin embargo, según Miguel, algunos médicos tradicionales en la comunidad sí eligen desafiar esta restricción y optan por transmitir el conocimiento chamánico a personas “blancas” por razones económicas. Este fenómeno sugiere que la prohibición no es universal y que hay médicos en la comunidad dispuestos a compartir su saber con individuos no pertenecientes a su grupo étnico a cambio de dinero. La práctica diferenciada de transmitir el conocimiento chamánico a personas extranjeras puede deberse a una variedad de factores. Puede estar relacionada con la percepción de la sacralidad, la ritualidad y la importancia de “preservar” las tradiciones dentro de la comunidad. O tal vez esta práctica esté vinculada a cuestiones económicas, como lo sugiere una colega que realizó una investigación antropológica en el resguardo Wacoyo, en la que también se observó que el proceso de aprendizaje conlleva el pago de altos precios. A continuación, se presenta una cita de Calle (2016, p. 225) que ilustra mejor estas aseveraciones:

⁴⁰ Se hace uso de un nombre ficticio para resguardar el anonimato del participante.

[...] el precio de aprender hoy en día es inaccesible para muchos sikuani. Así me lo manifestó un aprendiz de *penajorobinü* en Wacoyo durante mi último trabajo de campo. [...] Durante la fiesta estuve hablando con Alambre, quien es aprendiz de *penajorobinü*. Según, él, hoy en día hay que pagar mucho dinero para aprender ya que los chamanes maestros piden que se les paguen muchos millones. Él dice que su aprendizaje y el de otros se ha visto truncado porque deben interrumpir su proceso mientras consiguen la plata para pagarle al chamán. Por otra parte, me manifestó que en ocasiones los *penajorobinü* prefieren enseñarle a los “blancos” porque ellos sí puede pagar los altos precios [...].

Este escenario nos lleva a cuestionar cómo se establecen las prioridades en la transmisión y producción de saberes en la comunidad Sikuani. ¿Cuáles son los principales factores que determinan si se comparte o no el conocimiento con personas blancas? ¿O la necesidad económica también está influyendo en esta decisión? ¿Podríamos argumentar que el acto de compartir el conocimiento con personas no pertenecientes al grupo indígena a cambio de dinero refleja una forma de capitalización del saber ancestral? Esta compleja dinámica subraya las tensiones existentes dentro de la comunidad, donde diferentes perspectivas y posturas morales influyen en la toma de decisiones sobre la transmisión de conocimientos. La relación entre la necesidad económica es, sin duda, un tema de debate en esta comunidad, lo que pone de manifiesto la importancia de explorar más a fondo estas interacciones.

Con respecto a Miguel, él me relató que tuvo acceso a estos conocimientos chamánicos a través de José Antonio Casulú, quien fue su maestro cuando tenía 14 años. Él confiesa que también experimentó con las plantas de conocimiento, participaba en las ceremonias, pero finalmente decidió separarse y seguir su propio camino. A diferencia de mi interlocutor, otros médicos tradicionales sí han mostrado un interés en el conocimiento chamánico y han dedicado su vida a la práctica. Sin embargo, según la perspectiva de mi colaborador, estos médicos se han involucrado demasiado con los “blancos”, han dejado de enseñar a los indígenas del resguardo y han evitado realizar curaciones a los indígenas, a menos que, según las palabras de Miguel, “sean blancos y les paguen una cantidad de dinero”.

Esta actitud podría interpretarse como una mirada provocadora hacia los médicos tradicionales que comparten conocimientos chamánicos con los *wowai*, aunque es relevante resaltar que es probable que subyazca una intención de “cuidar” sus propios saberes, limitando su difusión a personas externas al resguardo. No obstante, para Rose y Langdon (2010), es crucial reconocer que el chamanismo, en muchos casos, puede concebirse de manera más completa como una categoría dialógica, sujeta a una constante negociación en las fronteras entre las sociedades indígenas locales y su interacción con grupos de la sociedad nacional y global. Esta dinámica, como lo sugiere Rabelo (2010), implica que la curación en los tratamientos religiosos debe contemplarse como una realidad en constante proceso,

involucrando la intersubjetividad, negociaciones permanentes y el activo compromiso de los diversos actores involucrados.

En la actualidad, la llegada de extranjeros o personas de otros lugares a la comunidad también se percibe como parte de estas relaciones interétnicas que a menudo están ligadas a dinámicas de poder asimétricas. Aunque ciertamente existen intercambios provechosos, también es innegable que algunos pueden generar desafíos y tensiones. Además, podríamos examinar cómo la llegada de extranjeros desafía y redefine las fronteras de la comunidad Kaliawirinae.

En definitiva, podemos observar que la cosmología de la comunidad Sikuni en el resguardo Wayoco ha experimentado notables transformaciones a lo largo de su historia, influenciada por interacciones con diversos grupos étnicos, eventos históricos y cambios contemporáneos. Como propone Barth (1987), la cosmología se considera una creación en constante transformación, moldeada por diversas perspectivas y contextos históricos. La llegada de los colonizadores blancos, conocidos como *wowai*, y la irrupción de la Violencia en la región han ejercido una marcada influencia en la forma en que los actuales miembros del pueblo Sikuni conciben su relación con el cosmos.

2.2 Relaciones chamánicas a través de las plantas de conocimiento y entidades no-humanas

Un enfoque especial se dirige al análisis detallado de cómo ciertos miembros del resguardo Wacoyo establecen una conexión intrínseca con su entorno y dan forma a su percepción del cosmos. En esta perspectiva, es crucial examinar cómo estas personas configuran su concepción del mundo. La interacción entre los individuos y su entorno, en un proceso de ocupación y adaptación, da lugar a un efecto de armonización en el cual el cosmos adquiere una expresión extremadamente compleja de su existencia.

De tal modo, en el resguardo Wacoyo según las antropólogas Calle (2016) y Buitrago (2017) se despliegan diversos seres no-humanos: los *ainawi* (espíritus maléficos), que tienen su morada en el agua, los cerros, las cuevas y algunos animales; los *yajé* (espíritus antropófagos), que habitan la selva y los troncos de los árboles, se les atribuye la característica de canibalismo, y para aplacarlos se recurre a los rezos (*waji*); finalmente, los *dowatji* (espíritus de los muertos) no están confinados a un único espacio y se sostiene que son los espíritus de las personas

fallecidas (*jiwi*) que se manifiestan en lo cotidiano como sombras (*jumape*), capaces de generar ruidos o incluso de afectar la salud de las personas en ciertas ocasiones.

Además, estos distintos seres no-humanos se encuentran en varias dimensiones. Para ilustrar esta idea, según Calle (2016) en el mundo subterráneo viven los seres inmortales, entidades invisibles que habitan debajo de la tierra y del agua, como los *ainawi*. Seguidamente, en el plano terrenal (la Tierra) se encuentran los *yaje* y otros seres vivos, incluida la gente o *jiwi* (CALLE, 2016). Por último, en el plano superior, donde se encuentran las constelaciones y las estrellas, residen los dioses (Tsamanimonae), junto con diferentes espacios donde habitan las aves y un lugar donde reside el señor Rayo (CALLE, 2016).

Igualmente, a través de la exploración de diferentes entornos naturales, los médicos tradicionales del resguardo amplían su conocimiento, enriquecen la medicina tradicional y fortalecen su conexión con el medio ambiente. Esto presenta cómo ellos entienden de manera cognitiva los diversos niveles del cosmos y aprenden a tener un conocimiento profundo de los diferentes tipos de seres no-humanos (*ainawi*, *yaje*, *dowatji*) que en muchos casos se manifiestan en la vida diaria de las personas (BUIRAGO, 2017).

A través de estas experiencias, según Agudelo (2013), se construye una visión particular del mundo que estas personas habitan y coexisten. En este sentido, al relacionarse con entidades no humanas en su entorno, los médicos tradicionales tejen un entramado de relaciones que moldea la percepción del mundo. Así, los médicos tradicionales desempeñan un rol crucial como especialistas capaces de mediar, regular e intervenir entre los diversos niveles del cosmos, estableciendo comunicación dialógica con diversas entidades. Esta interacción busca restaurar las relaciones que fueron desequilibradas a través de rituales y estados chamánicos específicos. Este proceso de equilibrar es esencial para promover el bienestar y una vida armoniosa, ya que romper la armonía cósmica puede llevar a la enfermedad (AGUDELO, 2013).

En la perspectiva de los Sikuaní de la comunidad Kaliawirinae, el mantenimiento de relaciones con otros seres implica la ejecución de rituales específicos que facilitan el establecimiento de un diálogo particular, una especie de política cósmica (CALLE, 2016). El objetivo es resguardar a los seres humanos de las influencias y acciones de ciertas entidades como *ainawíwi*, *yajewi* y *dowatjiwi* (BUIRAGO, 2017). Esta interacción simboliza la búsqueda de armonía en la relación entre seres humanos y seres no-humanos en el ambiente.

Este panorama nos lleva a reflexionar sobre la teoría del antropólogo Ingold (2002), quien propone una visión relacional del mundo donde humanos y no-humanos están

intrínsecamente conectados. En esta visión del mundo de algunos integrantes del resguardo Wacoyo, el no-humano, que comprende a estos seres, es dotado de una categoría que se asemeja a la humanidad. Esta perspectiva resuena con la teoría de Ingold (2002), donde todos los seres, tanto humanos como no-humanos, participan activamente en la formación y transformación continua del mundo en el que habitan. Así, siguiendo esta lógica, estos seres no-humanos en el resguardo Wacoyo no son meros objetos pasivos, sino actores activos que influyen y son influenciados por su entorno específico y las personas con las que interactúan.

Igualmente, un elemento fundamental a reconocer es que la relación con estos seres no solo se establece a través de un diálogo meramente cognitivo, como han sugerido los autores anteriores. Más bien, se produce a través de un concepto de “habitar el mundo”, que implica participar en los procesos de formación (INGOLD, 2012) y conlleva un conocimiento háptico. Según Paterson (2009), este conocimiento háptico se basa en una red de relaciones sensoriales que, en su interacción, generan y mantienen diversas formas de comprensión. Esta idea destaca la importancia de considerar la experiencia integral de los individuos en su relación con el entorno, integrando mente, cuerpo y ambiente, superando así un enfoque puramente cognitivo (INGOLD, 2010).

En este sentido, el conocimiento háptico no se limita únicamente a la percepción táctil, sino que también abarca la percepción del movimiento y la posición del cuerpo en el espacio (PATERSON, 2009). Este aspecto del conocimiento háptico es particularmente relevante para la idea de Ingold de “habitar el mundo”, ya que sugiere que la comprensión del mundo está inextricablemente ligada a la capacidad de moverse y actuar dentro de él. Por lo tanto, al considerar la experiencia integral de los individuos en su relación con el entorno, es crucial tener en cuenta no solo las percepciones cognitivas, sino también las experiencias hápticas. Estas experiencias hápticas, al integrar mente, cuerpo y ambiente, permiten interactuar con el entorno de manera más directa e inmediata, lo que a su vez puede llevar a una comprensión más rica y matizada del mundo.

En cuanto a la disposición de entidades no-humanas en el resguardo Wacoyo desempeña un papel vital en nuestra discusión, lo que nos lleva a plantearnos: ¿cómo desarrollan algunos miembros de la comunidad Sikuni conexiones significativas con su entorno y las entidades no-humanas? Esta perspectiva nos sumerge en una exploración más profunda de cómo los *ainawi*, *yaje* y *dowatji* coexisten e interactúan tanto con el entorno natural como con los miembros de la comunidad Sikuni. Además, nos motiva a investigar cómo algunos Sikuni se comunican y establecen lazos con estas entidades en su vida cotidiana. Es

esencial destacar que esta comprensión de las entidades no-humanas puede variar entre los chamanes del resguardo. Algunos pueden tener interpretaciones distintas de los mismos seres, o incluso pueden reconocer la existencia de otras entidades que no son ampliamente aceptadas. Este matiz en la percepción de las entidades no-humanas plantea la pregunta de cómo se manejan estas negociaciones y diferencias en las creencias dentro de la comunidad. ¿Hay conflictos o consensos en la interpretación de estas entidades? ¿Cómo se resuelven las discrepancias en la comprensión de su naturaleza y funciones?

Este análisis trasciende la mera clasificación taxonómica de estas entidades y profundiza en cómo su presencia y funciones impactan en las experiencias diarias de las personas. La perspectiva de análisis que proponemos en este debate ofrece una valiosa forma de abordar la cosmología de manera dinámica y contextual. Al alejarnos de una visión estática, podemos lograr una comprensión más profunda de cómo estas entidades se desarrollan a lo largo del tiempo, influenciadas por factores históricos y políticos cambiantes. Esta visión dinámica enriquece la interpretación de la información y proporciona una perspectiva más completa de cómo los miembros de este grupo étnico construyen y viven su cosmología en constante interacción con su entorno y otros aspectos de su realidad social y política.

En continuidad con nuestra exploración de cómo los miembros de la comunidad Kaliawirinae establecen conexiones significativas con su entorno y las entidades no-humanas, es esencial examinar la influencia de las plantas de conocimiento en su cosmología. Dos de las plantas más significativas en este sentido son el caapi y el yopo. Estas plantas, el caapi (*juipa*) y el yopo (*dopabene*), desempeñan un papel crucial en las prácticas chamánicas de esta comunidad. El caapi, también conocido como la raíz de la ayahuasca, tiene la función de establecer una conexión con los espíritus de la tierra y fomentar la armonía con la naturaleza (GUTIÉRREZ, 2020). Por otro lado, el yopo es un enteógeno que el chamán consume para adentrarse en el mundo mítico y establecer comunicación con los espíritus, persuadiéndolos (CALLE, 2016). Es importante destacar que tanto el polvo de yopo como el caapi deben ser utilizados en conjunto para lograr sus efectos completos.

Los médicos tradicionales de la comunidad Kaliawirinae siguen un proceso ritual específico antes de utilizar cada planta de conocimiento, comenzando con el caapi y luego el yopo. Este ritual, según el antropólogo William Torres (1995), uno de los pioneros en colaborar con la comunidad Kaliawirinae en la década de los noventa, se realiza mediante el uso de rezos conocidos como *waji*. El propósito principal de estos rezos es obtener permiso para el empleo de las plantas y aumentar sus efectos, denominados como *puakari*, es decir, su potencia

chamánica. Es importante destacar que cada médico tradicional posee su propia oración, que repite al consumir el yopo y el caapi (LUCENA, 1971). Solo los médicos tradicionales y sus aprendices tienen la autoridad para llevar a cabo estos rezos, ya que el conocimiento se resguarda celosamente y se considera un secreto. Barth (1987-2000b), argumenta que la comprensión adecuada de los eventos rituales limitados a grupos particulares, así como del conocimiento transmitido por la tradición, depende en gran medida de la importancia otorgada al concepto de mantener secretos. Por lo tanto, es relevante analizar cómo se maneja y distribuye este conocimiento. El *waji*, que en este contexto permanece oculto, representa la manifestación de la “palabra-potencia soplada” (*bujai*) por el chamán para activar el *puakari* de las plantas enteógenas, tal como se describe en el *liwaisi* (TORRES, 1995).

Ilustración 7 - Las plantas de conocimiento (Bejuco de juipa y polvo de yopo), y los objetos usados por el chamán, entre ellos, la maraca (*tsitsito*), el *jibabo* para soplar el agua, el siripo para sorber el yopo y el recipiente de caracol para guardarlo.



Fuente: Agudelo (2023).

Particularmente en la Casa de Pensamiento (*liweisi bo*) de la comunidad Kaliawirinae, el proceso de utilización de las plantas de conocimiento sigue el siguiente procedimiento: el médico tradicional inicia rezando y tomando algunas raíces de caapi (*juipa*) de un recipiente, las mastica en su boca y espera alrededor de diez minutos. Posteriormente, sosteniendo el *siripo*⁴¹ en su mano derecha, toma un poco del polvo de yopo previamente rezado de otro recipiente con su mano izquierda (LUCENA, 1971). Luego, inhala el yopo (*dopa*) de su mano izquierda con la ayuda del *siripo*. El poder de las plantas de conocimiento se manifiesta de

⁴¹ El “siripo” es una herramienta tradicional utilizado por los indígenas Sikuani en forma de Y para inhalar el yopo. Se trata de una herramienta larga y delgada hecha de hueso de garza o de mico, que se utiliza para aspirar el polvo de yopo a través de la nariz.

inmediato, provocando un estremecimiento en el cuerpo del chamán. Después de esto, el médico tradicional se desplaza de izquierda a derecha, ofreciendo la medicina del caapi a los participantes y explicándoles cómo deben masticar e ingerir estas raíces sagradas. Luego de unos diez a quince minutos, repite la misma acción, pero esta vez con la planta del yopo. Entrega a los participantes el *siripo* en la mano derecha y les da la medicina del yopo en la mano izquierda, justo al lado del corazón, mientras les explica cómo deben inhalarla. Para el antropólogo de origen austriaco Reichel-Dolmatoff (1994), el yopo se absorbe fuertemente y la sustancia ataca directamente la mucosa, irritándola y causando un flujo abundante.

Cada individuo reacciona de manera única frente a las medicinas del yopo y el caapi, lo que puede llevar a diferentes visiones y sensaciones personales (REICHEL-DOLMATOFF, 1994). Es crucial tener en mente que algunos participantes podrían no inhalar la totalidad de la medicina, por lo que se les sugiere colocar los restos en partes específicas de sus cuerpos. Para los hombres, se recomienda poner los restos en la cabeza, mientras que, para las mujeres, se aconseja colocarlos debajo del ombligo, en el área del vientre, ya que se considera que ellas resguardan y mantienen los conocimientos en esa zona (AGUDELO, 2023). La colocación diferenciada se debe a la conexión energética particular de cada género con estas partes del cuerpo. Los hombres suelen tener una conexión más acentuada con la cabeza, mientras que las mujeres suelen tener una relación más fuerte con el vientre. Al depositar la medicina en la región correspondiente, se puede intensificar su efecto y potenciar su impacto en el cuerpo de la persona (REICHEL-DOLMATOFF, 1994).

Al finalizar la ingestión de las plantas, cuando los participantes han alcanzado un estado de serenidad, el médico tradicional procede a llevar a cabo un ritual de soplado (*bujaiibo*), durante el cual mueve sus manos alrededor del pecho y la cabeza de cada individuo. El chamán sopla suavemente sobre partes vitales del cuerpo como el corazón, las palmas de las manos y la coronilla, entre otras (AGUDELO, 2023). Este acto persigue el propósito de disipar las posibles fuerzas negativas que pudieran haber quedado en el cuerpo energético de los asistentes. Además, los médicos tradicionales realizan sanaciones específicas para aquellos que hayan compartido previamente sus dolencias físicas o emocionales. Siguiendo las ideas de Metzger y Morey (1983), el chamán Sikuaní se presenta principalmente como un curandero con el poder o la habilidad de influir en los seres sobrenaturales, especialmente en la curación de enfermedades.

En este contexto, cada médico tradicional adopta un enfoque particular en sus prácticas de sanación y utiliza cantos específicos para abordar las dolencias. Esta variación refleja la

naturaleza dinámica del conocimiento chamánico, el cual fluye a través de un continuo de símbolos e ideas que abarca múltiples grupos y se distribuye de manera diversa. Esta distribución se debe a las diferentes posiciones, experiencias y perspectivas individuales, así como a su posición jerárquica en la comunidad (BARTH, 2000a, 2000b). Además, es importante considerar la noción de guardar secretos que Barth (1987-2000b) menciona. Según Barth, la comprensión adecuada tanto de los eventos rituales limitados a grupos particulares como del conocimiento transmitido por la tradición depende en gran medida del énfasis en mantener secretos.

Es importante destacar que en el capítulo: El Gurú y el Iniciador: Transacciones de Conocimiento y Formación de la Cultura en el Sudeste de Asia y en Melanesia del libro *El Gurú, el Iniciador y Otras Variaciones Antropológicas*, Barth (2000c) compara hábilmente dos fenómenos relacionados con la transmisión de conocimiento que ocurren en el Sudeste de Asia (Bali) y en Melanesia (Nueva Guinea). En estas dos regiones, el entorno social sirve como la base en la que se desarrolla cualquier acción y señala formas diferentes de tradición de conocimiento.

En el contexto de Melanesia, Barth describe el papel del Iniciador, que manipula el conocimiento icónico en un régimen de mantener secretos. A diferencia del Gurú, el Iniciador intenta retener verdades mientras inicia a los novicios. En este proceso de transmisión del conocimiento, el Iniciador tiene la autoridad para decidir qué conocimientos se deben revelar a los novicios y cuándo (BARTH, 2000c). Los novicios, a su vez, tienen la responsabilidad de aprender y practicar estos conocimientos bajo la guía del Iniciador. En Nueva Guinea, el Iniciador transmite el conocimiento mediante rituales y secretismo. En este caso, el iniciado experimenta y encarna un proceso de transformación a través de la ritualización, más que a través del contenido del conocimiento en sí. La idea fundamental adoptada por los habitantes de Nueva Guinea parece ser que el valor del conocimiento aumenta cuando se mantiene oculto y se comparte con el menor número posible de personas (BARTH, 2000c).

