

Teogonías de los pueblos indígenas en Colombia: ¿una erótica sin dominación?*

Andrea Paola Buitrago Rojas**

Recibido: 11 de octubre de 2019 • Aprobado: 12 de noviembre de 2019

Resumen

La presente investigación tiene por objeto desarrollar una descripción de las teogonías de los pueblos indígenas inga, misak guambiana, nasa, pasto, yanacona, ette y barí de Colombia, con el fin de ubicar la existencia o ausencia de relaciones de dominación masculina sobre lo femenino en la etnoliteratura indígena. Este trabajo se inscribe dentro de los estudios de narrativa indígena latinoamericana y el enfoque de género, en los que las teogonías se entienden como textos que permiten desarrollar un estudio riguroso sobre la “erótica latinoamericana” (propuesta por Enrique Dussel dentro de la denominada “filosofía de la liberación latinoamericana”) y el contexto político-económico de cada grupo étnico, permitiendo comprender la vigencia, los límites y los escenarios de resistencia en clave de erótica y complementariedad latinoamericana.

Palabras clave: erótica de la liberación, teogonías, pueblos indígenas.

* Esta investigación hace parte del Instituto de Estudios Socio-históricos, hace parte de la línea Debates éticos, políticos y jurídicos contemporáneos. Hace parte de un trabajo sobre género y diversidad étnica, donde se examina la etnoliteratura indígena y los enfoques de género desde una interpretación latinoamericana. Citar como: Buitrago Rojas, A. P. (2020). Teogonías de los pueblos indígenas en Colombia: ¿una erótica sin dominación? *Análisis*, 52(96), 123-149. doi: <https://doi.org/10.15332/21459169/5344>

** Docente de la Universidad Santo Tomás. Investigadora del Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora (IESHFAZ). Magíster en Defensa de los Derechos Humanos y del DIH ante Organismos, Cortes y Tribunales Internacionales. Licenciada en Filosofía y Lengua Castellana. Abogada de la USTA. Correo: andreabuitrago@usantotomas.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7597-7201>

Theogonies of indigenous peoples in Colombia: an erotic without domination?

Andrea Paola Buitrago Rojas

Abstract

The purpose of this research is to develop a description of the theogonies of the Inga, Misak Guambiana, Nasa, Pasto, Yanacona, Ette and Barí indigenous peoples of Colombia, in order to establish the existence or absence of relations of male domination over the feminine in the indigenous ethnohistory. This work is part of the studies of Latin American indigenous narrative and the gender approach, in which the theogonies are understood as texts that allow developing a rigorous study on "Latin American erotica" (proposed by Enrique Dussel within the so-called "philosophy of Latin American liberation") and the political-economic context of each ethnic group, allowing us to understand the validity, limits and scenarios of resistance in each ethnic group in terms of Latin American eroticism and complementarity.

Keywords: erotic of liberation, theogonies, indigenous peoples.

Théogonies des peuples indigènes en Colombie : une érotique sans domination ?

Andrea Paola Buitrago Rojas

Résumé

Cette recherche décrit les théogonies des peuples indigènes inga, misak guambiana, nasa, pasto, yanacona, ette et barí en Colombie, afin d'établir l'existence ou l'absence de rapports de domination masculine sur le féminin dans l'ethno-littérature indigène. Ce travail s'inscrit dans les études de narrative indigène latino-américaine et les études de genre, car les théogonies peuvent bel et bien être considérées comme objet d'une analyse sur « l'érotique latino-américaine » proposée par Enrique Dussel, elle-même faisant partie d'une « philosophie de la libération latino-américaine ». Enfin, on revient également sur le contexte politique et économique de chaque groupe ethnique pour bien cerner l'actualité, les limites et les espaces de résistance de chacun d'entre eux, le tout du point de vue de l'érotique et de la complémentarité latino-américaine.

Mots clés: érotique de la libération, théogonies, peuples indigènes.

En medio de ese resplandor ha surgido en el horizonte una flor, que los hombres civilizados han querido cortar, pero que sin embargo está rosada y bella, y no desaparece ante los relámpagos y huracanes. Estos troncharán los gigantescos robles, pero esa flor permanecerá y cada día será más bella. Y de los vientres del sexo femenino indígena nacerán nuevas flores de inteligencia y vestidas de riqueza se unirán.

MANUEL QUINTIN LAME

Introducción

Este trabajo tiene por objeto estudiar la erótica expuesta en las narraciones teogónicas de los pueblos indígenas inga, misak guambiana, nasa, pasto, yanacóna, ette y barí de Colombia. El relato teogónico es una pieza que permite dar cuenta de un registro bibliográfico y narrativo de la memoria de estos pueblos étnicos, permitiendo verificar la existencia o ausencia de las relaciones eróticas de dominación.

El etnotexto muestra las características culturales que explican el origen y la organización social y cósmica de los pueblos indígenas. Sin embargo, el contexto de violencia político-económica en el que viven y han vivido estos pueblos étnicos implica una necesaria alteración de las relaciones de organización social y familiar, renovando y modificando las formas de relación erótica expuesta en las narrativas teogónicas. Ya que las costumbres y creencias son alteradas conforme a las particulares necesidades de supervivencia que tiene cada pueblo, adquiere importancia el desarrollo de una lectura del etnotexto acompañada de las características que permean el contexto de cada pueblo.

Una lectura paralela del etnotexto y del contexto permite registrar las posibilidades de resistencia, defensa y renovación cultural de cada etnia, donde la propuesta de hacer una lectura de una erótica latinoamericana rescata la enseñanza que nuestros ancestros indígenas dejaron a modo de legado para la comprensión del sentido de la relación femenina y masculina bajo el principio de complementariedad.

Para desarrollar este trabajo, primero se realiza una descripción teórica de la "erótica latinoamericana" expuesta por Dussel (2007), en la que se propone la reflexión de las relaciones de dominación que se han construido sobre lo femenino en la relación femenino-masculino, a partir del estudio, propuesta y crítica teórica al psicoanálisis (Sigmund Freud, Herbert Marcuse y Merleau Ponty), y los procesos de colonización europea, donde la alteración de la relación de complementariedad entre femenino-masculino implicó la dominación de la mujer. Luego, se realiza una breve reconstrucción del etnotexto y la etnoliteratura indígena como categoría de análisis en los estudios literarios propuestos por Nina Friedman y Hugo Niño, con el fin de ubicar el sentido e

importancia que tiene el análisis de las teogonías en los estudios literarios y en la comprensión antropológica de la cosmovisión indígena. Posteriormente, se enuncia cada pueblo y se muestra tanto el contexto político-económico como el relato teogónico. Finalmente, se presenta un análisis y comparación entre la teoría erótica de la liberación, las teogonías indígenas y los contextos políticos-económicos reseñados.

Erótica de la liberación en la filosofía latinoamericana

Enrique Dussel (2007), teórico y formulador de la filosofía de la liberación latinoamericana, propone al inicio de su obra una reflexión de las relaciones humanas entre el hombre y la mujer en el contexto latinoamericano amerindio, desde un análisis simbólico del texto amerindio; específicamente, del relato teogónico. Escoge este tipo de narrativa con la finalidad de examinar y describir el origen y la organización del cosmos, el universo, la sociedad humana y, particularmente, las relaciones políticas y económicas entre el hombre y la mujer, bajo una preocupación: pensar la liberación desde la eroticidad y, con ello, repensar el rol de la mujer, lo femenino, así como su relación con el hombre, lo masculino, desde la forma como ha sido comprendida por los pueblos indígenas.