Por otro lado, en el Sudeste de Asia, Barth destaca el papel del Gurú, un preceptor espiritual cuya tarea es proporcionar una exégesis o interpretación de las enseñanzas espirituales. El Gurú obtiene mérito al difundir su conocimiento, que se considera de gran valor. Este proceso de transmisión del conocimiento se basa en una relación jerárquica entre el Gurú y sus discípulos, donde el Gurú tiene la autoridad para interpretar y transmitir las enseñanzas espirituales a través de la verbalización (BARTH, 2000c). Los discípulos, a su vez, tienen la responsabilidad de aprender y practicar estas enseñanzas bajo la guía del Gurú. En Bali, el Gurú

tiene la responsabilidad de transmitir el conocimiento, manteniendo una relación abierta y conversativa con los discípulos, guiando y cuidando la manera en que se enseña, explica, revela y oculta el conocimiento (BARTH, 2000c). Esto se logra de manera activa y deliberada mediante un trabajo sistemático y continuo.

Estas diferencias en la transmisión del conocimiento, según Barth, generan profundas diferencias en la forma, escala y distribución del conocimiento en el Sudeste de Asia y Melanesia. Barth argumenta que estas diferencias pueden atribuirse a las diversas formas en que los gurús e iniciadores interactúan con sus discípulos o novicios, así como a las diferentes formas en que estos procesos de transmisión del conocimiento se llevan a cabo. Este concepto de distribución y flujo del conocimiento es fundamental para comprender cómo se comparten y transforman las prácticas chamánicas dentro de la comunidad Sikuni. Explorar en profundidad la relación entre jerarquía, reputación y entidades espirituales puede brindar una perspectiva más completa de la diversidad de estas prácticas. En este sentido, el secreto del Iniciador en Nueva Guinea se ajustaría más a la tradición de conocimiento de los chamanes de la comunidad Kaliawirinae, donde juega un papel crucial en la transmisión y distribución del conocimiento chamánico, permitiendo mantener ciertos aspectos del conocimiento limitados a ciertos individuos o grupos dentro de la comunidad.

En este contexto, se puede observar cómo las plantas de conocimiento presentes en la comunidad Kaliawirinae, como menciona Gaitán (2019), son consideradas sagradas y poseen un carácter espiritual. Estas plantas actúan como potenciadoras del pensamiento y medios para acceder al entendimiento de la cosmología Sikuni. Desde esta perspectiva, se destaca su papel como guías y maestras espirituales que fortalecen a los individuos y a toda la comunidad, permitiéndoles tomar decisiones más sabias (GAITÁN, 2019). Este enfoque en las plantas como aliadas espirituales y depositarias de conocimiento se relaciona con la idea de mantener secretos en la transmisión y distribución del conocimiento chamánico, como se discutió previamente en este texto.

2.3 Variedad de médicos tradicionales: métodos de conocimiento y poderes espirituales

En una entrevista que realicé al abuelo Clemente Gaitán en diciembre de 2019, se presenta una perspectiva sobre los métodos de conocimiento que adquieren los médicos tradicionales en la comunidad Kaliawirinae. Me acerque al abuelo a unos pocos metros de la

Casa de Pensamiento. Él y yo nos sentamos en un lugar tranquilo. En un estado meditativo, el abuelo observaba las nubes y escuchaba los sonidos de las aves y del viento, mientras enfatizaba el valor del silencio como medio para acceder a la verdad y al conocimiento. Él me describió cómo los chamanes se sientan en silencio en un lugar específico, preferiblemente en la Casa de Pensamiento (*liweisi bo*), permitiéndose soñar sin cerrar los ojos, y comprenden que estos sueños son proyecciones de la realidad. A través de esta atención multisensorial y cognitiva, como plantea Paterson (2009) en su concepto háptico, cuando el ambiente se silencia, la percepción de la realidad de los médicos se extiende por todos sus sentidos, posibilitando ensoñaciones y cambios de tiempo. Mediante esta práctica, los médicos adquieren conocimientos y aprenden. En palabras del abuelo Clemente:

El indígena se sienta en un lugar en silencio, no más, y esto es lo que nos enseña (cogiendo el yopo en sus manos), en un lugar en silencio que nos permite soñar, pero sin cerrar los ojos y ese sueño es la verdad. Por ejemplo, en el sueño aparece como voy a trabajar, como voy a tener mi casa, es un sueño, pero es lo que se está proyectando, eso es lo que nosotros y aprendemos así. Nosotros no leemos, el mundo de nosotros es diferente que el de ustedes (Clemente Gaitán, diciembre de 2019).

El silencio desempeña un papel central en el proceso de aprendizaje, permitiéndoles a algunos chamanes conectarse con los distintos seres, los dioses y el ambiente. Esta interacción con el entorno refleja cómo experimentan y sienten los espacios, y cómo estas experiencias sensoriales influyen en la forma en que construyen significado en el mundo que les rodea (PATERSON, 2009). Asimismo, Don Clemente menciona que, en algunos pueblos indígenas vecinos, incluso exploran cuevas para profundizar en su conocimiento, considerando que estos espacios son sagrados y les permiten establecer una conexión más profunda con el ambiente.

De acuerdo con Torres (1995) y Agudelo (2015), el silencio activa un concepto de tiempo *aiónico*⁴², es decir, un tiempo circular que simboliza un *eterno retorno de la diferencia*⁴³, facilitando la expansión de un pasado y un futuro que avanzan de manera ilimitada. Este tipo de tiempo, en términos filosóficos empleados por estos autores, navega en el eterno abismo del retorno y del fluir, abarcando todo el cosmos. Se trata de un tiempo que no se ve constreñido por una cronología o secuencia preestablecida del presente.

⁴² En términos griegos, el no-tiempo se presenta como un tiempo *aion* (AGUDELO, 2015).

⁴³ El “eterno retorno de la diferencia” es una idea desarrollada por los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004), que reinterpreta la noción de “eterno retorno” propuesta por Nietzsche. En lugar de ver la repetición como una copia idéntica de eventos pasados, Deleuze y Guattari (2004) argumentan que cada repetición implica una manifestación de la diferencia, lo que significa que cada ocasión es única y singular. Esta perspectiva resalta la creatividad y la novedad en el mundo, ya que cada repetición representa una variación y una posibilidad distintas en lugar de una mera repetición de lo mismo.

En este contexto, donde el tiempo se concibe como un fluir circular, la figura del chamán adquiere una relevancia fundamental. Utilizando el silencio y recurriendo a plantas de conocimiento, el chamán no solo escucha y recuerda las “historias tradicionales” (*liweisi*), sino que las enuncia, haciendo que el evento pasado cobre vida en el presente. Este acto de recordar, escuchar y enunciar se convierte en una experiencia de conocimiento que potencia la existencia misma (TORRES, 1995). Estas historias son extraídas de las meditaciones más profundas, ya que, como señalan constantemente los chamanes en la Casa de Pensamiento: “Si queremos conocer tal historia, me concentro en silencio, tomo mi yopo y pregunto sobre tal historia, y me es revelada en silencio”. En consonancia con esta perspectiva del tiempo, y según lo planteado por Gaitán (2019, p. 44), es relevante mencionar que:

Acá es importante rescatar la importancia de la historia en función de esta concepción del tiempo. Entre los Sikuni se concibe que el “pasado”, esa idea que sugiere que algo quedó atrás, está al mismo tiempo en el presente y en el futuro. Siendo así, la historia permite enmendar o reparar. Por ejemplo, solemos decir *penamataxainaewi* en referencia a los que murieron o trascendieron, pero no se concibe como un hecho que quedó atrás en el tiempo. De donde se infiere que es posible resarcir los daños y es sobre la base de este pensamiento.

Continuando con la investigación de las diversas percepciones del tiempo en contextos chamánicos, Don Clemente revela una distinción significativa en la manera en que se concibe el tiempo y se llevan a cabo los rituales. Durante una de nuestras sesiones, en las que estábamos sorbiendo yopo y mascando caapi (*juipa*) en compañía de Santiago, un aprendiz del abuelo que también ha recibido enseñanzas de los Piara, especialmente del abuelo José Antonio Bolívar, Don Clemente hizo una observación relevante. Aludiendo a Santiago, señaló que, mientras los Sikuni del resguardo realizan sus rituales y utilizan el yopo durante el día, otros pueblos, como los Piara que habitan en las orillas del Orinoco, pueden adoptar enfoques diferentes, ya que prefieren la noche para la ejecución de sus rituales y el uso del yopo. Según Don Clemente, “la noche tiene una energía brava y fuerte”. Él mismo aclara que su práctica personal se limita al horario diurno, a diferencia de los Piara. En sus propias palabras: “Yo solo trabajo durante el día, a diferencia de los Piara” (Clemente Gaitán, enero de 2023).

Este aspecto cobra una importancia excepcional, ya que los *penajorobinü* (médicos tradicionales) de la comunidad hacen un uso estratégico de las plantas de conocimiento del yopo en momentos específicos del día, principalmente durante las mañanas. El tiempo, guiado por el *conocimiento tradicional local* y los procesos técnicos inherentes a estas prácticas, opera como un agente fundamental de una tradición dinámica en movimiento. Esta tradición es creada y recreada a través de las experiencias de las personas en interacción con el ambiente (MURAF; PDAWER, 2022). Así, la variabilidad en las prácticas rituales también se convierte en una

manifestación de esta dinámica tradicional, donde el tiempo es tanto un factor como un recurso estratégico en la experiencia chamánica.

El uso de las plantas de conocimiento y la práctica del silencio por parte del chamán provoca un cambio de perspectiva que le permite viajar entre diferentes planos o dimensiones, abarcando no solo el espacio, sino también el tiempo (AGUDELO, 2015a). Así, el chamán, gracias a las plantas, adquiere hipersentidos, es decir, la capacidad de acceder a otras realidades del universo, donde se encuentra con las divinidades y negocia con ellas. Esto implica que sus características físicas y sensoriales se amplifican con las plantas, de acuerdo con la idea de que los cuerpos son instrumentos o medios para la producción de perspectivas (VIVEIRO DE CASTRO, 2010). Este fenómeno genera nuevos aprendizajes y saberes. Como señala Ocampo (1985, p. 105), es en este espacio donde se establece una conexión con el reino de los dioses, a través de un eje de perspectiva que los relaciona. En este punto se entrelazan el “saber” y el “poder actuar”, y es importante resaltar que el *dopatubinü* (sorbedor de yopo) puede poseer el “saber”, pero no necesariamente puede realizar el “actuar”. Esta distinción está profundamente vinculada con el proceso de formación y aprendizaje del *penajorobinü* (CALLE, 2016).

Además, en ciertas ocasiones, para que los iniciados o aprendices puedan sumergirse en el mundo chamánico, se requiere la guía de uno o incluso dos médicos adicionales. Esta práctica resalta la importancia de transmitir saberes ricos en experiencias de generación en generación. No se trata de habilidades universales, que adopten formas particulares a través de la transmisión de contenidos culturales de una generación a otra, sino que son “redescubiertas” mediante el entrenamiento en la realización de tareas específicas; cada generación contribuye al legado de la siguiente (MURA, F; PADAWER, 2022), demostrando que el camino hacia convertirse en chamán es un proceso en constante transformación, en el cual se busca la excelencia y el perfeccionamiento. Además, es relevante notar que el proceso de enseñanza no es uniforme ni homogéneo, lo que da lugar a un debate constante sobre cómo se desarrolla y transmite este conocimiento.

En relación con la formación chamánica y la transmisión de conocimientos, el abuelo Clemente compartió una perspectiva esencial. En una ocasión, explicó que el conocimiento se adquiere a través del entorno, el cuerpo y la mente. Es decir, se obtiene mediante la práctica, al igual que el proceso de convertirse en médico tradicional. En palabras del abuelo Clemente: “El aprendizaje, es práctica, se da por el cuerpo y por la naturaleza, se manifiesta según lo que uno piensa. Todo es cuestión de práctica. Para cruzar un río sin miedo, es necesario aprender y

practicar. Así se puede atravesar sin temor, sin miedo a nada cuando se ha practicado lo suficiente” (Clemente Gaitán, diciembre de 2022).

Don Clemente, utiliza el ejemplo de cruzar un río sin miedo, indicando que es necesario aprender y practicar para lograrlo, al igual que en el camino para convertirse en un médico tradicional. La práctica se ve como una herramienta esencial para superar el miedo y obtener conocimiento a través de la experiencia directa, tanto en el cruce del río como en el desarrollo de habilidades chamánicas, es una manera de “educar la atención”. Esta noción de “educar la atención” se relaciona con el incremento del conocimiento humano que implica el movimiento y la percepción. Según Ingold (2010), el aumento del saber no se da tanto por una acumulación pasiva de representaciones, sino más bien por una educación activa de la atención. En otras palabras, el proceso de aprendizaje y adquisición de conocimiento se fundamenta en la atención comprometida y en la experiencia práctica, en lugar de depender únicamente de la acumulación de información.

Por otro lado, el chamanismo se caracteriza por su diversidad de especialidades. Algunos individuos se dedican exclusivamente al sorbido de yopo, siendo conocidos como *dopatubinü*. Otros médicos tradicionales se enfocan en los cantos curativos, mientras que algunos se especializan en el conocimiento de las hierbas medicinales, recibiendo el nombre de *pematawajininü*. Esta variedad de enfoques especializados en la práctica chamánica da lugar a un panorama rico y diverso en el ámbito chamánico. Además, hay un grupo selecto de chamanes que han logrado maestría tanto en los cantos como en las hierbas, ascendiendo a la categoría más sagrada y elevada conocida como *penajorobinü*. Para convertirse en *penajorobinü* (chamán), es imperativo asumir un modo de existencia que involucra vivir inicialmente como *dopatubinü* (sorbedor de yopo) (TORRES, 1995). Esta variedad de enfoques especializados en la práctica chamánica da lugar a un panorama rico y diverso en el ámbito chamánico. Sin embargo, es importante profundizar etnográficamente en esta diversidad, tomando en cuenta la variedad de competencias y actuaciones y la jerarquización entre ellas. Esto permitiría una comprensión más completa y matizada de las dinámicas internas del chamanismo dentro del resguardo Wacoyo.

Además de estas modalidades, en el chamanismo se emplean los *puakari* (poderes o potencias chamanísticas) que se manifiestan de diversas maneras. Un ejemplo de ello son los cristales o *tapis* que proceden de las nubes (*maliputato*), los cuales poseen un valor significativo, pues son considerados *puakari*. Según Don Antonio, otro médico tradicional de la comunidad, del cual solo tuve un encuentro en una fecha que no tengo clara en 2019, me

invitó junto a un colega a su casa en la noche junto a su esposa y me comentó que algunos chamanes cuentan con cristales nocturnos, otros diurnos en la garganta, y algunos tienen cristales que alternan entre la noche y el día. “Estas diferencias se atribuyen a las decisiones adoptadas por sus maestros, quienes observan el corazón de las personas antes de otorgarles los cristales” (Don Antonio, 2019). Pues “los *puakari* son entregados a los iniciados cuando su cuerpo y existencia son aceptados por las plantas enteógenas (*juipa* y *dopa*) y cuando el chamán-maestro observa que el iniciado practica una ética que no pasa por lo maléfico” (TORRES, 1995). La presencia de estos cristales subraya una perspectiva sobre la curación y protección en la comunidad.

Asimismo, la abuela Isabel, esposa del abuelo Clemente, comparte detalles sobre la habilidad de su padre para recolectar cristales de las nubes (*maliputato*), los cuales adquieren una consistencia sólida al tocarlos, cristalizándose como pequeñas gotas de agua en la mano. Estos cristales juegan un papel fundamental en el proceso de curación. Se colocan en la garganta del aprendiz cuando se bajan de los cielos, mientras el médico guía al individuo, permitiéndole sentirlos cuando haya terminado el proceso. De esta manera, según Torres (1995), el chamán le coloca a su alumno predilecto a lado y lado de la garganta: dos en el lado izquierdo y uno en el derecho. A medida que se acostumbra a esta sensación, se dice que la persona queda “rezado”, es decir, protegido de las enfermedades de los pacientes. Según las palabras de la abuela Isabel, subraya que esta práctica no es reciente, sino que ha sido transmitida a lo largo de generaciones, remontándose a tiempos antiguos:

Si mi padre estuviera vivo, saldría allí afuera y empezaría a levantar las manos. Tiene su forma, recoge los cristales de las nubes que tienen como agüita y cuando los toca ya están duros y se cristalizan como una gotita de agua. Se le coloca en la garganta, y el chamán hace que se lo sostenga en la garganta, es como cuando alguien tiene una espina de pescado. De esta manera, uno se va acostumbrando y queda “rezado”. Este método no es reciente, es muy antiguo. Así es como hemos sanado a lo largo de toda nuestra vida (Isabel Quintero, diciembre de 2022).

De igual manera su función curativa, se menciona que los cristales recogidos de las nubes también se utilizan para detectar enfermedades en las personas y para proteger al médico tradicional de cualquier enfermedad que pueda transmitirse durante el proceso de curación. Cuando el chamán se acerca a chupar la parte afectada del cuerpo del paciente, los *tapis* le indican si se trata de una enfermedad normal o de un maleficio. Al activarse y vibrar, los *manenitapi* (los tapis de la izquierda) indican que es un maleficio, mientras que si es el *wanalitapi* (los tapis de la derecha) quien se activa y vibra, es señal de una enfermedad normal (TORRES, 1995).

De manera equivalente, la dieta asociada a los cristales desempeña un papel fundamental en este proceso de sanación. Se requiere seguir una estricta dieta durante un año o más tiempo, que implica abstenerse de tener relaciones sexuales, reducir el consumo de sal y dulce, y se recomienda evitar el consumo de alcohol y no tomar alimentos calientes o picantes. “Asimismo, se debe evitar el mal genio, los disgustos y peleas, las envidias y los malos tratos” (TORRES, 1995). Esta dieta se considera de gran importancia y requiere un cuidado minucioso. Tanto hombres como mujeres pueden someterse a ella para obtener los beneficios protectores de los cristales. El cuidado de esta energía se presenta como un elemento vital en el camino del iniciante. De lo contrario, los tapis se quemarán, lo enfermarán y el maestro no le volverá a incorporar *puakari* (TORRES, 1995).

También, según Agudelo (2023) es crucial señalar que, al proteger y nutrir esta energía, se obtiene la capacidad de transformarse en un curandero y aprender los cantos sagrados gradualmente. Sin embargo, es esencial enfatizar que este camino chamánico no está exento de desafíos y pruebas. A lo largo del proceso, se deben afrontar diversas situaciones y obstáculos, pero se destaca la importancia del dominio tanto físico como emocional, lo que conlleva a una transformación del individuo (AGUDELO, 2023). Esto ilustra que el acatamiento de las reglas y el seguimiento de los principios esenciales son fundamentales para el progreso y el desarrollo en estas prácticas chamánicas.

2.4 Danza Tsamanimonae Petaxünamuto y prácticas de cura

Durante el año 2020, despertó en mí un gran interés por participar de realización de las danzas mayores llamadas “Tsamanimonae Petaxünamuto” (Camino de los Dioses) en la Casa de Pensamiento (*liweisi bo*). Sin embargo, durante el año 2019 ya había tenido una conexión y una cercanía con el pueblo Sikuani del resguardo Wacoyo. Finalmente, a principios de enero del 2020, tuve la oportunidad de participar de sus danzas. La experiencia fue magnífica y enriquecedora por lo decidí repetir en los años 2022 y 2023 estas danzas mayores, buscando en todo caso, vivenciar y sumergirme mucho más en las danzas y en las prácticas de cura de la tradición del pueblo Sikuani.

Las danzas siempre tienen momentos y disposiciones específicas para su inicio. Durante las celebraciones de los años 2020, 2022 y 2023, pude observar que el primer acto que realizan los médicos tradicionales al entrar en la Casa de Pensamiento es “abrir el portal celestial” a

través de rezos (*waji*). En este ritual de “abrir el portal celestial”, los médicos tradicionales se orientan hacia el punto donde el sol se eleva en el Este durante las primeras horas de la mañana (alrededor de las 8 o 9 de la mañana). En este momento, entonan el canto “Matacabi jeibita, matacabi jeibitabo, y a nube nenaci, y a nube nenacibo, que hace referencia al amanecer y a sus aspectos espirituales” (AGUDELO, 2023). Además, agitan la maraca (*tsitsito*), la cual consideran una herramienta para establecer conexión con lo divino. De esta manera, se abren las puertas hacia lo celestial y a los seres espirituales que residen en los espacios celestes.

Además, el abuelo y conocedor Clemente siempre de iniciar las danzas mayores suele dar unas palabras de bienvenida a toda la comunidad presente, con un tono amable y una postura firme, para que comprendan el propósito de la danza. En una de estas intervenciones, que ocurrió en 2020, Don Clemente reflexionó sobre la danza:

Los indígenas tenemos esta danza para sanar todo, esto es lo que buscamos para la nueva humanidad. La nueva humanidad debe pensar y debe comprender. La nueva humanidad es lo que estamos buscando. Es una forma de despertar. Para encontrarnos, no solo nos busquemos como Sikuni, sino que tenemos que unirnos desde diferentes idiomas, idiomas y lugares, por lo mismo, poner toda la fuerza en la tierra y en el corazón de la humanidad y el pensamiento. sobre la humanidad, eso es lo que estamos buscando. Entonces en la danza hay un propósito, venimos a buscar un propósito. Cuando ponemos los pies así (hace un gesto de danza), vibramos la madre tierra, cuando la tierra vibra, vibramos el corazón, vibramos el cerebro, vibramos pensando, vibramos sintiendo y vibramos todo. Para que la claridad nos llegue, eso es lo que estamos buscando ahora en este camino. Aquí no hay límites, porque el mundo entero es la tierra, el viento, el cielo, las estrellas, el sol, los seres de luz y los dioses. Porque todos somos uno, uno es todo, uno es tierra, uno es agua, uno es aire, uno es sol, uno es luna, uno es estrella, uno es todo. Eso es lo que buscamos para encontrar la verdad en nosotros. Gracias, quería compartir esto antes de inhalar yopo (Clemente Gaitán, enero de 2020).

Así, algunos miembros de la comunidad, especialmente el abuelo Clemente, afirman que estas danzas representan una fuente de despertar interior y una búsqueda para conectarse con la Madre Tierra, experimentando una vibración profunda a través de ese vínculo. La importancia de la danza radica en aclarar y despejar la mente de las constantes confusiones a las que estamos sometidos. Para lograrlo, destacan que es esencial que los médicos tradicionales Sikuni se conecten con sus emociones más profundas y permitan que esa energía arraigada en el corazón guíe tanto su pensamiento como su acción vital, según Agudelo y Sanabria (2015).

Ilustración 8 – El abuelo Clemente Gaitán se dirige al público en la Casa de Pensamiento



Fuente: Propio

Desde las danzas “Tsamanimonae Petaxünamuto” se entrelazan los relatos de origen (*liweisi*), los relatos contemporáneos, las narrativas y los desafíos que enfrenta la vida comunidad Kaliawirinae. Todo este proceso de danza y la relación con las plantas impulsa a la comunidad a sanar de estos problemas contemporáneos a través de esta forma de expresión. Además, “la danza posee un carácter integrador entre los saberes transmitidos oralmente y la experiencia tangible de comunión y transformación del mundo” (BUITRAGO, 2017, p. 143).

Por consiguiente, en esa misma intervención del 2020, el cantor y danzarín Leonel Estrada recuerda que las danzas empezaron a reactivarse desde el año 2015 y en el año 2016 ya empezaron a bailar. Ya que, en tiempos pasados, ellos solían bailar junto a una reconocida y respetada abuela llamada Laura, así como con otros abuelos (BUITRAGO, 2017). Además, el abuelo José Antonio Casolúa, danzaba en Puerto López antes de que fuera desplazado por los colonos de esa región. Como ya fue mencionado, este gran chamán fue quien le enseñó al abuelo Clemente y a otros médicos tradicionales los métodos, cantos y rezos necesarios para curar.

Así, con el paso del tiempo, las danzas comenzaron a disminuir, tal vez debido a la violencia en el territorio colombiano o a la falta de un espacio adecuado o al desinterés de los médicos tradicionales por participar en ellas. Sin embargo, en el año 2015, un grupo de profesores de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) comenzó a visitar regularmente el resguardo, lo que generó una propuesta por parte de ellos para reiniciar las danzas al año siguiente. Esta propuesta tuvo en cuenta que el abuelo Clemente estaba en proceso de construir

una Casa de Pensamiento modesta pero significativa. Leonel recuerda claramente el proceso de revitalización de las danzas y agradece a los profesores por su labor en este sentido:

Agradezco a la profesora Consuelo, al profesor Edwin, la profesora Magnolia y a otros que nos ayudaron a activar esa parte oculta. Comenzamos con un quiosco y luego con la danza, que fue una parte importante de la enseñanza que recibimos. Mis abuelos fueron danzantes y maestros de la medicina del yopo terrenal y celestial. Yo también danzaba, pero nunca imaginé llegar a ese nivel (Leonel Estrada, enero de 2020).

De esta manera, Leonel resalta la colaboración y el agradecimiento hacia aquellos que contribuyeron a revivir y mantener viva esta práctica, en este caso, a los profesores que ayudaron de cierta manera a reactivar nuevamente las danzas. También destaca la importancia de la danza como una forma de activación y actualización, donde la tradición de conocimiento y la reconexión con la herencia de los antepasados son fundamentales. Es esencial recordar que, al hablar de una tradición de conocimiento, comprendemos que el saber no es un bien estático, sino una corriente dinámica. No solo se basa en la experiencia personal, sino también en la transmisión intergeneracional y la colaboración. Como Barth (2002) plantea, nuestro entendimiento del mundo y los criterios que aplicamos a menudo se nutren de las enseñanzas y la influencia de otros. La tradición de conocimiento que crece y se desarrolla a través de la interacción y la colaboración, y esto es lo que ha ocurrido en el caso de las danzas chamánicas en esta comunidad. Sin embargo, se sugiere realizar una investigación más profunda para determinar si la propuesta de revitalización de las danzas chamánicas es aceptada de manera uniforme por todos los integrantes de la comunidad indígena. Sería crucial indagar si algunos perciben esta iniciativa como una intromisión en sus prácticas o si hay desacuerdos respecto a la reintroducción de las danzas en el contexto actual.

Además, la danza “Tsamanimonae Petaxünamuto” realizada en la Casa de Pensamiento representa un tipo de conocimiento experiencial que conforma un nuevo acervo comunicable a través de la expresión corporal (BUIRAGO, 2017). En este enfoque, el cuerpo se comprende como el ámbito existencial de la cultura, no como un mero objeto, sino como un sujeto cuya existencia es esencial (CSORDAS, 1990). En este contexto, la profesora Consuelo Pabón, quien fungió como mi mentora durante mi pregrado, aporta su testimonio sobre las danzas realizadas en el año 2020. En su relato, reconoce la significancia de estas danzas y su profundo valor en la comunidad:

Es importante recuperar, junto a los abuelos Sikuni, la memoria de los Sikuni para actualizar esta danza desde 2015, ya que se estaba olvidando y no se actualizaba. He compartido la danza con la comunidad y he danzado con ellos, lo que me ha llevado a experimentar una certeza propia de que es una experiencia sublime y afectiva. Nos lleva a sentir cosas que son inimaginables para la cultura occidental, como compartir instantes danzando con los ancestros que ya no están en esta realidad, pero a través de

la danza entramos a una conversación conjunta entre los de arriba y los de abajo. No se trata de fantasía o ficción, tampoco de un realismo mágico, sino de una realidad diferente a la cual podemos acceder a través de esa experiencia sublime (Consuelo Pabón, enero de 2020).

La profesora Consuelo Pabón ha tenido el privilegio de compartir la danza con la comunidad y de participar activamente en ella. A través de esta experiencia, ha experimentado una realidad vasta y alternativa en la cual se revelan aspectos asombrosos para el pensamiento occidental. Tomando en consideración estas observaciones, es relevante destacar que las danzas se llevan a cabo durante todo el año en fechas específicas. No obstante, las danzas mayores⁴⁴ tienen lugar a principios de enero, abril y diciembre. Estas fechas son difundidas mediante comunicación oral o a través de plataformas en línea, como el grupo de WhatsApp “Tsamanimonae Petaxünamuto”, donde se promocionan las danzas mayores con una contribución económica aproximada de 110 USD para nacionales y 220 USD para extranjeros⁴⁵. Este fenómeno digital emergente está ampliamente presente y activo, lo que sugiere que estas prácticas están siendo difundidas, compartidas o discutidas en línea.

Además, se están estableciendo nuevas formas de movilidad o conexión entre personas o comunidades, ya sea en términos físicos o virtuales. La marcada presencia en Internet, conjuntamente con las intersecciones y reconfiguraciones de discursos y prácticas, da lugar a nuevas modalidades de itinerancia o construcción de redes (LOZONCZY; MESTURINI, 2010 apud ROSE; OKENDA, 2021). Este fenómeno refleja una dinámica contemporánea en la que las prácticas ritualísticas se entrelazan con la tecnología, generando cambios en la forma en que las comunidades se conectan.

En la divulgación de estas danzas, se instruye a los participantes a seguir una serie de recomendaciones previas con el propósito de no perturbar la danza, considerada un proceso curativo colectivo y una parte fundamental para el enriquecimiento espiritual. Estas recomendaciones deben ser cumplidas durante tres días antes y tres días después de la danza e incluyen abstenerse de consumir bebidas alcohólicas o sustancias psicoactivas, mantener una dieta sexual, acompañar la experiencia con meditación y tener un propósito claro antes, durante y después de la danza.

⁴⁴ Existen las danzas mayores, que se llevan a cabo en fechas determinadas como en los meses de enero, abril y diciembre, y pueden durar aproximadamente más de 3 días. También están las danzas menores, que se realizan en fechas no específicas a lo largo del año y suelen durar un fin de semana, normalmente solo participa los miembros de la comunidad.

⁴⁵ Estas danzas en particular atraen a personas de diversos países, como Australia, Francia, Italia y Alemania, quienes buscan alivio para sus dolencias físicas y mentales a través de la medicina y la danza.

Asimismo, una vez dentro de la Casa de Pensamiento, se presentan algunas recomendaciones antes de iniciar las danzas. Dos lugares adquieren una gran importancia simbólica en este lugar: la entrada y la salida, ambos representan umbrales significativos en la experiencia vivida en este espacio sagrado. Los participantes deben ingresar por la puerta del oeste y recorrer el espacio interior en sentido circular hacia la derecha, para finalmente salir solo por la puerta del este (GUTIERREZ, 2020). Este movimiento circular se convierte en el sendero fundamental en el recorrido por la Casa de Pensamiento, permitiendo que el pensamiento se despliegue de manera espiral o circular⁴⁶. De esta manera, durante las danzas de enero de 2023, el médico tradicional Edwin Agudelo pronunció estas mismas recomendaciones necesarias antes de iniciar las danzas mayores.

Hola, muy buenos días, bienvenidos a la danza. Yo quiero hacerles unas recomendaciones. Aquí en este espacio siempre tenemos 2 lugares, la puerta de entrada y la puerta de salida, caminamos siempre en espiral, porque estamos caminado para despertar nuestro corazón y conectarlo con el corazón de la Madre Tierra, entonces ese es el camino fundamental. Cuando una persona lo hace hacia otro lado está retrocediendo. Entonces para nosotros es fundamental que todos concentrados vayamos hacia el mismo lado. Y también cuando danzamos, en la danza hacemos fuerza, sube nuestro eje, sobre nuestro cuerpo es porque ingresando la alegría del canto en ese instante, lo que se está cantando en ese momento está ingresando al cuerpo. Cualquier cosa que se les ofrezca nosotros con mucho cariño estamos acá para atenderlos, para consentirlos, para que en la vida les vaya bien bonito, para cuando salgan de aquí salgan bien felices (Edwin Agudelo, enero de 2023).

De acuerdo con lo señalado, la continuidad de la danza se apoya en recomendaciones, sincronización y concentración colectiva que resultan ser fundamentales. Además, es crucial señalar otra recomendación esencial antes de comenzar la danza: ninguna mujer que esté menstruando puede ingresar a la Casa de Pensamiento ni puede interactuar con los médicos tradicionales. Durante la menstruación, se cree que la mujer emite un aroma⁴⁷ específico que podría afectar a los médicos tradicionales. Esta creencia se basa en la idea de que las mujeres en este estado poseen una cantidad excesiva de energía y, por lo tanto, deben preservarse y

⁴⁶ Una vez más, retomo el pensamiento del maestro Antônio Bispo dos Santos, quien, como quilombola, considera que tienen pensamientos similares a los indígenas, en consonancia directa con las relaciones con la naturaleza y con una confluencia de modales y pensamiento circulares. Según él: “Quando a gente pensa na circularidade nosso pensamento não tem limite” (SANTOS, 2018). “Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas” (SANTOS, 2018).

⁴⁷ Me apoyo en el pensamiento de Hall (2005) en su libro *La Dimensión Oculta*, donde considera que el olor es uno de los medios más antiguos y fundamentales de comunicación. Su naturaleza es primordialmente química, por lo que se le llama el sentido químico. Sirve para diversas funciones y no solo diferencia a los individuos, sino que también permite identificar el estado emocional de otros organismos. Además, el análisis de Levi-Strauss (2002) sobre lo crudo y lo cocido puede ofrecer pistas para comprender mejor este asunto, sin que se trate de cuestiones de comensalidad, sino de cómo abordar este olor a crudo.

abstenerse de participar en la danza. Esta recomendación está arraigada en la creencia de que los espíritus son atraídos por el olor de la sangre fresca o la cocción de la carne (AGUDELO, 2015).

En las danzas a las que he asistido, siempre hay mujeres a las que les llega el ciclo menstrual en el segundo o tercer día y siempre deben apartarse de la danza. Nunca ha habido desconocimiento o problemas respecto a esto, ya que siempre se les proporciona información clara y adecuada. Por lo tanto, es mejor que se retiren de la Casa de Pensamiento y se les recomienda ir donde se encuentra la abuela Isabel, quien se puede encontrar en la cocina de la casa principal. Usualmente, ella no asiste a las danzas mayores, pero cuando se está danzando, se ubica en la cocina y empieza a utilizar tabaco. De esta manera, acompaña y cuida de la danza desde la distancia, estando presente con las personas que no pueden asistir a la Casa de Pensamiento. He compartido muy pocos momentos con la abuela Isabel, ya que es una persona de mucha sabiduría y es reservada. Usualmente, da consejos a las mujeres que se lo piden. Esta participación única de la abuela Isabel en la comunidad es un aspecto importante por destacar. Sería interesante analizar cómo su participación mínima en la Casa de Pensamiento se relaciona con las jerarquías y el rol de género que pueden presentarse allí.

Entre tanto, en la Casa de Pensamiento, el abuelo Clemente siempre narra al principio cómo surgieron las danzas, a modo de ilustración a principios del año 2022, comienza a comentar que existen varias danzas, como *Jalekuma*, *Katsipitsipi* y *Owewimataeto*⁴⁸, sin embargo, estas danzas no son de carácter espiritual, sino que se realizan únicamente para celebrar festividades. Por otro lado, la danza “Tsanimonae Petaxünamuto” (Camino de los Dioses) sí es una danza ritual. Según la historia transmitida por el abuelo, los dioses Tsanimonae nacieron de huevecillos surgidos de la Madre Tierra. Es entonces cuando los dioses empezaron a danzar para crear, ya que en ese momento el planeta no contenía absolutamente nada. Según las palabras del abuelo:

Al principio no había nada: no existía la tierra, el sol, la luna, las estrellas, etc. Solo había tinieblas y dos seres poderosos: el Trueno, dueño del espacio y del aire, y la

⁴⁸ En un estudio previo que realicé sobre las danzas tradicionales de los Sikuaní, se destaca que tienen varios tipos de danza: “[...] para las fiestas disfrutaban del *Jalekuma* y *Katsipitsipi* que se utilizan para el Rezo del Pescado y para festejar la fertilidad de la cosecha. En el *Jalekuma* todos los participantes se cogen de los hombros, se danza haciendo una rueda en una sucesión de hombre, mujer, hombre, mujer... El *Katsipitsipi* se va de gancho entre parejas, se avanzan en una especie de trote, cantando, pero sin utilizar las maracas. Otra danza se llama el *Owewimataeto* o Cacho ‘e Venado que de forma similar al *Jakuna* se forma una fila hombro con hombro, y al frente otra fila; es decir, las dos filas quedan de frente simulando una pelea de venados. En esta danza el hombre sopla el cacho ‘e venado y la mujer lo asiste con el canto. El cacho de venado es un *objeto de poder* o “herramienta” que únicamente el hombre puede tocar para la transformación y bienestar de la comunidad” (GUTIÉRREZ, 2020, pp. 39 – 40).

Anaconda, dueña del agua y el mar. Ellos creían que, si alguna vez se formara la tierra, no permitirían que la humanidad viviera. Por ejemplo, la Anaconda haría temblar e inundar la tierra, mientras que el Trueno atormentaría al mundo con su poderío. A pesar de esto, poco a poco fue brotando y formándose la tierra, y en ella surgieron unos huevos de los cuales nacieron unos chamanes ancestrales o dioses llamados Tsamani, Furnaminali, Kajuyali, Libinei, Ibarruwa y Kaweinaruwa. Para los Sikuni, estos dioses son hijos de la Madre Tierra. Entonces los dioses danzaron para crear todo lo que tenemos en la Madre Tierra, para darle vida, fuerza y alimentación. Fue a través de su danza que crearon el sol, la luna, las estrellas y todo lo existente en este planeta. En la actualidad, nosotros ya no danzamos para crear, ya que todo está creado (Clemente Gaitán, enero de 2022).

Así, al dejarlo todo creado, los dioses subieron a las estrellas y dejaron la danza “Tsamanimonae Petaxünamuto” para toda la humanidad, con el propósito de hacer “amanecer y vivir mejor” según las palabras de los chamanes de la comunidad. Según Gaitán (2019), a través de las danzas rituales, se busca activar, vibrar y fecundar los puntos energéticos en el universo, permitiendo así que la Tierra florezca con abundancia. Esta danza transmite el mensaje de cuidado hacia la Madre Tierra, el agua y el medio ambiente, así como hacia la humanidad (GAITÁN, 2019).

Inspirado en la interconexión entre el ser humano y el universo, Simondon (2008) argumenta que el acto religioso adquiere belleza cuando se inserta en una red espacio-temporal, permitiendo la intervención de las fuerzas y cualidades fundamentales del universo en un lugar y momento específico. En este sentido, un sacramento se transforma en un gesto religioso y adquiere belleza al integrarse en el mundo, en un lugar y momento determinados, aplicándose a personas específicas (SIMONDON, 2008). La danza “Tsamanimonae Petaxünamuto”, como forma sacramental, une a la comunidad a través de un proceso de individuación y ontogénesis. Según Simondon, la individuación no es simplemente un estado sino un proceso continuo y dinámico de transformación que se manifiesta a través del movimiento rítmico de los danzantes en armonía con la tierra. La ontogénesis, por otro lado, no es solo una descripción de los movimientos naturales y cósmicos, sino que es un proceso creativo y dinámico que implica una transformación continua. Así, la danza es una expresión viva de individuación y ontogénesis que conecta a los danzantes con la tierra.

Además, en estas danzas, la cautivadora música de las maracas (*tsitsito*) se entrelaza con cada movimiento, pues el *tsitsito* se halla relacionada con el ritual y las ceremonias (GUTIÉRREZ, 2020). Esta combinación de elementos crea un ambiente envolvente, imbuido de ritmo. Según Leroi-Gourhan, (1983), en esta sinfonía rítmica, el espacio y el tiempo no existen como vividos sino en la medida en la cual son materializados en un envoltorio rítmico.

Ilustración 9 – Danzas Tradicionales Sikuani Tsamanimonae Ptajunamuto.



Fuente: propio

Ilustración 10 – Danzas Tradicionales Sikuani Tsamanimonae Ptajunamuto.



Fuente: propio.

En este mismo contexto, se considera que realizar la danza descalzos es ideal, ya que esto permite una mayor conexión con el propio cuerpo y con la esencia del espacio circundante. En este sentido, me baso en Hall (2005, p. 83), quien sostiene que “La sensación que el ser humano tiene del espacio está intrínsecamente relacionada con su sensación de sí mismo, ya que es una transacción íntima con su entorno”. La ausencia de calzado no es simbólica, sino que posibilita sentir las vibraciones generadas por los participantes y el ritmo de la danza. Nuestros pies, en contacto directo con el suelo, nos mantienen constantemente conectados con nuestro entorno fundamental (INGOLD, 2004 apud PATERSON, 2009). Esta profunda

conexión sensorial con el entorno y con nuestro propio cuerpo a través de la danza refuerza aún más la idea de que esta práctica es un medio para adquirir conocimientos a partir de la experiencia.

En el chamanismo de la comunidad, el conocimiento y la comprensión no se obtienen únicamente a través de la mente, sino que están intrínsecamente ligados al cuerpo y la experiencia práctica. El especialista transita entre su saber ancestral en una relación ritualizada con los ancestros, y solo puede adquirir este conocimiento en el momento específico de la actuación, es decir, mediante la vivencia directa y la experiencia en el contexto ritual (BARTH, 2000c). Este enfoque de aprendizaje resalta la importancia de la experiencia y la práctica como fundamentos clave para la adquisición del conocimiento chamánico. En este sentido, todo conocimiento se basa en la habilidad (INGOLD, 2010).

Conclusión y análisis

En este contexto, diversos autores han realizado un análisis crítico y exhaustivo sobre la transformación de los rituales y prácticas de la comunidad Sikuni en respuesta a los cambios experimentados. Gaitán (2019), Calle (2016), Barajas y Calvo (2015), y Gutiérrez (2020) se han adentrado en el estudio de cómo la narración de “historias tradicionales” (*liweisi*) ha proporcionado una explicación a la aparición del *wowai*, reflejando la capacidad de ciertos miembros Sikuni para dotar de sentido al nuevo contacto con los “blancos” dentro de su mitología (AGUDELO; SANABRIA, 2015). Estas transformaciones, en consonancia con la perspicaz observación de Barth (1987), consideran que la cosmología puede entenderse como una creación siempre en transformación, moldeada a partir de una variedad de perspectivas que surgen de experiencias diversas y contextos históricos particulares.

Asimismo, esta revisión bibliográfica y la recopilación de datos en el campo nos han permitido explorar la intrincada dinámica de la transmisión y producción de conocimientos chamánicos en la comunidad Kaliawirinae. A través del ejemplo del abuelo José Antonio Casulú, pionero en compartir su sabiduría con individuos ajenos a la comunidad, hemos llegado a comprender cómo la transferencia de conocimientos puede influir en la reconfiguración de las dinámicas sociales y en la adquisición de nuevas posiciones dentro de la comunidad (Agudelo, 2023). La noción de “transmisión por un maestro”, como planteada por Chamoux (1981), ha destacado la importancia de la práctica y la experiencia directa en la adquisición de

conocimientos en el chamanismo. Además, la teoría de la individuación de Simondon (2005), que se refleja en la práctica chamánica descrita por Agudelo, ha enfatizado que los aprendices adquieren habilidades y experiencias que los hacen únicos y autónomos en su práctica vinculada con el entorno, lo que a su vez conduce a una reconfiguración de su relación con el entorno.

En la comunidad Kaliawirinae, el conocimiento chamanístico se encuentra en manos del abuelo Clemente Gaitán (AGUDELO, 2023), quien comparte su sabiduría con su familia y personas de todo el mundo, en particular con los “blancos” interesados en aprender. La interacción entre indígenas y no indígenas en la comunidad Kaliawirinae plantea interrogantes sobre las fronteras identitarias y de conocimiento. Tal como señala Atkison (1992), algunos indígenas muestran interés en adoptar conocimientos de los “blancos”, mientras que los “blancos” buscan orientación en la comunidad. Esto está relacionado con la influencia de la corriente “Nueva Era” en la comunidad, que impulsa la autoayuda y la búsqueda de resultados inmediatos, como sugiere Scuro (2017). La práctica del “neochamanismo” se ha expandido y fortalecido globalmente, especialmente entre consumidores occidentalizados y particularmente en individuos de sectores sociales más privilegiados, planteando cuestionamientos sustanciales sobre la identidad y el poder.

Por lo tanto, la enseñanza de los saberes chamánicos se ha transmitido de generación en generación, desde José Antonio Casulú hasta figuras contemporáneas como el abuelo Clemente y Don Antonio. La aparición de una nueva generación de aprendices indígenas, como los hermanos de Maribel, subraya la continuidad de estas tradiciones. No obstante, también hemos observado resistencias y restricciones en la transmisión de estos conocimientos, a menudo relacionadas con la necesidad económica y con la percepción de la sacralidad de las tradiciones. En resumen, esta revisión bibliográfica y los datos de campo han arrojado luz sobre una red compleja de interacciones entre los indígenas y los no indígenas en la comunidad Kaliawirinae, donde la transmisión y producción de conocimientos chamánicos juega un papel central. Esta dinámica plantea preguntas importantes sobre identidad, poder y las implicaciones de la interacción entre diferentes grupos.

Además, se revela cómo los miembros del resguardo Wacoyo establecen una conexión intrínseca con su entorno, configurando su percepción del cosmos a través de la interacción con entidades no-humanas. Los estudios de Calle (2016) y Buitrago (2017) se han enfocado en explorar las nociones de *ainawi*, *yajé* y *dowatji* en este contexto. Esto nos lleva a plantearnos la siguiente interrogante: ¿cómo desarrollan algunos miembros de la comunidad Sikuni conexiones significativas con su entorno y las entidades no humanas? Este análisis, presentado

por los autores, se centra en una clasificación taxonómica de estas entidades, y, por lo tanto, es necesario profundizar en cómo su presencia y funciones impactan en las experiencias cotidianas de las personas. Además, Agudelo (2013) resalta el papel crucial de los médicos tradicionales, quienes, a través de rituales y estados chamánicos, restauran el equilibrio cósmico en relación con estas entidades. Siguiendo la visión relacional de Ingold (2002), donde humanos y no-humanos están intrínsecamente conectados, se busca la armonía en la relación entre seres humanos y no-humanos en el entorno. En este sentido, el conocimiento háptico no se limita únicamente a la percepción táctil, sino que también abarca la percepción del movimiento y la posición del cuerpo en el espacio (Paterson, 2009).

En las prácticas chamánicas de la comunidad, las plantas de conocimiento, en particular el caapi y el yopo, actúan como vehículos para la conexión espiritual y la comprensión profunda de la cosmología Sikuaní. Los rituales y rezos, según Gutiérrez (2020), Calle (2016) y Torres (1995), enfatizan la importancia de obtener permiso y potenciar la potencia chamánica de estas plantas, haciendo hincapié en el secretismo para preservar la singularidad de la práctica. El secretismo, como sostiene Barth (1987-2000b), contribuye a la singularidad y protección de la práctica chamánica, limitando su acceso a médicos tradicionales y aprendices. Finalmente, las plantas de conocimiento no solo son herramientas para explorar la cosmología, sino también entidades sagradas que guían y fortalecen a la comunidad, según la perspectiva de Gaitán (2019). En conjunto, estos hallazgos subrayan la complejidad de las prácticas chamánicas de la comunidad, donde el equilibrio entre el resguardo de secretos y la función esencial de las plantas de conocimiento dan forma a una cosmología única.

Asimismo, es importante destacar la diversidad de especializaciones dentro del chamanismo, como el sorbido de yopo, los cantos curativos y el conocimiento de hierbas medicinales (TORRES, 1995). Estas especializaciones contribuyen a un panorama enriquecedor y diverso dentro del ámbito chamánico. La jerarquía entre los chamanes se establece en función de sus competencias y habilidades especializadas. La práctica chamánica se basa en la importancia de la experiencia directa y la práctica constante como vemos en el ejemplo de cruzar un río sin miedo, lo cual requiere un aprendizaje continuo. Esto subraya la noción de “educar la atención” y la relevancia de la experiencia práctica en el proceso de aprendizaje (INGOLD, 2010).

Por último, se aborda la relevancia de las danzas “Tsamanimonae Petaxünamuto” en la transmisión de relatos de origen y en la curación de problemas contemporáneos. Se destaca la reflexión del abuelo Clemente sobre el propósito de la danza y su significado como un camino

hacia una “nueva humanidad”. Buitrago (2017) enfatiza la función integradora de la danza al conectar saberes transmitidos oralmente con la experiencia tangible de comunión. Asimismo, Agudelo y Sanabria (2015) resaltan la importancia de la danza como medio de sanación y conexión con la Madre Tierra. Además, se menciona la reactivación de estas danzas a partir de 2015, gracias a la colaboración de profesores de la Universidad Pedagógica Nacional, destacando el papel crucial de personas externas en la revitalización de estas tradiciones.

Además, el abuelo Clemente Gaitán narra la historia de las danzas “Tsamanimonae Petaxünamuto” y su relación con los dioses Tsamanimonae, quienes danzaron para crear el mundo. Clemente Gaitán se cita para explicar la importancia de la danza en la creación y el propósito de cuidar la Madre Tierra. La danza “Tsamanimonae Petaxünamuto” realizada en la Casa de Pensamiento representa un tipo de conocimiento experiencial que conforma un nuevo acervo comunicable a través de la expresión corporal (BUITRAGO, 2017). Esta perspectiva se relaciona con Simondon (2008), quien argumenta que un acto religioso adquiere belleza al integrarse en una red espacio-temporal, permitiendo la intervención de las fuerzas fundamentales del universo en un lugar y momento específico. Esta visión se aplica a las danzas “Tsamanimonae Petaxünamuto”, consideradas una forma sacramental que une a la comunidad a través de individuación y ontogénesis, conceptos también propuestos por Simondon.

3. DESAFÍOS Y TRANSFORMACIONES EN LA EDUCACIÓN DE LA COMUNIDAD SIKUANI: UN ANÁLISIS DE SABERES Y PRÁCTICAS TRADICIONALES

3.1 La educación en el Resguardo de Wakoyo: Historia y desafíos

El presente capítulo tiene como objetivo, en primer lugar, resaltar la importancia de abordar la historia de la educación de la comunidad Sikuni del resguardo Wakoyo en Puerto Gaitán, Meta. Para lograrlo, ofreceremos una breve descripción de las líneas de investigación que algunos autores han llevado a cabo en colaboración con esta comunidad. Luego, profundizaremos en las líneas educativas, explorando el ámbito formativo y el entorno escolar, incluyendo los lugares y estilos de aprendizaje. También analizaremos las diferencias entre las experiencias en la escuela primaria y la transición al bachillerato en el Instituto Kuwei, siguiendo los enfoques educativos.

En este contexto, es esencial reconocer que, en los primeros años de vida, los sikunis experimentan una educación sumamente arraigada a su territorio. Desde la primera infancia hasta la adolescencia temprana, los niños son criados junto con sus familias y comunidades. En este periodo crucial, se les inculca la lengua nativa, se les integra a la comunidad a través de rituales sagrados y se les enseña una dieta estricta (GUTIÉRREZ, 2020). De igual manera, desde el nacimiento, cada individuo tiene una conexión divina, presentada ceremonialmente ante los dioses. La educación chamánica comienza a los 7 años para aquellos predestinados, enseñándoles a leer la naturaleza y a manejar las energías de manera perceptiva. La iniciación con el yopo, los cantos y las dietas a los 12 años implica un complejo cuidado de sí mismos para preservar la energía de la naturaleza.

En contraste, la educación estatal introduce una normatividad estándar, alejándose de la enseñanza arraigada en la tradición Sikuni. Ya que el resguardo Wakoyo se destaca por albergar algunas “escuelas satélites” establecidas por la alcaldía de Puerto Gaitán. En estas escuelas satélites, prevalece el modelo pedagógico de Escuela Nueva⁴⁹, con un solo profesor a cargo de orientar a estudiantes de cinco grados de primaria (educación fundamental) y seis años de

⁴⁹ Para Rivera (2021), el Modelo Pedagógico de Escuela Nueva es un enfoque educativo implementado en varios países, principalmente en América Latina, con el propósito de mejorar la calidad de la educación primaria en zonas rurales y remotas. No obstante, la Escuela Nueva no aborda las discusiones comunitarias relacionadas con la educación alternativa para grupos étnicos, en parte debido a que su enfoque curricular carece de elementos participativos.

secundaria (educación media o bachillerato), que se desarrollan en el Instituto Educativa Kuwei (IE Kuwei). Según Sanabria (2015), este instituto ha sido el único colegio de bachillerato en el resguardo desde 1993.

Originalmente, estas instituciones estaban bajo la administración de órdenes religiosas, en particular, las misioneras Consolatas⁵⁰. Para la doctora en antropología Flor Buitrago, en su texto *Conocimiento, trayectoria y habitar en la transformación del mundo Sikuani* (2017), considera que el propósito inicial de estas misioneras era convertir a los indígenas Sikuani en buenos cristianos y ciudadanos útiles. Por lo tanto, las misiones católicas desempeñaron el papel de administradoras de poblaciones indígenas y se convirtieron en la institución encargada de “civilizar” y, en consecuencia, “ciudadanizar” a estos pueblos junto con el Estado (CALLE, 2016).

En ese contexto, el periodista y sociólogo Bonilla (1968), argumenta que el Estado colombiano otorgó a los misioneros católicos el monopolio subvencionado de evangelización de grupos étnicos en algunas regiones del país. Así, la Iglesia Católica se convirtió en un brazo del Estado, ejerciendo soberanía en sus márgenes y administrando a las poblaciones que habitaban en ellas (CALLE, 2016). De igual manera, Baquero (1981) respalda esta idea al argumentar que la educación contratada consistía en aquella que el Estado concertaba con las misiones para llevar a cabo la labor educativa. De esta manera, las misiones católicas no solo tenían un papel religioso sino también un papel político y educativo en la “ciudadanización” de las poblaciones indígenas en Colombia. De ahí que la educación aplicada a las comunidades indígenas, esta entrelazada con efectos del “proceso de territorialización⁵¹”, y no solo en los Llanos del Vichada, sino en todo el país, ha tenido un impacto profundo.

[...] La educación que recibe el indio, no solo en los Llanos del Vichada sino en cualquier sector del país, es aquella enseñanza institucionalizada, en la cual el individuo a través de 5 o 6 años de aprendizaje (escuela primaria), empieza a ser condicionado y sometido a un conjunto cultural muy diferente al suyo. El indio obligado a redefinir sus costumbres y creencias tendrá que adoptar un cuerpo

⁵⁰ “La Institución Educativa Kuwei fue fundada en 1993 y fue inicialmente dirigido por misioneras Consolatas y funcionó bajo el Sistema de Aprendizaje Tutorial, además de ofrecer la educación del currículo nacional tradicional, en el ciclo lectivo de primaria; luego se empezó a ofrecer también básica secundaria mientras. Para el año 2004, había serios conflictos entre las misioneras y los líderes Sikuani (egresados de los internados), quienes afirmaban que las hermanas habían asegurado que no iban a interferir en la cultura indígena, pero que cada año fueron apropiándose más y más del colegio (CALLE, 2015, p. 105). Finalmente, expulsaron a las misioneras, el colegio pasó a ser dirigido por líderes Sikuani, y se dejó de lado el modelo SAT; funcionó inicialmente sólo como escuela primaria donde se pretendía instaurar un modelo etnoeducativo y luego se legalizó el bachillerato académico” (BUITRAGO, 2017, p. 204).

⁵¹ Oliveira Filho, (1988) señala que no debemos concebir la territorialización únicamente como una imposición externa o foránea, sino como un proceso vivido por los pueblos indígenas según sus propios valores e intereses. Destacando la activa búsqueda por parte de estos pueblos, su receptividad y su interés en las agencias y acciones que ofrecen alternativas de vida, relaciones y acceso a bienes y conocimientos valorados.

ideológico cuyas representaciones funcionan dentro de un contexto diferente al suyo. Estas, estarían adaptadas a un sistema económico y social que no corresponde al grupo indígena y que la estructura económica nacional dominante, impone como forma de sojuzgamiento sobre éstos, lo cual significa la transición de la mentalidad indígena a otra, que se inscribe dentro de la estructura económica dominante completándose así el ciclo, pero sin que corresponda a las necesidades objetivas del indígena [...]” (MOLANO, 1973, p. 13 apud BAQUERO, 1981).

La Iglesia católica desempeñó un papel fundamental en la educación de los grupos étnicos en el país a lo largo del siglo XIX y gran parte del siglo XX, a través de internados establecidos en áreas remotas alejadas de las principales ciudades (BUITRAGO, 2017). Sin embargo, más tarde, con la promulgación de la Ley 115 de 1994, también conocida como la “Ley General de Educación” de Colombia, específicamente en su capítulo 3 titulado “Educación para grupos étnicos”, el Estado colombiano asumió la gestión de las escuelas y colegios, involucrando a la alcaldía, la gobernación y el Ministerio de Educación Nacional (MEN). Esta transición implicó la necesidad de cumplir con estándares de calidad y currículos establecidos por el MEN, marcando un cambio significativo en el sistema educativo:

Así, el Ministerio de Educación Nacional (MEN) en 1978 reconoce, mediante el Decreto 1142, que la educación para los pueblos indígenas debe estar de acuerdo con sus características y necesidades. Tiempo después, con la Ley 115 de 1994 se definen los parámetros de atención educativa a las poblaciones indígenas y afrocolombianas, así, el MEN se encarga de elaborar los indicadores de logros y los planes de estudio de las diversas comunidades étnicas (SANABRIA, 2011, p. 60).

Es importante destacar que, según Oliveira Filho, el proceso de establecer una educación escolar indígena se vuelve factible únicamente cuando surge de una gestión política y administrativa que “vincula individuos y colectivos a un espacio geográfico específico, llegando a forjar una comunidad cohesionada, definiendo su propia identidad, instaurando procedimientos para la toma de decisiones y la representación, y reconfigurando sus expresiones culturales” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 56). A pesar de los esfuerzos realizados por el sistema educativo colombiano para ser más inclusivo con las necesidades de los grupos étnicos del país, aún persisten desafíos significativos en la implementación efectiva de estos enfoques. Con frecuencia, las políticas y programas educativos diseñados a nivel nacional pueden enfrentar dificultades para adaptarse adecuadamente a las realidades específicas de comunidades como el resguardo Wacoyo. Por ejemplo, aunque se han establecido indicadores de logros y un plan de estudio específico para este grupo étnico, la implementación y supervisión de estos programas a nivel local a veces pueden ser insuficientes debido a la falta de recursos, la capacitación adecuada de los docentes y la comprensión limitada de las necesidades de los estudiantes indígenas. Como destaca Oliveira Filho, es necesario establecer diferentes grados de compromiso entre cada uno de los actores presentes en la situación de

contacto y un cierto grado de consenso construido por el grupo que ejerce el poder para el establecimiento regular de la autoridad. Esta se construye no solo mediante el uso de la fuerza, sino también respondiendo a ciertos intereses y valores de la etnia subordinada (1988).

Al mismo tiempo, en su búsqueda de ser más “inclusiva”, la educación se ha enfrentado al desafío de homogeneizar las experiencias educativas al transmitir un modelo específico de visión del mundo basado en la modernidad (BUITRAGO, 2017). Esto se ilustra claramente en la cita de Pinzón (1975), que señala que, en lugar de adaptarse a los intereses de las comunidades indígenas, las instituciones educativas del Estado imponen un enfoque estandarizado que no refleja las necesidades y la diversidad de estas comunidades.

3.2 Impacto de las políticas alimentarias, educativas y estrategias en las escuelas satélites

A modo de ilustración, el gobierno colombiano recientemente implementó un programa de alimentación escolar que proporciona alimentos industrializados a los estudiantes del resguardo. Sin embargo, esta iniciativa presenta problemas significativos que afectan la salud de los niños, como señala el joven profesor Sikuaní, Luis Ever, quien actualmente trabaja en la sede del Chaparral y a quien conocí en 2022. Él considera que: “Pues yo a veces llevo el mañoco a la escuela, a los niños les gusta mucho el mañoco, casabe, pero no está incluido en lo que envía el gobierno, y yo no estoy de acuerdo con eso, ¿sabe por qué? Porque a veces los niños toman su leche y empieza el dolor de barriga y salen corriendo al baño” (Luis Ever, diciembre de 2022). Este testimonio subraya las preocupaciones sobre la calidad de los alimentos proporcionados por el gobierno y su impacto en la salud de los estudiantes.

En lo que respecta al consumo y uso de alimentos, un estudio realizado por Calderón, Torres, Gómez y Tamayo (2018) en la comunidad confirma la preocupación acerca de los cambios en la dieta de este grupo, que está experimentando rápidas transformaciones en términos etnobiológicos, nutricionales y socioeconómicos a medida que se integra cada vez más en las sociedades industrializadas. Este proceso genera una discrepancia entre los usos alimentarios arraigados en la comunidad y la imposición de sistemas alimentarios que no reflejan las prácticas alimentarias de este grupo étnico.

Un ejemplo claro de esta discordancia es el caso del *wakena*, una práctica que en el pasado implicaba compartir y distribuir alimentos, pero que en la actualidad se realiza con menor frecuencia (GAITÁN, 2019). Del mismo modo, se ha reducido la práctica del *unuma*,

que también fomentaba la solidaridad y la colaboración dentro de la comunidad. Esta transición en las prácticas alimentarias refleja cómo la influencia de las políticas educativas estatales puede impactar en las actividades del resguardo Wacoyo.

Además de los desafíos alimentarios previamente mencionados, surge una preocupación adicional de gran relevancia: la pérdida progresiva de la lengua materna debido a la introducción y promoción de otras lenguas, como el español e inglés. Los estudiantes utilizan cada vez menos su lengua materna, ya que, al asistir a las escuelas satélites, se comunican más en español que en su propia lengua. Esto según el Proyecto Educativo Comunitario, “Esto conduce con el tiempo a una disminución en la práctica de la lengua materna y a que los jóvenes pierdan gradualmente el interés en hablarla por completo” (PEC, 2013, p. 54).

Ilustración 11 - Escuela satélite (sede chaparral)



Fuente: propia.

A pesar de que en las escuelas satélites existe la obligación de enseñar la lengua materna y de que los actuales profesores son Sikuani, lo que impide que personas ajenas a la comunidad sean maestros, así lo entiende Sanabria (2015), quien ha realizado trabajos en lingüística y etnoliteratura en el resguardo. Sin embargo, en el Instituto Educativo Kuwei enfrenta un desafío adicional, en esta institución muchos profesores son foráneos y no dominan la lengua materna de la comunidad, lo que limita el contacto de los estudiantes con su propio idioma. Para ser seleccionados como profesores en la institución, los candidatos deben cumplir ciertos requisitos. En primer lugar, deben ser docentes en ejercicio de la Secretaría del Departamento del Meta y contar con el respaldo tanto del gobierno nacional como de las autoridades indígenas. La mayoría de los docentes no son indígenas; provienen de otras regiones del país, como la

costa Atlántica, la costa Pacífica y la zona andina, mientras que solo unos pocos son del resguardo (BUITRAGO, 2014).

Este panorama plantea un desafío importante para los estudiantes Sikuaní dentro de la Institución Educativa Kuwei. Un ejemplo que ilustra esta situación es el caso de Milton Guzmán, quien actualmente ocupa el cargo de rector en el IE Kuwei. En cierta ocasión, el 10 de enero de 2022, mientras caminaba por las instalaciones del colegio, me encontré con un hombre que destacaba entre los demás indígenas debido a su altura y tez blanca. Me acerqué a él y se presentó como Milton Guzmán, quien había vivido en el resguardo durante 6 años, de los cuales 3 los había pasado como coordinador y otros 3 como rector. No es originario del resguardo, sino que proviene del departamento del Tolima. Durante nuestra conversación, pude prestar atención a lo siguiente, según sus propias palabras: “En una asamblea, los miembros del resguardo debatieron y evaluaron si yo tenía el perfil adecuado y representaba los principios “culturales” de la comunidad, y luego procedieron a elegirme rector” (Milton Guzmán, enero, 2022).

A diferencia de las plazas de profesores Sikuaní en las escuelas satélites, estas no se publican de manera oficial. En las escuelas satélites, la elección de docentes de primaria recae solamente en miembros de la misma comunidad. Cuando surge la necesidad, como en el caso de renuncias o fallecimientos de docentes, es la comunidad la que emprende la búsqueda de candidatos entre los jóvenes. Claro está, estos candidatos deben cumplir con requisitos básicos, como poseer conocimiento de la lengua materna, haber completado su educación secundaria y demostrar un interés genuino por la enseñanza (BUITRAGO, 2015). La elección se basa en estos criterios y es una responsabilidad directa de la comunidad.

Estas escuelas satélites para López (2019), han integrado maestros del propio resguardo con el propósito de “preservar” la enseñanza de la lengua Sikuaní y transmitir conocimientos, incluyendo habilidades tradicionales. Además, los profesores llevan a cabo días especiales con el fin de instruir a los niños en estas Artes Tradicionales. Durante estas jornadas, los profesores, que son bilingües y tienen el Sikuaní como lengua materna (SANABRIA, 2015), desempeñan un papel fundamental al compartir estas habilidades tradicionales con los estudiantes.

Este esfuerzo por continuar enseñar las habilidades tradiciones se refleja especialmente en la escuela satélite de la sede del Chaparral, donde trabaja el profesor Luis Ever. Esta escuela consta de dos salones grandes con capacidad para 30 a 40 estudiantes, y según sus palabras: “Aquí en las escuelas se enfoca más en la parte tradicional, mientras que en el Instituto

Educativo Kuwei prevalece más la influencia occidental” (Luis Ever, enero de 2022). Por lo tanto, los profesores de las escuelas satélites destacan la importancia de profundizar en el modelo “etnoeducativo⁵²”, fomentando el oficio artesanal a través de su enseñanza y transmisión a las generaciones más jóvenes (LOPES, 2019).

En esta misma línea, en determinados días se llevan a cabo lecciones especiales para los estudiantes, que incluyen la fabricación de flechas y arcos. Sin embargo, estas actividades inician con los estudiantes mayores, ya que, como señaló Luis Ever: “No podemos enseñarles a los más pequeños, podrían lastimarse mutuamente, por lo que comenzamos con los más grandes” (enero de 2022). El objetivo principal es enseñarles cómo utilizar el arco y la flecha de manera apropiada, y lo primero que se les inculca es que nunca deben apuntar a un ser humano con estas herramientas.

Ilustración 12 - Profesor Luis Ever



Fuente: propia

³ La etnoeducación ha sido consagrada en la Constitución Política de 1991, en la Ley 70 de 1993, Ley 115 de 1994 y en los Decretos Reglamentarios 804 de 1995 y 1122 de 1998. Así, el Estado reconoce el carácter multiétnico y pluricultural del país superando el viejo esquema educativo integracionista, homogeneizador en relación con los grupos étnicos. La educación en los grupos étnicos está orientada por los principios y fines generales de la educación y tiene en cuenta además los criterios de integralidad, interculturalidad, diversidad lingüística, participación comunitaria, flexibilidad y progresividad. Tiene como finalidad afianzar los procesos de identidad, conocimiento, socialización, protección y uso adecuado de la naturaleza, sistemas y prácticas comunitarias de organización, uso de las lenguas vernáculos, formación docente e investigación en todos los ámbitos de la cultura (MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL, 2006).

La actitud del profesor Luis Ever para enseñar a sus estudiantes se basa en su propia experiencia de aprendizaje, la cual proviene de su estrecha relación con su padre. Su padre no solo le transmitió la habilidad de construir arcos y flechas, sino que también lo llevaba en excursiones de caza, donde le enseñaba los nombres de las especies locales y le ayudaba a reconocer el canto de los pájaros. Esta forma de aprendizaje trascendía la simple identificación de especies; constituía un medio de comunicación y una vía para percibir y comprender el entorno natural en su totalidad.

Dado que, la transmisión y producción de conocimientos se daba de padres a hijos mediante la participación activa de los niños en las actividades cotidianas a lo largo de las diferentes etapas del ciclo vital. Desde una edad temprana, los niños solían acompañar a sus padres en actividades como la caza y la pesca, mientras que las niñas iban con sus madres al conuco. Esta forma de educación era eminentemente experimental y práctica (CALLE, 2016). En este contexto, el conocimiento se cimentaba en la experiencia directa con el entorno, y las representaciones conceptuales tendían a desvanecerse a medida que las habilidades y la comprensión se profundizaban.

Como señala Ingold (2010), este enfoque de aprendizaje resalta que el conocimiento se forma a través de la interacción continua con el entorno, donde la experiencia práctica y la inmersión en el mundo natural son los pilares fundamentales para un entendimiento profundo de la naturaleza y su complejidad. Un ejemplo concreto que el profesor compartió conmigo es que, si un pájaro cantaba de una manera particular, esto podía interpretarse como una señal de peligro en la zona. Además, enseñaba a caminar sigilosamente, fomentando una conciencia profunda del propio cuerpo y cómo interactuar con el entorno de manera silenciosa y respetuosa. Estas habilidades les permitían estar atentos a los patrones y señales presentes en su entorno natural. Como menciona Ingold (2010) en un ejemplo similar:

O lenhador tem de escolher qual árvore derrubar, e decidir a orientação do entalhe para que ela acabe caindo numa direção que não arrisque danificar a vegetação ao redor. Observá-lo fazer isto, no entanto, é olhar como ele caminha pelo bosque, colocando os olhos em diferentes árvores, examinando-as. Em outras palavras, é observá-lo pressentir seu caminho, em um ambiente, rumo a um objetivo que é concebido em antecipação a um futuro projeto.

En este sentido, todo conocimiento se basa en habilidades prácticas y perceptivas que se adquieren a través de la participación activa en el mundo, y no a través de la transmisión pasiva de información. Cada ser humano es un centro de conocimientos y agencia en un campo de práctica. Sin embargo, es importante cuestionar quién tiene la autoridad para definir qué conocimientos son válidos y cómo se evalúan. En la escuela satélite de la sede Chaparral, el

profesor Luis Ever ha asumido la responsabilidad de transmitir estos conocimientos a los niños. Pero ¿qué pasa con los saberes que los niños adquieren fuera de la escuela, en su interacción cotidiana con la comunidad y el entorno? ¿Cómo se articulan estos saberes con los saberes escolares? Según su perspectiva, en el resguardo, los padres ya no pueden enseñar a los niños como lo hacían antes, ya que algunos tienen ocupaciones fuera de la comunidad. En sus propias palabras, expresó: “Eso es precisamente lo que he deseado, fortalecer nuestra identidad como educadores, ya que el desafío que enfrentamos en la actualidad es enseñar de una manera que nuestros padres nos enseñaron y asegurarnos de que la educación no se quede atrapada entre cuatro paredes y que todos los niños aprendan” (Luis Ever, enero de 2022). Esto ha permitido que los niños adquieran habilidades desde una edad temprana y participen activamente en la comunidad. Esto resalta aún más la importancia de las prácticas y conocimientos transmitidos en estas escuelas satélites. Queda claro que el aprendizaje, tal como se ha ejemplificado en las enseñanzas del profesor Luis Ever y su relación con el entorno, demuestra que la educación va más allá de la teoría; se trata de la aplicación práctica de habilidades y la interacción con las herramientas y el entorno circundante. En otras palabras, el aprendizaje se nutre de la experiencia y la acción concretas, lo que se alinea perfectamente con el enfoque de seguir los saberes ancestrales que estas escuelas buscan promover. Sin embargo, es necesario reflexionar sobre cómo estos saberes se articulan con los saberes escolares y cómo se negocian las tensiones o contradicciones que puedan surgir entre ellos. En esta perspectiva, para Oliveira (2012), el “conocimiento” no se considera como una unidad abstracta, y al analizar la complejidad inherente a la determinación de los fenómenos de producción de conocimiento y su vinculación con contextos concretos, podemos comprender las circunstancias en las que se discuten los criterios de validez en una tradición particular.

3.3 Impacto de las políticas neoliberales e industriales en la Institución Educativa Kuwei

Por otro lado, la Institución Educativa Kuwei tiene otro enfoque educativo a comparación de las escuelas satélites, pues este colegio se basa en gran medida en los fondos proporcionados por el Estado y se adhiere al programa educativo nacional y a los proyectos de las empresas privadas aledañas. Para el Ministerio de Educación Nacional (2006), esta institución brinda atención a un total de 388 estudiantes, de los cuales 55 residen en el internado escolar, mientras que 333 son estudiantes externos. Las instalaciones de esta sede incluyen un

comedor, dos edificios de alojamiento, instalaciones sanitarias, lavaderos, una biblioteca, una sala de informática, cuatro aulas, dos áreas administrativas y un polideportivo.

Ilustración 13 - Instituto Educativo Kuwei, aula de clase



Fuente: propia

Ilustración 14 - Polideportivo



Fuente: propia

Además, esta institución educativa ha implementado exitosamente un proyecto denominado el “Huerto Circular”. Dicho proyecto ha sido desarrollado en estrecha colaboración con el Centro Agroindustrial del SENA⁵³, respaldado por la Fundación Pervivir⁵⁴, que es parte de la empresa porcina Fazenda Aliar S.A. Este proyecto ha logrado establecer una sólida conexión con la comunidad del resguardo Wacoyo a través de su cadena de valor. Se enfoca específicamente en la siembra de cultivos de soja y maíz dentro del resguardo, los cuales son esenciales como alimento para la ganadería porcina de Fazenda Aliar S.A. De esta manera, para González et al 2020, el proyecto opera bajo un modelo de arrendamiento de terrenos indígenas y promueve un sentido de pertenencia hacia las actividades agrícolas, generando ingresos significativos para la comunidad del resguardo.

Aunque los estudiantes del IE Kuwei reciben capacitación en trabajos agrícolas ofrecidos por el SENA y la empresa porcina Fazenda Aliar S.A., en la escuela se centran en el cultivo de productos autóctonos de la región, como la yuca brava, que es fundamental en la alimentación de las comunidades indígenas. Además, se lleva a cabo la siembra de plantas medicinales, como la cúrcuma, y se gestiona un vivero con especies tradicionales, incluyendo el moriche. Es importante destacar que, según las palabras del rector Milton Guzmán (enero de 2022), “los proyectos productivos no se imponen, sino que se desarrollan a partir de las preferencias y objetivos de los propios estudiantes. La idea principal es que los conocimientos y habilidades adquiridos puedan aplicarse en sus hogares, fortaleciendo así la seguridad alimentaria de sus familias”. Además, aquellos estudiantes que opten por carreras técnicas podrán emplear estas habilidades en el sector agroindustrial y contribuir al fortalecimiento de los procesos en empresas cercanas. Este enfoque concuerda con el Programa de Fortalecimiento Productivo y Empresarial para los Pueblos Indígenas de Colombia (2017), que comprende que:

La inversión privada, con presencia en el municipio, por medio de sus iniciativas de fortalecimiento del tejido social, han acogido al Resguardo, beneficiándolo de proyectos con finalidades específicas [...] Otras entidades como el SENA y la ANH en asociación con otras empresas operantes en la región como Aliar – La Fazenda, han brindado apoyo por medio de capacitación, especialmente en no dejar morir el saber ancestral, al contrario, transmitirlo a las nuevas generaciones.

⁵³ El Centro Agroindustrial en Colombia es una institución educativa que forma parte del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA). El SENA es una entidad pública de Colombia que se encarga de ofrecer programas de formación técnica y tecnológica, así como capacitación en diversas áreas para mejorar las habilidades y competencias de los ciudadanos colombianos.

⁵⁴ La Fundación Pervivir es una entidad sin ánimo de lucro que se dedica a promover y gestionar proyectos sociales relacionados con la seguridad alimentaria, cultura, educación y la sostenibilidad ambiental de las comunidades rurales de la altillanura colombiana. La fundación trabaja en colaboración con Fazenda Aliar S.A, una empresa agroindustrial tiene una amplia gama de operaciones, desde la adecuación de suelos, manejo de producción de cerdos y res, desposte y embutidos, logística de transporte y comercialización.

Así, los efectos de las empresas extranjeras, las dinámicas de mercado y consumo, así como la relación de algunos indígenas Sikuaní con estas empresas privadas y las entidades del Estado, se han vuelto evidentes en la región. Para Buitrago (2017), la Institución Educativa Kuwei, los jóvenes reconocen las nuevas oportunidades de empleo y las formas de subsistencia en el resguardo. Mantener una economía de subsistencia es problemático, y un ejemplo de esto es la empresa Fazenda Aliar S.A, un mega criadero de cerdos cercano al resguardo Wacoyo que ha brindado algunos beneficios, pero que también ha generado malestares dentro de la comunidad.

Durante la entrevista con Milton Guzmán, el rector del Institución Educativa Kuwei, se exploraron las problemáticas surgidas a raíz de esta actividad económica:

Entrevistador: Pero tengo entendido que, digamos, la Fazenda, que es una marranera, también ha tenido cierto impacto ambiental con todo el proceso que realizan. ¿Cómo lo perciben ustedes, considerando que el colegio se “beneficia” de la Fazenda?

Rector: Bueno, eso forma parte de las problemáticas inherentes al sector de la agroindustria. Siempre se generan algunos efectos adversos, en este caso, relacionados con el ambiente. Por ejemplo, cuando hay producción o acumulación de abono, o debido a condiciones climáticas, a veces se producen olores. Sin embargo, La Fazenda es un aliado estratégico del resguardo. De hecho, colaboramos en un proyecto productivo conjunto que abarca mil hectáreas. Consideramos a La Fazenda como un vecino con el que debemos establecer alianzas y trabajar juntos para buscar mejoras. No los vemos como enemigos, de hecho, tienen una fundación llamada la Fundación Pervivir que respalda procesos, como el nuestro en el colegio. Mantenemos una estrecha relación con ellos, ya que nos apoyan proporcionándonos abono orgánico, semillas y la creación de huertas, entre otras cosas. Además, nuestros estudiantes también tienen la oportunidad de realizar prácticas relacionadas con maquinaria y suelos en La Fazenda. En resumen, así es como gestionamos nuestras relaciones como buenos vecinos (enero de 2022).

La entrevista con el rector revela que el colegio ha establecido una relación cercana con la empresa Fazenda Aliar S.A, a pesar de reconocer los posibles impactos negativos que la agroindustria puede tener en el medio ambiente. De hecho, durante los días de invierno, el resguardo se ve afectado por un fuerte olor proveniente del criadero de cerdos. Para Calle (2016, p. 518), “Precisamente los malos olores que provienen de su propiedad se deben a que la empresa riega el estiércol de los cerdos en las sábanas para fertilizar el terreno donde se va a sembrar el maíz transgénico”. En donde los residuos resultantes han generado contaminación en el área, propiciando enfermedades respiratorias y cutáneas (PUEBLOS EN CAMINO Y TEJIDO DE COMUNICACIÓN, 2013).

No obstante, la colaboración entre la Institución Educativa Kuwei y Fazenda Aliar S.A se basa en alianzas estratégicas, negociaciones y el apoyo proporcionado por la Fundación Pervivir. A pesar de las preocupaciones ambientales, se busca mantener una relación de “buen

vecino. Si bien, en la Institución Educativa Kuwei se observa una articulación curricular que implica la implementación de directrices y áreas competentes proporcionadas por el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), en colaboración con la empresa Fazenda Aliar S.A es fundamental analizar cómo la educación en el resguardo se relaciona con la dimensión económica y mercantil. Los estudiantes indígenas Sikuni del resguardo Wacoyo se encuentran inmersos en un contexto de profundos cambios económicos que buscan convertir al estudiante en un individuo productivo para el país, en un sistema político de orientación neoliberal. Este sistema promueve el reconocimiento y la autonomía, pero también implica una constante sujeción a modelos establecidos (BUIRAGO, 2014).

Las políticas neoliberales en la región de la Orinoquia están orientadas hacia la explotación minera, petrolera y, más recientemente, proyectos agroindustriales de gran envergadura (BUIRAGO, 2017). A lo largo de décadas, la región de los Llanos Orientales ha sido testigo de conflictos militares, donde “el paramilitarismo se encamina a la defensa o construcción de un orden político en territorios capaces de suministrar recursos económicos y proveer redes de contactos políticos y sociales con la nación por medio de la elite local y regional” (GONZÁLEZ, 2012, p. 11).

Esta relación compleja entre el sistema educativo, las políticas neoliberales, y las dinámicas económicas y sociales en la región resalta la importancia de comprender cómo la educación en el resguardo Wacoyo se ve afectada por fuerzas externas y cómo los estudiantes y sus familias navegan estas tensiones en busca de una vida significativa y sostenible en su comunidad. Además, plantea interrogantes fundamentales sobre el impacto del conflicto armado en la dinámica de la educación en la comunidad Kaliawirinae, subrayando la necesidad de abordar estos desafíos de manera integral y considerar las perspectivas de los propios estudiantes en la búsqueda de soluciones equitativas y sostenibles.

Por consiguiente, la autonomía del grupo indígena ha sido afectada de diversas maneras. A pesar de las reivindicaciones otorgadas por la Constitución de 1991, en la práctica, enfrentan numerosas dificultades debido al sistema político de corte neoliberal. Esto plantea algunas preguntas importantes: ¿Cuál ha sido el impacto de las políticas neoliberales en la vida cotidiana de los estudiantes Sikuni y sus familias en la región? ¿Cómo se articula la educación en la Institución Educativa Kuwei con la dimensión económica y mercantil, y de qué manera esto se relaciona con el contexto neoliberal y los cambios económicos en la región? ¿Cómo el conflicto armado afecta la dinámica de la educación en la comunidad Kaliawirinae?

3.4 El desafío de la etnoeducación en el resguardo Wacoyo: Tradición, escritura y economía

Además de lo mencionado anteriormente, tanto las escuelas satélites como la Institución Educativa Kuwei, ubicadas en el resguardo Wacoyo, siguen un modelo de “etnoeducación” propio. No obstante, en última instancia, estas instituciones deben seguir los lineamientos de la educación nacional (BUITRAGO, 2017). Este enfoque de enseñanza basado exclusivamente en la escritura plantea una preocupación significativa para ciertos miembros de la comunidad. Este enfoque centrado únicamente en la escritura presenta riesgos, ya que puede llevar a la pérdida de aspectos fundamentales, como la memoria y los canales de comunicación esenciales que involucran el cuerpo mismo. En el grupo étnico Sikuani del resguardo Wacoyo, la oralidad está intrínsecamente vinculada a la memoria. Además, Barajas y Calvo (2015), desde una perspectiva antropológica y, sobre todo, lingüística, consideran que la memoria es colectiva en este pueblo indígena, convirtiendo la oralidad en un ejercicio comunitario de construcción de pensamiento y, al mismo tiempo, en un medio para preservar la memoria.

Igualmente, según la etnolingüista Sanabria (2011), en su tesis *Escuela e interculturalidad: el caso de las escrituras constelares Sikuani*, se presentan resultados de una investigación realizada entre 2007 y 2010 en los resguardos Wakoyo y Domoplanas del departamento del Meta en Colombia. El objetivo de esta investigación era caracterizar las escrituras constelares Sikuani, que incluyen historias tradicionales. La población estudiada abarcó médicos tradicionales, líderes de los resguardos, abuelas, adultos, profesores y estudiantes. El estudio destaca que la oralidad en las sociedades indígenas, como la Sikuani, va más allá de la escritura alfabética, involucrando múltiples formas de expresión que impactan todos los sentidos de percepción. Esta oralidad es acumulativa, experiencial y está estrechamente vinculada a la naturaleza y el territorio. La escritura se considera fundamental para mantener viva la memoria ancestral y los sistemas de pensamiento de estas sociedades orales (SANABRIA, 2011). La investigación subraya que las escrituras constelares Sikuani constituyen un sistema complejo que abarca elementos como la historia tradicional, lo celeste y el comportamiento de la comunidad, entrelazándose para transmitir el conocimiento ancestral y prever eventos en la Tierra. En resumen, el artículo enfatiza la importancia de las escrituras constelares Sikuani como una vía para preservar la memoria de esta comunidad indígena, destacando su relación con lo celeste y su influencia en las acciones cotidianas de sus miembros.

De manera similar, Antônio Bispo dos Santos (2018) sostiene que el pensamiento guiado por la escritura es un pensamiento sintético y desconectado de la vida, mientras que el pensamiento impulsado por la oralidad es orgánico y más arraigado en la experiencia. En este sentido, el pensamiento que se produce en las academias se considera pensamiento sintético, enfocado en la producción y la formación de personas para el trabajo. Las escuelas a menudo se ven como instituciones que transforman a las personas en servidores y el conocimiento en una mercancía. La mercantilización del conocimiento se percibe como uno de los mayores problemas de la sociedad (SANTOS, 2018).

Igualmente, según Aillon (2002), este enfoque refleja mecanismos impuestos por Occidente, basados en premisas de la modernidad, como la concepción histórica y lineal del progreso, el avance de la razón progresiva y la idea del prototipo del hombre moderno derivado del arquetipo del hombre europeo ilustrado, lo que conlleva una posición excluyente. Por lo tanto, los conocimientos tradicionales, al ser mucho más tolerantes, acogen con igual confianza o escepticismo explicaciones divergentes, cuya validez entienden como puramente local (CUNHA, 2007). En última instancia, la coexistencia de la escritura y la comunidad Sikuni plantea cuestiones más amplias sobre la diversidad y adaptación de los enfoques educativos, y cómo estos reflejan tanto dinámicas locales como globales en la búsqueda de una educación que valore y preserve tanto las tradiciones orales como escritas de la comunidad.

Por lo tanto, para algunos miembros de la comunidad Kaliawirinae, la educación no debería limitarse únicamente a la tradición escrita, sino que también debería abrazar y preservar las tradiciones orales y corporales, otorgándoles un lugar central en el currículo escolar en lugar de relegarlas a un segundo plano. Según Agudelo (2015, p. 40), “la escuela tiene la responsabilidad de fortalecer el reconocimiento de la diversidad, evitando privilegiar exclusivamente el mundo letrado, una única perspectiva histórica y una sola forma de percibir, comprender y organizar la realidad”. Esta perspectiva coincide con lo que Paulo Freire (2005) denomina *educación conscientizadora*, cuyo propósito es que los participantes desarrollen una conciencia crítica de su realidad, lo que les permitirá integrarse a ella de manera más profunda y transformadora. Por lo tanto, la tarea de la alfabetización va más allá de enseñar a leer y escribir de manera mecánica y repetitiva; en su núcleo, la alfabetización se trata de concienciar a los participantes y empoderarlos para que no se limiten a repetir las palabras de otros, sino que aprendan a expresar su propia voz de manera auténtica y significativa.

Desde la perspectiva de una pedagogía crítica, todo proceso de alfabetización no debe partir necesariamente de una lectura de la palabra por sí sola, esta debe estar antecedida por una

lectura de la realidad para comenzar a desarrollar una lectura de la palabra situada y contextualizada en el mundo concreto. Esto nos lleva a afirmar que la palabra, desde esta concepción, es acción transformadora; y por lo tanto es un acto de conocimiento. Por otra parte, la escritura vista desde la propuesta de la pedagogía crítica no concibe la lectura y la escritura como elementos dicotómicos y separados, sino como complementarios dado que “dan lugar a una riqueza en la oralidad de los alfabetizandos” (FREIRE, 2005, p. 42). Esta forma de escritura se origina en la interpretación de la realidad concreta y local en la que viven los estudiantes.

Este enfoque no solo valora lo moderno y lo que está ocurriendo fuera del contexto de vida de los indígenas Sikuani, sino que también promueve la autoconciencia y la reflexión sobre su propia tradición y las dinámicas que están teniendo lugar dentro de la comunidad (SANABRIA, 2011). Así, estas perspectivas subrayan la importancia de una educación inclusiva que integre la riqueza de las tradiciones orales y corporales junto con la educación escrita, permitiendo a los estudiantes obtener una comprensión completa de sus tradiciones y su lugar en el mundo actual. Este planteamiento también suscita importantes cuestionamientos sobre cómo la educación en el resguardo Sikuani puede equilibrar la enseñanza basada en la escritura con la preservación de las tradiciones orales y la memoria colectiva. ¿Cómo pueden las escuelas integrar métodos de enseñanza que reconozcan y valoren la oralidad y la memoria como parte integral del proceso educativo? ¿Qué estrategias podrían implementarse para garantizar que la educación respete su tradición sin dejar de preparar a los estudiantes para enfrentar los desafíos del mundo moderno?

Además de las interrogantes planteadas anteriormente, es importante señalar que en la Institución Educativa Kuwei se imparten asignaturas como Lengua Propia y Artes Tradicionales. Esto se hace con la intención de integrar la tradición oral y las expresiones corporales en el currículo. Sin embargo, es relevante mencionar que estas asignaturas se ofrecen solo una vez a la semana, lo que representa una parte limitada de los contenidos relacionados con la etnoeducación. Como afirma Agudelo (2015, p. 114):

Así mismo, las artes tradicionales (artesanía y danzas propias) se enseñan en su sentido de producto, en función de poner en el mundo del espectáculo y del comercio la producción estética propia como capital de consumo y no en su función de desarrollo de pensamiento y práctica simbólica. Por ejemplo, la creación de un diseño tradicional involucra niveles de abstracción y de simbolismo que se crean de forma cultural y que surgen como estudio del mundo de lo sagrado que, en la escuela, suelen ser anulados como procesos de pensamiento en función de lo bello.

La desconexión que Agudelo plantea entre las Artes Tradicionales y su significado más profundo genera interrogantes sobre la forma en que se transmiten y enseñan estas prácticas en

la institución educativa. Esto abre un espacio para la reflexión acerca de cómo abordar de manera más integral la etnoeducación y las tradiciones dentro del currículo escolar. Además, para Piñeros (2015), a pesar de las afirmaciones de los docentes sobre la inclusión de las Artes Tradicionales en el currículo, los estudiantes informan que su preparación se limita en gran medida a la danza, la cual se presenta principalmente en eventos especiales en Puerto Gaitán o en la institución cuando hay visitas de instituciones gubernamentales. En otras palabras, las danzas tradicionales se convierten en simples actuaciones, perdiendo su significado y propósito ritual. Por otro lado, la creación de artesanías se lleva a cabo con la orientación de un profesor especializado, lo que ha permitido que los niños adquieran habilidades desde una edad temprana y participen activamente en la elaboración de objetos como cachicamos, butacos, bastones, entre otros.

Es fundamental mencionar que, dentro del resguardo, la artesanía es un aspecto de gran importancia, y se ha formado una cooperativa artesanal llamada Coopalomeko, que ha ido prosperando gradualmente. Esta cooperativa está compuesta por alrededor de 32 artesanos que poseen un profundo conocimiento y habilidades, ya que crean meticulosamente una amplia variedad de artefactos tradicionales, desde textiles tejidos con intrincados diseños hasta esculturas de madera talladas magistralmente (RODRÍGUEZ, 2018). Estos artesanos se inspiran en su profunda conexión con la naturaleza, y esto se refleja en sus prácticas. Su tradición de conocimiento se basa en la transmisión de técnicas y saberes. El objetivo de la cooperativa es establecer un modelo sostenible para la gestión de proyectos comerciales, generando nuevas fuentes de ingresos y promoviendo la visibilidad de la comunidad (RODRÍGUEZ, 2018). Además, algunos de estos artesanos han participado en la entrega de sus conocimientos a los estudiantes de la IE Kuwei, fortaleciendo las tradiciones y habilidades artesanales.

El impacto de Coopalomeko ha sido significativo, obteniendo reconocimiento y aclamación no solo dentro del resguardo, sino también a nivel municipal, departamental, nacional e internacional (MINISTERIO DE COMERCIO, INDUSTRIA Y TURISMO y ARTESANÍAS DE COLOMBIA S.A, 2017). La iniciativa de los artesanos ha calado profundamente en diversas audiencias, lo que ha llevado a un mayor aprecio y apoyo a su oficio. El modelo cooperativo desarrollado por Coopalomeko fomenta la colaboración y la toma de decisiones colectivas entre los artesanos. El logro de Coopalomeko se atribuye en gran medida a la iniciativa de los artesanos Jairo Yepes y Ramiro Moreno, quienes iniciaron este proyecto y posteriormente sumaron a otros artesanos. Según Mesa, Toro e Isaza (2017), a través de la

participación de estos artesanos se ha trazado un camino hacia el empoderamiento económico, con el propósito de fortalecer la cadena productiva de comercialización a nivel local y regional. La cooperativa tiene la intención de vender sus productos directamente.

El artesano Jairo Yepes, en colaboración con Ramiro Moreno, iniciaron este proyecto de Coopalomeko, que ha ganado gran relevancia en los últimos años. Su trabajo ha dejado una profunda impresión en la comunidad. Además, don Jairo ha compartido sus conocimientos con sus hijos y la escuelas, ya que la producción y venta de artesanías son actividades esenciales en la vida diaria. Don Jairo tiene varios hijos, y el menor de ellos es considerado por él como alguien que “ya sirve para esto, yo creo que va a trabajar en esto. A él le gusta estudiar y realizar artesanías, ya va a terminar bachiller, ya está en décimo, tiene 14 años, está joven” (Jairo Yepes, enero de 2020). Además, los otros dos hijos mayores son descritos por don Jairo como trabajadores dedicados que colaboran en las tareas de rayado y tallado de las artesanías. Estos dos hijos son altamente valorados por su destreza en el trabajo y brindan su ayuda al padre en estas labores. Don Jairo comparte su visión de transmitir estos conocimientos a las futuras generaciones y menciona la existencia de una Fundación Capesi⁵⁵, liderada por su hijo Jexen, quien también forma parte de la comunidad. En este sentido, considera que la difusión de estos conocimientos es de gran importancia y planea continuar promoviendo esta causa en el futuro. A través de la educación práctica, don Jairo comparte su experiencia y conocimientos con sus hijos. Es a través del contacto directo con los materiales, la observación de los gestos expertos y la imitación de movimientos precisos que los aprendices adquieren las destrezas necesarias para convertirse en artesanos consumados. En complemento a lo mencionado previamente, es importante destacar que el concepto de conocimiento está directamente relacionado con la condición del individuo como ser en el mundo, conectándolo con la dimensión de la inmanencia y la vida, y con el ámbito de la práctica (PICH, 2018).

La conexión profunda con la naturaleza impregna estas prácticas artesanales, ya que los artesanos reconocen que su trabajo está intrínsecamente vinculado al entorno natural que los rodea. En el taller de don Jairo y de Ramiro, cada objeto creado es una manifestación tangible de la relación armoniosa que mantienen con la tierra, los animales y los elementos. Esta conexión se vive y experimenta en el cuerpo del artesano, ya que sus manos, ojos y sentidos se vuelven receptivos a los materiales y a las enseñanzas transmitidas por generaciones pasadas. De esta manera, la tradición de crear cachicamos, cachimbos, butacos y bastones ha sido

⁵⁵ Es una fundación sin ánimo de lucro que busca ayudar a grupos específicos para lograr mejorar la calidad de vida de todas las personas por medio de proyectos artesanales.

transmitida, convirtiéndose en una parte esencial dentro de la comunidad. Según Leroi-Gourhan (1988), la adquisición de estos conocimientos técnicos se relaciona con la existencia de un entorno técnico propicio, cuyos componentes son influenciados por acciones tanto humanas como no-humanas. Esto involucra cuestiones sociales, históricas y ambientales.

Ilustración 15 - Artesanos en la comunidad Kaliawirinae



Fuente: propia

Sin embargo, se percibe una tensión evidente entre las prácticas artesanales, artísticas y educativas tradicionales y la necesidad de adaptarse a las influencias tecnológicas, técnicas y agroindustriales. Este conflicto refleja los desafíos y oportunidades que surgen cuando los miembros de la comunidad buscan mantener sus tradiciones mientras se ajustan a las demandas y cambios de la sociedad contemporánea. Estas transformaciones indican un cambio y modernización en el desarrollo de habilidades de los jóvenes en la comunidad. Además de esto, Jiménez y Aguas (2008, p. 21) sostienen que:

A partir de entonces, una vez constituidos como resguardo, y debido al lugar en el que se establecieron, cerca de una cabecera municipal, Puerto Gaitán, las personas de la comunidad adquieren nuevas prácticas para suplir el desabastecimiento y la reducción en el uso de los recursos naturales, sustituyendo la recolección por la agricultura y por la compra de algunos elementos, en un mercado que utiliza el intercambio con dinero. Su sociedad entra entonces a ser parte del sistema capitalista, lo que quiere decir que debe adquirir el dinero, principalmente, a través del trabajo asalariado y, en segundo lugar, por la venta de su cultura material (artesanía).

Asimismo, Gaitán (2019) sostiene que la adopción de este enfoque de venta de la “cultura material” artesanal, aunque pueda generar debates sobre su validez o moralidad, es una realidad evidente en el resguardo Wacoyo. De hecho, esta modalidad se integra dentro de lo que Sosa (2000) denomina “la economía guahiba”, es decir, forma parte de la organización económica actual y contribuye a la subsistencia en el contexto actual del resguardo.

Es importante también analizar, siguiendo la perspectiva de Simondon (2008), la diferencia entre la producción artesanal e industrial. Mientras un artesano construye un objeto para utilizarlo en su taller o para cumplir un encargo preciso, no existe alienación del objeto, ya que este nunca se separa del productor o del usuario. Sin embargo, en la producción industrial, la distancia entre la producción y la utilización aumenta: el objeto se fabrica sin un propósito preciso y definido por el usuario final. Se crea un período intermedio que es crucial para el objeto y que define su condición de alienación. En el mercado, encontramos una multitud de objetos que esperan a sus posibles usuarios, presentándose como disponibles para compradores potenciales (SIMONDON, 2008). De tal manera, los artesanos de la comunidad Kaliawirinae buscan equilibrar sus tradiciones con la necesidad de satisfacer sus necesidades económicas actuales. No obstante, esto plantea interrogantes sobre si todavía siguen una producción artesanal o si se están moviendo hacia una producción industrial.

Además, plantea interrogantes sobre cómo esta dinámica económica se relaciona con la cuestión educativa en el Instituto Educativo Kuwei y cómo se pueden abordar de manera conjunta. En este contexto, tanto las escuelas satélites como el IE Kuwei se integran al postulado de una etnoeducación que intenta diferenciarse de otras corrientes pedagógicas al proponer metodologías alternativas. Así, para Rojas y Castillo (2007), la Educación Indígena se define como aquella que capacita al individuo para aprovechar la naturaleza, vivir en comunidad y trabajar para el servicio de la misma.

Sin embargo, en el departamento del Meta, donde reside este grupo indígena, la incorporación de la etnoeducación para aumentar el bienestar colectivo ha presentado importantes fallas. No se tuvieron en cuenta aspectos propios de la comunidad, lo que resultó en currículos descontextualizados (MARIN, 2022). Si bien la etnoeducación, como propuesta gubernamental, busca ajustar las propuestas educativas a los intereses de los grupos étnicos y sus comunidades, promoviendo su etnodesarrollo, este panorama plantea desafíos significativos sobre cómo la educación en las escuelas satélites y en el Instituto Educativo Kuwei puede integrar de manera efectiva las tradiciones y las necesidades económicas de la comunidad.

3.5 Interculturalidad y el diálogo de saberes: reflexiones y desafíos

Asimismo, varios autores, incluyendo a Calle (2016), Agudelo (2015), Sanabria (2015), Gutiérrez (2020) y Buitrago (2014, 2017), coinciden en la idea de promover una intercultural y un dialogo de saberes en el contexto de la educación en el resguardo Wacoyo. Este enfoque busca fomentar el reconocimiento de la diversidad y la construcción de redes de comunicación en procesos sociales que se reconocen como diferentes en sociedad democrática. Igualmente, Vera Candau (2003, p. 19) sugiere la adopción de la noción de interculturalidad en un sentido adaptable, con el propósito de facilitar un diálogo equitativo en la formación de una sociedad diversa y democrática:

A interculturalidade orienta processos que têm por base o reconhecimento do direito à diferença e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdades sociais. Tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando conflitos inerentes a esta realidade. Não ignora as relações de poder presentes nas relações sociais e interpessoais. Reconhece e assume os conflitos procurando as estratégias mais adequadas para enfrentá-lo (CANDAU, 2003, p. 19).

De igual manera, el diálogo de saberes permite establecer un espacio propicio para el reconocimiento de la historia de las comunidades y sus tradiciones. Esto genera oportunidades de participación en las cuales las denominadas “minorías” encuentran un lugar para compartir conocimientos, identificar necesidades y potencialidades (RODRÍGUEZ, 2011). Siguiendo la perspectiva de Santiago Castro-Gómez (2007), el diálogo de saberes solamente se materializa a través de la decolonización tanto del conocimiento como de las instituciones encargadas de su administración. Dicha conversación de saberes facilita la conexión con aquellos conocimientos y saberes previamente relegados y olvidados debido a la influencia colonial, dando lugar a un proceso de intercambio cultural que da pie a la creación de nuevos conocimientos y perspectivas diversas acerca de la realidad circundante.

El Encuentro de Saberes tiene como propuesta retomar, también para los docentes sometidos a la lógica capitalista del productivismo y la despersonalización, el lugar de maestros o sabedores, y con ello reinscribir la dimensión de los saberes en la academia, con condiciones para dialogar con formas tradicionales sin que ninguna sea reducida a la dimensión exclusiva de conocimientos científicos, cuantificables y mensurables (CARVALHO; FLOREZ, 2014).

El diálogo de saberes permite encontrar un sentido epistemológico y vivencial en los conocimientos que se desean aprender o sobre los que se pretende reflexionar en el aula de clase. Este enfoque no solo tiene en cuenta los conocimientos construidos por la academia, sino

también los que provienen del contexto inmediato y que no necesariamente se ajustan al discurso científico occidental, sino que están arraigados en las tradiciones locales.

En este contexto, la interculturalidad y el diálogo de saberes se plantea como un modelo de pedagogía crítica y pedagogía decolonial. Al analizar estos saberes subalternizados, se convierte en una afirmación de los saberes contruidos colectivamente y entenderlos implica la posibilidad de ponerlos en circulación como conocimientos válidos (AGUDELO, 2015). En la comunidad Kaliawirinae, la interculturalidad implica y el diálogo de saberes en los encuentros entre interlocutores que se reconocen mutuamente y proponen el saber local como instancia de dicho diálogo. La interculturalidad se convierte en un escenario de aprendizaje y circulación de saberes que enriquecen la visión del mundo y de la vida, reevaluando las formas de pensar y hacer en la sociedad mayoritaria (AGUDELO, 2015).

El diálogo de saberes en el contexto de la educación en el resguardo Wacoyo y otras comunidades indígenas ha generado un debate fundamental. Aunque se busca promover una relación horizontal entre educadores y educandos, permitiendo el intercambio de conocimientos académicos y tradicionales, la revisión realizada aquí muestra que muchos autores solamente reconocen la necesidad de establecer un diálogo de saberes. El desafío radica en cómo integrar de manera efectiva estas perspectivas para enriquecer la comprensión del mundo sin comprometer los estándares educativos ni generar conflictos en el resguardo Wacoyo.

Sin embargo, me apoyo en las reflexiones de Mariana Paladino (2006, 2015) y de Italo Dennis Oliveira (2019), ya que ellos señalan que el uso de categorías como “interculturalidad” se ve restringido por enfoques dualistas que no logran captar con precisión la percepción de los grupos indígenas en cuanto a la organización de la sociedad. Además, se argumenta que estas categorías a menudo pasan por alto los conflictos inherentes en la formulación y ejecución de políticas, lo que puede fortalecer visiones simplistas de lo que implica ser indígena. En respuesta a estas limitaciones, Oliveira recoge la información de Paladino y sugiere explorar las teorías de Barth (1976) y Hannerz (1997). Estos autores proponen abandonar la concepción estática de “cultura” y “sociedad” como sistemas cerrados. En su lugar, abogan por considerar los procesos de circulación de significados, destacando la naturaleza no estructural y dinámica de lo que entendemos como cultura. Esta perspectiva desafía la noción ingenua de la interculturalidad como una simple negociación o diálogo entre los polos dicotómicos de “tradicional” y “moderno”, evitando representarlos como dominios con límites fijos y opuestos (Paladino, 2015, p. 65).

Asimismo, Oliveira (2019) considera necesario distanciarse de enfoques que perpetúen una visión homogénea de los grupos indígenas y presta especial atención a la dimensión empírica de las expresiones culturales. Busca comprender cómo se generan y difunden conocimientos, valores e ideas en contextos particulares. Por lo tanto, dado que los elementos culturales fluyen constantemente entre los individuos, resulta problemático concebir la “tradición” como algo inmutable y capaz de ser transferido del pasado al presente (OLIVEIRA, 2019).

De esta manera, las reflexiones de Oliveira y Paladino pueden suscitar una crítica fundamental a la interculturalidad en el contexto de la investigación y educación en la comunidad Kaliawirinae. Su crítica se centra en cómo la interculturalidad, con su enfoque dualista y simplista, no logra captar de manera adecuada las complejidades de las dinámicas culturales y sociales de estos grupos. En lugar de adherirse a una visión estática de la cultura y la sociedad, Oliveira y Paladino proponen considerar teorías que enfatizan la dinámica de las culturas y la circulación de significados. En consecuencia, su enfoque nos invita a repensar y enriquecer nuestras aproximaciones a la investigación y la educación en la comunidad indígena.

Conclusión y análisis

En síntesis, este capítulo se enfoca en analizar los desafíos y transformaciones en la educación de la comunidad Sikuaní en el resguardo de Wakoyo. Se examina el sistema educativo que comprende las escuelas satélites, siguiendo el modelo pedagógico de Escuela Nueva (Rivera, 2021), y el Instituto Educativo Kuwei. Sanabria (2015) señala que el Instituto ha sido el único colegio de bachillerato en el resguardo desde 1993. Además, se aborda el papel histórico de la Iglesia Católica en la educación de grupos étnicos en Colombia durante los siglos XIX y XX, respaldado por autores como Bonilla (1981), Calle (2016) y Baquero (1968), quienes argumentan que las misiones católicas desempeñaron un papel político y educativo en las poblaciones indígenas en Colombia.

La Ley 115 de 1994 marcó un punto de inflexión en el sistema educativo colombiano, con el Estado asumiendo la gestión de las escuelas y colegios. Según Sanabria (2011), el Ministerio de Educación Nacional (MEN) elaboró indicadores de logros y planes de estudio específicos para las poblaciones indígenas y afrocolombianas. Es fundamental destacar que, según Oliveira Filho (1998), la implementación de una educación escolar indígena solo se

vuelve factible cuando se basa en una gestión política y administrativa que vincula individuos y colectivos a un espacio geográfico específico, forjando una comunidad relacionada y definiendo su propia identidad.

A pesar de los esfuerzos por adaptar las políticas educativas a las necesidades de las comunidades indígenas, persisten desafíos en la implementación, como menciona Pinzón (1975). Además, la comunidad se enfrenta a desafíos en cuanto a la calidad de la alimentación escolar, una preocupación expresada por el profesor Luis Ever Sikuni. Estudios realizados por Calderón, Torres, Gómez y Tamayo (2018) evidencian cómo la integración en sociedades industrializadas está generando cambios en la dieta de la comunidad. La pérdida progresiva de la lengua materna, según el Proyecto Educativo Comunitario (PEC, 2013), Buitrago (2014) y Sanabria (2015), subraya la necesidad de mantener profesores del propio resguardo en las escuelas satélites para preservar la lengua. Además, desde la perspectiva de López (2019) y de Ingold (2010), el aprendizaje enfatiza que el conocimiento se forma a través de la interacción continua con el entorno, donde la experiencia práctica y la acción son fundamentales. La educación experimental y práctica, como describe Calle (2010), es esencial en la comunidad Sikuni, donde los niños participan activamente en actividades tradicionales desde una edad temprana.

La Institución Educativa Kuwei se distingue de las escuelas satélites al recibir respaldo de fondos estatales y seguir el programa educativo nacional. Además, colabora con empresas privadas cercanas (MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL, 2006). Según el rector Milton Guzmán (enero de 2022), la institución promueve una educación que se adapta a las preferencias y objetivos de los estudiantes, fomentando habilidades aplicables en sus hogares y en el sector agroindustrial. Sin embargo, la relación entre la Institución Educativa Kuwei y Fazenda Aliar S.A. plantea preocupaciones ambientales debido a la generación de olores y contaminación por residuos de cerdos (CALLE, 2016). Esto destaca la complejidad de las alianzas estratégicas entre la comunidad y las empresas privadas, así como la influencia del neoliberalismo en la educación de los estudiantes Sikuni en la región, impulsando cambios económicos y la explotación de recursos naturales (BUITRAGO, 2017).

La educación en la comunidad es un tema complejo en el cual la “etnoeducación” es un enfoque clave, permitiendo a los estudiantes relacionarse con su entorno de manera más profunda y significativa. Autores como Buitrago (2017), Barajas y Calvo (2015), Sanabria (2011) resaltan la importancia de la oralidad y la memoria colectiva en estas comunidades indígenas. Por otro lado, Antônio Bispo dos Santos critica un enfoque educativo basado en la

escritura, argumentando que puede conducir a un pensamiento sintético y desconectado de la vida. Según Agudelo (2015, p. 40), “la escuela tiene la responsabilidad de fortalecer el reconocimiento de la diversidad, evitando privilegiar exclusivamente el mundo letrado, una única perspectiva histórica y una sola forma de percibir, comprender y organizar la realidad”.

Las Artes Tradicionales y su profundo significado, planteados por Agudelo, suscitan cuestionamientos sobre la transmisión y enseñanza de estas prácticas en instituciones educativas. Esto lleva a reflexionar sobre la necesidad de abordar de manera integral la etnoeducación y las tradiciones en el currículo escolar. Piñeros (2015) destaca que, a pesar de la inclusión de las Artes Tradicionales en el currículo, la preparación se limita. Mientras que en el resguardo, la artesanía es esencial, y la cooperativa Coopalomeko crea una amplia variedad de artefactos tradicionales, desde textiles tejidos hasta esculturas de madera, inspirados por su profunda conexión con la naturaleza (Rodríguez, 2018). Algunos artesanos también comparten sus conocimientos con los estudiantes de la IE Kuwei, fortaleciendo las tradiciones y habilidades, y allanando el camino hacia el empoderamiento económico (MESA, TORO E ISAZA, 2017). La conexión con la naturaleza es central en estas prácticas artesanales, donde cada objeto creado es una manifestación de la armonía con el entorno natural. La transmisión de conocimientos técnicos se basa en un entorno propicio, influenciado por factores sociales, históricos y ambientales (LEROI-GOURHAN, 1988). Sin embargo, se observa una tensión entre las prácticas tradicionales y la adaptación a las influencias tecnológicas y agroindustriales. La comunidad busca mantener sus tradiciones mientras se ajusta a la sociedad contemporánea, lo que plantea interrogantes sobre la producción artesanal versus industrial (SIMONDON, 2008).

Por último, se examinan una serie de autores y conceptos clave relacionados con la interculturalidad y el diálogo de saberes en la comunidad Kaliawirinae. Autores como Calle (2016), Agudelo (2015), Sanabria (2015), Gutiérrez (2020) y Buitrago (2014, 2017) promueven la interculturalidad y el diálogo de saberes en el contexto del resguardo Wacoyo para reconocer la diversidad y construir redes de comunicación en un entorno democrático. Vera Candau (2003) enfatiza la importancia de una interculturalidad adaptable que facilite un diálogo equitativo en la formación de una sociedad diversa y democrática, reconociendo el derecho a la diferencia y combatiendo la discriminación y las desigualdades sociales. Asimismo, el diálogo de saberes, según Santiago Castro-Gómez (2007), requiere la decolonización tanto del conocimiento como de las instituciones educativas para conectar con conocimientos previamente relegados debido a la influencia colonial, fomentando un proceso de intercambio y creación de nuevas

perspectivas. Sin embargo, los antropólogos Mariana Paladino (2006, 2015) e Italo Dennis Oliveira (2019) cuestionan la visión dualista y simplista de la interculturalidad, proponiendo una perspectiva que destaque la dinámica y la circulación de significados culturales en lugar de concebir la cultura como algo estático. En resumen, las reflexiones de Paladino y Oliveira plantean una crítica fundamental a la interculturalidad y su capacidad para captar la complejidad de las dinámicas sociales en comunidades indígenas. Su enfoque invita a repensar y enriquecer las aproximaciones a la investigación y la educación en estos contextos.

CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo de revisión bibliográfica, hemos llevado a cabo un análisis crítico de las investigaciones existentes sobre la comunidad Kaliawirinae del grupo indígena Sikuni en el resguardo Wacoyo. Nuestro objetivo principal era contrastar las perspectivas de diferentes autores que han abordado esta comunidad y explorar enfoques alternativos de otros antropólogos. Además, hemos enriquecido nuestro estudio al incorporar las voces y perspectivas de la comunidad, lo que ha enriquecido nuestra comprensión. Esto nos permitió comprender en mayor profundidad la transformación de la organización social, política, cosmológica y educativa de esta comunidad, tomando en consideración las interacciones históricas, sociales y ambientales que han tenido lugar en su entorno.

Como resultado de esta revisión bibliográfica, hemos logrado varios objetivos específicos. En primer lugar, hemos evaluado y descrito la organización social y política de la comunidad Kaliawirinae, identificando los roles y relaciones de los diversos actores presentes en este contexto. Esto incluye médicos tradicionales, profesores y personas no indígenas. Hemos profundizado en la comprensión de cómo estos actores interactúan con la comunidad Sikuni en el marco de las relaciones interétnicas, resaltando las transformaciones en las jerarquías de liderazgo y en los procesos de toma de decisiones. Además, hemos analizado la importancia de los médicos tradicionales y cómo la cosmología del pueblo Sikuni se actualiza y transforma en respuesta a las interacciones y a su profunda conexión con la naturaleza. Esta perspectiva dinámica y contextualizada nos ha permitido evitar un análisis estático y, en su lugar, alcanzar una comprensión más profunda y amplia de las complejas interacciones y relaciones que hemos investigado.

En un contexto más amplio, hemos evaluado el estado actual de la educación en el resguardo Wacoyo. Hemos analizado los desafíos y oportunidades que enfrenta la comunidad en este ámbito, resaltando las tensiones entre las prácticas tradicionales y las influencias tecnológicas y agroindustriales. Estos objetivos nos han permitido llevar a cabo una revisión bibliográfica integral sobre la comunidad Kaliawirinae, cuestionando generalizaciones y explorando las variaciones dentro de la misma. Nuestro trabajo contribuye al entendimiento más profundo de la transformación de esta comunidad indígena y resalta la importancia de considerar las interacciones históricas, sociales y ambientales.

La síntesis de los hallazgos en esta revisión bibliográfica abarca tendencias, discrepancias y temas recurrentes. Durante el desarrollo de nuestra investigación nos hemos sumergido en la historia de este pueblo. A lo largo de los textos de diversos autores, se destaca la importancia de entender cómo la llegada de los europeos y el período colonial influyeron en la reorganización social y la territorialización de estos grupos étnicos. Oliveira Filho (1998) ha sido fundamental para comprender el proceso de territorialización. Asimismo, la noción de “situación histórica” de Oliveira Filho (2012) se utiliza para entender cómo ciertos actores establecen un orden político específico y ejercen dominación en nombre de intereses y valores más generales.

Además, se destaca el papel de las misiones religiosas en la colonización de la región, que contribuyeron a la idea de la Orinoquía como una tierra que necesitaba ser evangelizada. La resistencia de los grupos indígenas, como los Sikuani, frente a la desigualdad y persecución, llevó a la asignación de reservas territoriales y la oficialización de resguardos en 1983, lo que representó un cambio significativo. La Constitución Política de Colombia de 1991 también otorgó igualdad de derechos a los pueblos indígenas. Este “proceso de territorialización” en colaboración con el Estado reconfiguró territorios y definió límites, lo que impactó la vida de las comunidades Sikuani. La identidad étnica se entiende como un proceso en constante transformación, lo que requiere un análisis detallado de las estrategias utilizadas por estos grupos para afrontar los desafíos surgidos de la dominación colonial, religiosa y estatal. Barth (2003) nos insta a considerar al Estado no solo como un concepto abstracto, sino como un actor concreto que tiene influencia en la vida de las personas y en la configuración de las relaciones sociales. También se plantea preguntas importantes sobre cómo los grupos indígenas se vieron forzados a adaptarse a las nuevas configuraciones territoriales y cuál fue el impacto en su concepción y relación con el territorio.

Además, las contribuciones de varios investigadores, cuyos trabajos arrojan luz sobre la organización política y la importancia de los líderes espirituales en esta comunidad indígena. Por ejemplo, Hermes Gaitán, descendiente de Clemente Gaitán y destacado historiador, ha desafiado las narrativas predominantes y discriminatorias en la historia de Colombia mediante la exploración de la “microhistoria” (GAITÁN, 2019). Su análisis de documentos históricos ha contribuido a desmitificar una historia única y monocultural, permitiendo una comprensión más completa de la “historia local” y, en consecuencia, de la consolidación del resguardo en el contexto de la colonización. Su trabajo plantea preguntas cruciales sobre cómo la exploración

de la “microhistoria” ha influido en la comprensión de las dinámicas sociales y políticas en el resguardo.

Por otro lado, la influencia de la Constitución Política de la República de Colombia de 1991 en la organización política del Resguardo Wacoyo ha sido examinada por Calle (2015) y Alpala (2016), quienes han destacado la creación de roles clave como el gobernador, el tesorero, el secretario, el fiscal y la Guardia Indígena. Sin embargo, Arango y Sánchez (2006), junto con González et al. (2020), han abordado la transformación en la organización política en comparación con las antiguas formas de liderazgo, donde el chamán desempeñaba un papel central. Este análisis plantea preguntas acerca de cómo se establecen las fronteras y los límites entre la autoridad espiritual del chamán y las nuevas figuras representativas y políticas en la comunidad. El testimonio del abuelo Clemente resalta la importancia de la Casa de Pensamiento como un foro crucial para el debate sobre el papel de los chamanes y líderes con competencias específicas en la comunidad, lo que pone en tela de juicio la supremacía de las figuras representativas tradicionales según estos autores.

Adicionalmente, el trabajo antropológico de Pereira (2012) ilustra cómo las prácticas locales y las tradiciones espirituales de Don Ángel influyen en la construcción de la política local y la organización social en la comunidad Uitoto-Murui. En ambos casos, se evidencia que los chamanes y otros líderes comunitarios poseen un profundo conocimiento arraigado en su conexión con la tierra y los elementos naturales. Esta conexión mutua desempeña un papel fundamental en la construcción de la organización social y se basa en la interacción con elementos naturales y seres no humanos, como argumentan Ingold y Kurttila (2018). Su concepto de “Conocimiento Tradicional producido a partir de prácticas Locales” (CTL) destaca la importancia de las sensibilidades, experiencias y prácticas de las personas en contextos locales. Para los grupos locales, su conocimiento tradicional es inseparable de sus prácticas de vivir en la tierra, lo que subraya la relevancia de este conocimiento en la organización social de la comunidad.

Por otro lado, se ha señalado que la noción de *unuma* en el resguardo Wacoyo ha experimentado notables transformaciones, especialmente relacionadas con la búsqueda de beneficios económicos y la influencia de la migración hacia empresas externas, como lo indican Buitrago (2017) y Calle (2016). Este cambio plantea interrogantes sobre la continuidad del *unuma* y la renegociación de roles y relaciones en la comunidad, conectándose con las ideas de Vargas (2005) sobre la transformación del trabajo comunitario y el aumento del individualismo. Es importante profundizar en la percepción del individualismo en la comunidad Sikuni, ya que

puede variar significativamente según la forma en que los jefes de familia orienten a sus miembros y los valores morales que atribuyan a ciertas actividades y actitudes, lo que añade complejidad a la manifestación de este concepto en la comunidad.

Ya en el segundo capítulo, hemos explorado la cosmología en la comunidad centrándonos en los rituales, el chamanismo y las danzas ceremoniales. Hemos analizado la influencia de los “neochamanismos” en sectores urbanos y privilegiados, como señalan Rose y Langdon (2010), así como la manera en que esto ha impactado las prácticas chamánicas de la comunidad, como menciona Caicedo (2009), Atkison (1992). Se ha destacado la idea de que la cosmología es una creación en constante transformación, influenciada por diversas perspectivas y contextos históricos, como lo señala Barth (1987). Esta dinámica de transformación y delimitación de fronteras en torno al conocimiento cosmológico y las negociaciones para acceder a él revelan la profundidad de las perspectivas en juego, como plantea Barth (2003), y destacan su impacto en la construcción de la cosmología de la comunidad Sikuni. Estas fronteras son altamente situacionales y no primordiales, lo que subraya la influencia de factores endógenos en la trayectoria de la tradición de conocimiento de los Sikuni.

Al mismo tiempo se ha profundizado sobre la relación de los miembros del resguardo con su entorno, forjando su percepción del cosmos a través de la interacción con entidades no-humanas. Los estudios de Calle (2016) y Buitrago (2017) han arrojado luz sobre las nociones de *ainawi*, *yajé* y *dowatji* en este contexto específico, planteando interrogantes significativas sobre cómo algunos individuos desarrollan conexiones significativas con su entorno y estas entidades no-humanas. Este matiz en la percepción de las entidades no-humanas da lugar a cuestionamientos sobre cómo se manejan las diferencias y negociaciones en las creencias dentro de la comunidad. ¿Existen conflictos o consensos en la interpretación de estas entidades? El análisis presentado por los autores se enfoca en una clasificación taxonómica de estas entidades, lo que nos insta a profundizar en cómo su presencia y funciones impactan en las experiencias cotidianas de las personas. Además, Agudelo (2013) destaca la importancia crucial de los médicos tradicionales en la restauración del equilibrio cósmico a través de rituales y estados chamánicos en relación con estas entidades. Siguiendo la visión relacional de Ingold (2002), que subraya la intrincada conexión entre humanos y no-humanos, se busca alcanzar la armonía en la relación entre seres humanos y el entorno. Este enfoque también resalta la relevancia del conocimiento háptico, que no se limita a la percepción táctil, sino que abarca la percepción del movimiento y la posición del cuerpo en el espacio (PATERSON, 2009).

En las prácticas chamánicas de la comunidad Kaliawirinae, las plantas de conocimiento, como el caapi y el yopo, actúan como vehículos para la conexión espiritual y la comprensión profunda de la cosmología Sikuni. Los rituales y rezos, según Gutiérrez (2020), Calle (2016) y Torres (1995), resaltan la importancia de obtener permisos y potenciar la potencia chamánica de estas plantas, enfatizando el secretismo para preservar la singularidad de la práctica. El secretismo, como sostiene Barth (1987-2000b), contribuye a la singularidad y protección de la práctica chamánica, limitando su acceso a médicos tradicionales y aprendices. Explorar en profundidad la relación entre jerarquía, reputación y entidades espirituales puede ofrecer una perspectiva más completa de la diversidad de estas prácticas chamánicas. En este sentido, el concepto de secreto del Iniciador en Nueva Guinea se asemeja a la tradición de conocimiento de los chamanes de la comunidad Kaliawirinae, donde juega un papel crucial en la transmisión y distribución del conocimiento chamánico, permitiendo mantener ciertos aspectos del conocimiento reservados a ciertos individuos o grupos dentro de la comunidad.

A su vez, la diversidad de especializaciones dentro del chamanismo, como el uso del yopo, los cantos curativos y el conocimiento de hierbas medicinales (TORRES, 1995), contribuye a un panorama enriquecedor y diverso dentro de este ámbito. La jerarquía entre los chamanes se establece en función de sus competencias y habilidades especializadas, destacando la importancia de la experiencia directa y la práctica constante. En este contexto, este trabajo también invita a indagar más profundamente sobre este tema. En última instancia, la práctica chamánica en la comunidad Kaliawirinae pone de manifiesto la complejidad y profundidad de sus métodos de adquisición de conocimientos y poderes espirituales, donde el proceso de aprendizaje chamánico se revela como continuo y desafiante.

Por último, en este capítulo hemos destacado la importancia de la danza como un vehículo para la conexión de saberes orales con la experiencia tangible de comunión, como señalado por Buitrago (2017), y su función en la sanación y la conexión con la Madre Tierra, como resaltaron Agudelo y Sanabria (2015). También hemos subrayado el papel crucial de personas externas en la revitalización de estas tradiciones a partir de 2015, gracias a la colaboración de profesores de la Universidad Pedagógica Nacional. La danza “Tsamanimonae Petaxünamuto” se ha presentado como una forma de conocimiento experiencial que se comunica a través de la expresión corporal, en línea con la visión de Simondon (2008) de que los actos religiosos adquieren belleza al integrarse en una red espacio-temporal. Este enfoque se ha relacionado con la individuación y ontogénesis, conceptos propuestos por Simondon (2005), que subrayan la idea de que los individuos no son estáticos, sino que se desarrollan y

diferencian a través de su interacción con el entorno y otros individuos. En resumen, esta revisión bibliográfica proporciona una visión de la importancia de las danzas "Tsamanimonae Petaxünamuto" en la transmisión de relatos de origen, la curación de problemas contemporáneos y su conexión con la naturaleza. Los autores citados respaldan la idea de que estas danzas son más que simples actos rituales; son expresiones de conocimiento, individuación y ontogénesis que unen a la comunidad a través de la experiencia y la práctica.

En el tercer y último capítulo, hemos examinado los desafíos y transformaciones a lo largo de la historia. Desde el papel de las misiones católicas en el siglo XIX, según Bonilla (1981), Calle (2016) y Baquero (1968), hasta las políticas educativas actuales marcadas por la Ley 115 de 1994 (SANABRIA, 2011). Oliveira Filho (1998) destaca que la viabilidad de la educación escolar indígena depende de una gestión política y administrativa que vincule a individuos y colectivos a un espacio geográfico específico. A pesar de los esfuerzos por adaptar las políticas educativas a las necesidades de las comunidades indígenas, persisten desafíos en la implementación, como lo menciona Pinzón (1975).

Además, la comunidad enfrenta desafíos relacionados con la calidad de la alimentación escolar, (CALDERÓN, TORRES, GÓMEZ Y TAMAYO, 2018), y la pérdida progresiva de la lengua materna, según el PEC (2013), Buitrago (2014) y Sanabria (2015), subraya la necesidad de mantener profesores del propio resguardo en las escuelas satélites para preservar la lengua. Desde la perspectiva de López (2019), se ha enfatizado que el conocimiento se forma a través de la interacción continua con el entorno, donde la experiencia práctica y la acción son fundamentales. La educación experimental y práctica, como describe Calle (2010), es esencial en la comunidad Sikuni, donde los niños participan activamente en actividades tradicionales desde una edad temprana. En este contexto, la "etnoeducación", resaltada por autores como Buitrago (2017), Barajas y Calvo (2015), y Sanabria (2011), cobra una importancia destacada. La oralidad y la memoria colectiva se erigen como componentes cruciales en el proceso educativo, mientras que Antônio Bispo dos Santos (2018) cuestiona un enfoque educativo basado exclusivamente en la escritura.

De manera análoga, se ha observado que la Institución Educativa Kuwei se distingue de las escuelas satélites por su respaldo de fondos estatales y la adopción del programa educativo nacional, lo que refleja su compromiso con la educación formal, según el Ministerio de Educación Nacional (2006). Sin embargo, la colaboración con empresas privadas, como Fazenda Aliar S.A., ha suscitado preocupaciones ambientales debido a la cría de cerdos, lo que ha sido señalado por Calle (2016). Esta situación pone de manifiesto la complejidad de las

alianzas estratégicas entre la comunidad y las empresas privadas, así como la influencia del neoliberalismo en la educación de los estudiantes Sikuni, lo que ha impulsado cambios económicos y la explotación de recursos naturales, como argumenta Buitrago (2017). En este contexto, surge la pregunta de cómo se integra la educación en la Institución Educativa Kuwei con la dimensión económica y mercantil, y de qué manera esta relación está influida por el contexto neoliberal y los cambios económicos en la región.

Por último, nos hemos adentrado en el mundo de la interculturalidad y el diálogo de saberes en la comunidad Kaliawirinae a través de las perspectivas de diversos autores clave. Autores como Calle (2016), Agudelo (2015a), Sanabria (2015), Gutiérrez (2020) y Buitrago (2014, 2017), han defendido la importancia de promover la interculturalidad y el diálogo de saberes en el contexto del resguardo Wacoyo. Estos académicos abogan por el reconocimiento de la diversidad y la construcción de redes de comunicación en un entorno democrático. Sin embargo, Mariana Paladino (2006, 2015) e Italo Dennis Oliveira (2019) introducen una perspectiva crítica que desafía la visión dualista y simplista de la interculturalidad. Su enfoque se centra en la dinámica y la circulación de significados culturales en lugar de concebir la cultura como algo estático. Estas perspectivas críticas invitan a repensar y enriquecer las aproximaciones a la investigación y la educación en contextos indígenas.

En resumen, este trabajo tiene como objetivo contribuir a la comprensión de la cosmología, los procesos rituales y educativos en el resguardo Wacoyo, a pesar de las limitaciones debidas a la pandemia y la falta de inmersión en el terreno. El análisis crítico de investigaciones existentes revela diversas perspectivas sobre la comunidad y enriquece la comprensión al incorporar las voces y perspectivas de la comunidad. Además, se evalúa la organización social y política de la comunidad, las transformaciones en las jerarquías de liderazgo, y la importancia de los médicos tradicionales en la transformación de la cosmología Sikuni.

Igualmente, los resultados de esta revisión y las preguntas planteadas pueden ser útiles para continuar la investigación en el estudio de esta comunidad indígena y sus procesos de transformación en contextos de cambio social. También pueden beneficiar los esfuerzos en el campo de los derechos indígenas, la educación y la gestión de territorios indígenas al proporcionar una comprensión más profunda de las dinámicas de esta comunidad. Los hallazgos presentados en el texto sugieren varias áreas de investigación futura. Estas podrían incluir un estudio más detallado de las influencias de los “neochamanismos” en las prácticas chamánicas y cosmología de la comunidad indígena, así como investigaciones sobre las

dinámicas de transmisión y producción de conocimiento chamánico y las fronteras identitarias en el contexto étnico. Además, se podrían explorar las conexiones entre la danza, la expresión corporal y la transmisión de saberes orales en las comunidades indígenas.

Por último, se sugieren varias áreas de investigación futura, como la necesidad de investigar en profundidad los desafíos específicos en la implementación de políticas educativas en la comunidad Kaliawirinae, la relación entre la educación formal y las alianzas estratégicas con empresas privadas, y la influencia del neoliberalismo en la educación de los estudiantes indígenas. Además, la promoción de la interculturalidad y el diálogo de saberes en contextos indígenas es un área que podría explorarse más a fondo, especialmente a la luz de perspectivas.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AGUDELO, E. Pensamiento ancestral y plantas sagradas: palabra, cantos y conjuros de vida en las epistemologías indígenas. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, nº 33, 2013.

AGUDELO, E. Contextualización del pueblo Sikuani. In: *Mántica de la palabra: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2015a.

AGUDELO, E. Prácticas de no violencia: interculturalidad y poéticas para curar rabia. In: *Proceso de Paz y perspectivas democráticas en Colombia*. Buenos Aires: CLACSO, 2015b.

AGUDELO, E; SANABRIA, M. La mántica de la palabra: epistemes de la diferencia, una propuesta de pensamiento propio con la comunidad indígena Sikuani. In: *Mántica de la palabra: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2015.

AGUDELO, E. Tradición oral y memoria en la danza ritual de Tsamanimonae petaxünamuto, del pueblo indígena sikuani de los Llanos Orientales de Colombia. Tesis (Doctorado en Ciencias Humanas, especialidad Estudios de las Tradiciones) - El Colegio de Michoacán A.C., Zamora (Michoacán), 2023.

AILLON, A. Para leer al Pato Donald desde la diferencia: comunicación, desarrollo y control cultural. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala, 2002.

ALPALA, I. La Guardia Indígena del Resguardo del Gran Cumbal: Institucionalización de una Práctica Ancestral. Trabajo de grado para optar al título de Sociólogo. Universidad del Valle. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas. Departamento de Ciencias Sociales. Programa Académico de Sociología. Cali – Colombia, 2016.

ARANGO, R.; SÁNCHEZ, E. Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Umbral del Nuevo Milenio. ACNUR; Departamento Nacional de Planeación de Colombia, 2006.

ASOCIACIÓN INDÍGENA UNUMA. Miembros de la Guardia Indígena. 2021. Disponible en: https://www.facebook.com/asociacionindigenaunuma/photos/pb.100071602607108.-2207520000/305221561340855/?type=3&locale=hi_IN. Fecha de acceso: 23 jul. 2023.

ATKINSON, J. Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, n. 21, p. 307-330, 1992.

BAQUERO, A. Los Guahibo del Vichada: Historia de una Conquista. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1981.

BARAJAS, C.; CALVO, C. Wowai-sikuani: un encuentro desde la palabra ancestral. In: *Mántica de la palabra: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2015.

BARTH, F. Los grupos étnicos y sus fronteras. Vol. 197. México: Fondo de Cultura de México, 1976.

BARTH, F. *Cosmologies in the making. A Generative approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BARTH, F. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: BARTH, F. (Org.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a.

BARTH, F. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: BARTH, F. (Org.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b.

BARTH, F. O Guru e o Iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: LASK, T. (Org.) *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000c.

BARTH, F. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, v. 43, n. 1, p. 1-18, 2002. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/324131>.

BARTH, F. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, H.; GOVERS, C. (Orgs.) *Antropologia da Etnicidade: para além de "Ethnic groups and their boundaries"*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

BARTH, F. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, v. 2, n. 19, p. 15-30, 2005.

BAUTISTA, J.; JIMÉNEZ, R.; ROELENS, T. *El canto de los peces*. Colombia: Colciencias, 1994.

BONILLA, V. D. *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1968.

BUITRAGO, F. La educación indígena en medio de proyectos propios, exigencias estatales y cambios sociales. *Revista Internacional de Organización Educativa y Liderazgo*, 1(-), 2014.

BUITRAGO, F. *Conocimiento, trayectoria y habitar en la transformación del mundo sikuani*. 2017. Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología. Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá, 2017.

CAICEDO, A. Nuevos chamanismos Nueva Era. *univ.humanist.*, Bogotá, n. 68, p. 15-32, jul. 2009. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072009000200003&lng=en&nrm=iso. Acceso el 26 ago. 2023.

CALDERÓN F.; TORRES, D.; GÓMEZ, M.; TAMAYO, M. Condiciones de seguridad alimentaria en una comunidad indígena de Colombia. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 28(4), e280405. 2018. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/physis/a/Nkv5BzG4dNVZBYx6ZNGYXsq/?format=pdf>. Acceso el 22 sep. 2023.

CALLE, L. *La insaciable búsqueda de El Dorado: procesos hegemónicos y dispositivos de dominación en un pueblo sikuani de la Orinoquía colombiana*. 2016. 595 p. Tesis doctoral (Memoria para optar al grado de Doctor), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. In: Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores, 2007.

CHAMOUX, Marie-Noëlle. Les savoir-faire techniques et leur appropriation: le cas des Nahuas du Mexique. L'Homme, v. 21, n° 3, p. 71-94, 1981.

CSORDAS, T. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". American Anthropology Association, Vol. 8, pp. 5-47, 1990.

CUNHA, M. C. da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. Revista USP, [S. l.], n. 75, p. 76-84, 2007. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13623>. Acesso em: 1 ago. 2023.

DANE, Departamento Administrativo Nacional del Estado. Reporte Estudios por grupo étnico. Bogotá: DANE, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. MIL MESETAS. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: PRE-TEXTOS, 2004.

DOCENTES E ESTUDANTES DA COMUNIDADE SIKUANI DE AWARIBA E DOMAPLANAS. Sikuani Pe-liwaisianu: relatos del pueblo Sikuani. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 2015.

ESCUDO GUAYANES. Cerro Autana. 2016. Disponible en: https://www.facebook.com/escudoguayanes/photos/a.1820807401479722/1820809348146194/?type=3&locale=hi_IN. Fecha de acceso: 23 ago. 2023.

FABIAN, J. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. Mana, 12 (2), 2006.

FRANTZ, F. Os condenados da Terra. Juiz de Fora: Editorial UFJF, 2005.

FREIRE, P. Pedagogía del Oprimido. México: Siglo XXI Editores, 2005.

GAITÁN, H. Reconfiguración de las dinámicas económicas y socioculturales en el pueblo sikuani de puerto Gaitán- Meta 1970- 2019. Trabajo monográfico (Programa de historia) Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Área de Economía, Trabajo y Sociedad, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2019.

GONZÁLEZ, L et al. Caracterización de la justicia propia indígena del resguardo Caño Jabón. Bogotá: Ministerio de Justicia y del Derecho, 2020. Disponible en: <URL>.

GONZÁLEZ, P. Sociología de la Explotación. Nueva Edición Corregida. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

GONZÁLEZ, G. Integración territorial y marginalidad espacial: un acercamiento al conflicto en el Oriente del país. In: Conflicto y territorio en el Oriente colombiano (pp. 7–25). Bogotá: Odecofi, Observatorio para el desarrollo, la convivencia y el fortalecimiento institucional. 2012.

GÓMEZ, J.; MOLINA, N.; SUÁREZ, C. Vichada: éxodo y etnocidio indígena; el avance de la ganadería extensiva y de la colonización. Revista Maguaré, Universidad Nacional de Colombia, 2012.

GUTIÉRREZ, W. La voluntad de potencia, el cuerpo y las fuerzas en la cosmovisión del pueblo Sikuni. Trabajo monográfico (Programa de Licenciatura em filosofía) - Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2020.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. Mana, 3(1): 7-39, 1997.

HALL, E. La Dimension Oculta. Siglo XXI de España Editores, S.A., 2005.

IDARRAGA, M. Reflexões sobre gênero e etnicidade nos cenários e repertórios de participação política no Vaupés. Horizontes Antropológicos, n. 58, 2020.

INGOLD, T. Devolviendo la vida a las cosas: Enredos creativos en un mundo de materiales. Traducción: Andres Auteri. 1. ed. Buenos Aires: Katz Editores, 2012.

INGOLD, T. Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture. London: Routledge. (2013).

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. Educação. Porto Alegre, Porto Alegre, v. 33, n. 01, p. 06-25, abr. 2010. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S198125822010000100002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 01 ago. 2023

INGOLD, T. Culture, nature, environment: Steps to an ecology of life. In: The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. Routledge, 2000.

INGOLD, T; KURTTILA, T. Percebendo o ambiente na Lapônia finlandesa. Campos,. 19(1): 167-182, 2018.

JARAMILLO, A.; MARTÍNEZ, O.; LOPEZ, F. Documento diagnóstico diferencial del Resguardo Wacoyo de la etnia Sikuni de Puerto Gaitán, Meta, Bogotá, 2017. Disponível em: <https://repositorio.artesantiasdecolombia.com.co/bitstream/001/4143/1/INST-D 2017. 64.pdf>.

JIMÉNEZ, M. d.; AGUAS, D. Mito, tradición oral y prácticas sociales. El Kaliawirinae. Un análisis de la forma de apropiación y readaptación de la historia sikuni. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO, n. 135, 2008.

LEROI-GOURHAN, A. O gesto e a palavra II: Memória e os ritmos. Lisboa: Edições 70, 1983.

LEROI-GOURHAN, A. El hombre y la materia. Evolución y técnica I. Madrid: Taurus, 1988. Edición original: *L'homme et la matière*, Paris: Albin Michel, 1942.

LEVI-STRAUSS, C. Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido. *Mythologiques, Le cru et le cuit*, 1964. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

LÓPEZ, J. Gestión del talento humano como estrategia para retención del personal [Tesis de especialización]. Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2019.

LÉPEZ, M. Noche estrellada. Whatsapp: Tsamanimonae Petaxünamuto. 05/01/2023. 10:13am.

LUCENA, M. Notas sobre la magia de los Guahibo. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 15, p. 129-170, 1971.

MARIN, J. Sikuni, escuela nueva activa e identidad. 2022. Trabajo de grado - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança. Portugal: Antígona, 2014.

METZGER, D.; MOREY, R. Los Hiwi (Guahibo). In: COPPENS, W.; ECALANTE, B. (eds.). *Los Aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación la Salle de Ciencias Naturales; Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 1983.

MESA, L.; TORO, A.; ISAZA, C. Manejo de *Mauritia flexuosa* L.f. Para la producción de artesanías en la altillanura colombiana. *Colombia Forestal*, [S.l.], v. 20, n. 1, p. 85-101, 2017.

MINISTERIO DE COMERCIO, INDUSTRIA Y TURISMO y ARTESANÍAS DE COLOMBIA S.A. Programa de Fortalecimiento Productivo y Empresarial para los Pueblos Indígenas de Colombia. Documento diagnóstico diferencial del Resguardo Wacoyo de la etnia Sikuni de Puerto Gaitán, Meta. Asesores: Alexandra Jaramillo, Omar Martínez y Faizuly Lopez. Técnico: Gregorio Garrido. Diciembre 15 De 2017.

MINISTERIO DE CULTURA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. Sikuni, entrañables defensores de su territorio, Bogotá, 2013. ISSN Bogotá. Disponível em: <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Sikuni.pdf>>.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. Estándares Básicos de Competencias en Lenguaje, Matemáticas, Ciencias y Ciudadanas, 2006.

MINISTERIO DEL INTERIOR. Pueblo Sikuni. 2010. Disponível em: https://pruebaw.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_sikuni.pdf. Acesso em: 16 out. 2023.

MORGAN, L. A sociedade Primitiva. In: CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo cultural*. Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2005, MURA, C. *Todo mistério tem dono! Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2013.

MURA, F. A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento kaiowa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, 2010

MURA, F. À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Rio de Janeiro: ABA, 2019.

MURA, F; PADAWER, A. Procesos técnicos y tradiciones de conocimiento locales: miradas desde/hacia Brasil y Argentina. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 1-30, set./dez. 2022.

OCAMPO, E. Apolo y la máscara. La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas. Barcelona: Icana Editorial, 1985.

OLIVEIRA FILHO, J. Os Obstáculos ao Estudo do Contato. In: “O Nosso Governo”: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA FILHO, J. UMA ETNOLOGIA DOS “ÍNDIOS MISTURADOS”? SITUAÇÃO COLONIAL, TERRITORIALIZAÇÃO E FLUXOS CULTURAIS. *Mana* 4(1), Rio de Janeiro, 1998.

OLIVEIRA FILHO, J. P. A nação tutelada: uma interpretação a partir da fronteira. *Mana* 27(1): 1-31, 2021.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 17-31, jan./abr. 2012. Disponível em: *Caderno CRH*. Acesso em: 10 out. 2023.

OLIVEIRA FILHO, J; SANTOS, A. Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2003.

OLIVEIRA, I. D. “Tem que ser do nosso jeito, não do jeito deles!”: a educação escolar indígena entre os Xukuru-Kariri (AL). 2019. 119 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

OLIVEIRA, R. C. O índio e o mundo dos brancos. Editora da Unicamp, São Paulo, 1996.

PALADINO, M. Estudar e experimentar na cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “jovens” indígenas ticuna, Amazonas. 2006. 366f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ/MN, 2006.

PALADINO, M. Las complejas tramas de la educación escolar indígena en Brasil: discursos de interculturalidad y apropiaciones indígenas de la escuela. *Relaciones*, v. 141, p. 47-73, 2015.

PATERSON, M. Haptic geographies. *Ethnography, haptic knowledges and sensuous dispositions*. *Progress in Human Geography*, v. 33(6), 766-788, 2009.

PEC. Proyecto Educativo Comunitario. Resguardo Wacoyo. Colegio Kuwei. Puerto Gaitán Meta: Ministerio de Educación Nacional, 2013. Disponible en: https://www.mineduacion.gov.co/1759/articles-340437_recurso_1.pdf. Acceso en: 22 Sep 2023.

PEREIRA, E. Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui. Brasília: Paralelo 15, 2012.

PICH, S. Devenir un cuerpo vagueando: la educación y el cuerpo en el pensamiento de Tim Ingold. *Educação & Realidade*, [S.l.], v. 43, n. 2, p. 1-20, 2018. ISSN 2175-6236. Disponible en: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-62362018000200001&lng=es&nrm=iso. Acceso en: 01 ago. 2023. doi: <https://doi.org/10.1590/2175-623682019>.

PIÑEROS, A. Katsipitsipi, danza tradicional sikuni: una experiencia en educación propia. In: *MÁNTICA DE LA PALABRA: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional., 2015.

PUEBLOS EN CAMINO Y TEJIDO DE COMUNICACIÓN. Pueblo Sikuni ocupa fazenda Aliar S/A para evitar otra epidemia global. 2013. Disponible en: https://www.grain.org/es/bulletin_board/entries/4652-colombia-pueblo-sikuni-ocupa-fazenda-aliar-s-apara-evitar-otra-epidemia-global. Acceso en: 15 ago. 2023.

RABELO, M. 2010. A construção do sentido nos tratamentos religiosos. *RECIIS. Revista eletrônica de comunicação, informação & inovação em saúde*, n.4, p. 3-11, 2010.

RED LLANO Y SELVA. Etnocidio y Racismo estructural en la Orinoquia. Informe para la Jurisdicción Especial para la Paz. Bogotá. 2022.

REICHEL-DOLMATOFF, G. La cultura material de los indios Guhibo. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Bogotá, v. 1, n. 1, p. 437-506, 1944.

RIVERA, M. Educación dirigida a grupos étnicos alrededor de la Constitución de 1991. El reconocimiento de los propios, de los otros y el autorreconocimiento. Bogotá D.C.: Universidad Pedagógica Nacional, Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano-CINDE, Dirección de Postgrados. Recuperado de <http://hdl.handle.net/20.500.12209/17247>, 2021.

RODRÍGUEZ C. E. Pueblo Sikuni. *Artesanías de Colombia*, Bogotá, p. 5, 2018. Disponible en: <https://repositorio.artesantiasdecolombia.com.co/handle/001/4133>.

ROJAS, A.; CASTILLO, E. Multiculturalismo y políticas educativas en Colombia: ¿interculturalizar la educación? *Revista Educación y Pedagogía*, v. 19, n. 48, p. 11-24, 2007. 8de30

ROSE, I; LANGDON, E. 2010. Diálogos (neo)xamânicos: encuentros entre os Guaraní e a ayahuasca. *Revista Tellus*, 18(1): 83-114.

ROSE, I; OKENDA, G. K. Xamanismos guaraní e tradução no Encontro de Saberes. *ILHA - REVISTA DE ANTROPOLOGIA*, v. 23, p. 22-40, 2021

ROSE, I; RODRIGO, T; SILVIA, M. 2019. Religião, saúde e corporalidades: tendências e perspectivas contemporâneas. *Revista Mundaú*, 7(1): 08-17.

SANABRIA, M. Escuela e interculturalidad: el caso de las escrituras constelares Sikuani. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto de Investigación en Educación (IEDU), 2011.

SANABRIA, M. Capítulo 2. Contextualización del pueblo Sikuani. In: *Mántica de la palabra: sistemas de inscripción otros, un proceso de visibilización*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional., 2015

SANTOS, A.B Somos da terra. *PISEAGRAMA*, n. 12, Belo Horizonte, 2018.

SANTOS, B. S. Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. José Guadalupe Gandarilla Salgado, editor. México: Siglo XXI, CLACSO, 2009.

SAUTCHUK, C. E. Aprendizagem como gênese: prática, skill e individuação. Rio Grande do Sul: Horizontes Antropológicos, 2015.

SCURO, J. (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. *Horizontes Antropológicos.*, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 259-288, ago. 2018.

SIMONDON, G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

SIMONDON, G. El Modo de Existencia de los Objetos Técnicos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo, 2008.

SOLARTE, D. Xanepa. Whatsapp: Tsamanimonae Petaxünamuto. 11/04/2023. 10:13am.

SOSA, M. El valor de la persona en la economía guahiba. 2. ed. Bogotá: Buena Semilla, 2000.

TAUSSIG, M. Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002. 628 p.

TORRES, W. Waji: “rezo” chamanístico sikuani. *Boletín Museo Del Oro*, (37), 35-51. 1995. Disponible en: <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6946>. 1995.

TORRES, W. El chaman, el tigre y el cuerpo sin órganos. In: *CHAMANISMO: El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.

VARGAS, A. Cambio y relaciones interétnicas en la comunidad Guahiba de Corocito. Bogotá: La Silueta Ediciones Ltda., 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Caníbales. Líneas De Antropología Estructural*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

VIVEROS VIGOYA, M. Conferência “As cores do antirracismo”. In: 32ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Anais [...]. [S.l.]: [s.n.]. 2020.

WILK, R. *Household Ecology: Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize*. Tucson: The University of Arizona Press, 1991.