Plantear una erótica desde la filosofía latinoamericana es posible desde la necesaria transformación de la construcción de relaciones eróticas entre hombre y mujer, lo que envuelve la necesidad de, por un lado, pensar la estructura social de la mujer y, por otro, ubicar elementos comunes que deban transformarse para lograr la emancipación de la sociedad en general, desde lo erótico, como uno de los puntos específicos donde se manifiesta la sociedad humana: “Se trata de develar tras la conducta obvia-cotidiana una conciencia falsa en los agentes eróticos, al mismo tiempo que el ocultamiento que hace que las relaciones varón-mujer sean alienadas” (Dussel, 2007, p. 30).

Asimismo, Dussel (2007) describe el modelo tradicional de la falocracia, que persigue el mantenimiento de las relaciones sociales de dominación. Esta estructura social explica las relaciones y la representación del cuerpo del hombre y de la mujer en la existencia o ausencia del falo, cuya unión genera la perfección de la naturaleza humana. El hombre es el portador de la consciencia activa, al ser poseedor del falo, mientras que la mujer es el sujeto pasivo, cuya consciencia está determinada por la ausencia del falo.

Si es verdad que Freud descubre que más allá del *yo pienso* (descripción reductivamente racionalista del ser humano) hay un *yo deseo* (*Ich wünsche*), no es menos cierto que ese yo es de un varón primera y sustantivamente es decir, el enunciado ontológico fundamental diría: *Yo soy corporalidad fálica*, ya que “el falo es —para Freud— el significante privilegiado [...] el significante más sobresaliente de

que puede captarse en lo real de la copulación sexual". Desde ya indicamos una pista y una sospecha: la interpretación freudiana, por no superar la Totalidad, incurre inevitablemente en el encubrimiento de una dominación que se le pasa desapercibida: en la Totalidad erótica queda dominada *la mujer*. (Dussel, 2007, pp. 31-32)

La estructura de la falocracia determina la conducta, la pedagogía, la ética, la economía y la política de la sociedad, ya que es el hombre, *al poseer el falo*, quien tiene el deber de aprender cierto tipo de conductas sociales en la función reproductiva, donde requiere de la mujer para lograr la satisfacción de sus necesidades sexuales. La mujer debe desarrollar una pedagogía de su autoconsciencia desde *la carencia del falo*, limitándose a cumplir las funciones sexuales necesarias para desarrollar la unidad de la pareja. Es el hombre quien tomará las decisiones en la familia; será quien traerá y determinará el techo, el lecho y la mesa, para dar continuidad a la vida de la pareja; es quien debe salir de la casa y enfrentarse al mundo exterior para lograr satisfacer las necesidades de la familia. Por el contrario, la mujer es el sujeto pasivo que deberá esperar al hombre a que llegue con la comida y abrigo, por lo que sus funciones se concentrarán exclusivamente al interior del hogar, donde deberá dedicarse a la preparación de los alimentos, al aseo de la casa y a la educación de los hijos, manteniendo lo que el hombre ha logrado conseguir.

Esta economía del hogar determina la estructura de una política patriarcal, pues es el hombre quien accede a la polis, al estar en el entorno exterior de la vida social; es quien tendrá el deber y el derecho de la construcción contractualista de la sociedad; es el falo, el sujeto activo que impone las normas políticas y ciudadanas, excluyendo de toda participación popular a la mujer, pues esta no tiene capacidad de decisión y autodeterminación, toda vez que su autoconsciencia está determinada por la ausencia del falo, de ahí la necesidad de requerir del dominio y la dirección del hombre para su supervivencia, la de sus hijos y la de la estructura económico-política de la sociedad patriarcal. De lo contrario, esta estructura, que la naturaleza ha dado en la determinación de lo femenino y lo masculino, caería en crisis, destruyendo por completo las relaciones sociales de *yo* y *no yo*, del *falo* y *no falo*.

La mujer queda ubicada como el sujeto de exclusión, producto de la determinación naturalista de la existencia humana, donde la consolidación de la definición de las funciones sociales desde las explicaciones biológicas — como es la existencia del falo — generan un fortalecimiento al argumento aristotélico de la sociedad esclavista, donde unos nacen para mandar y otros para obedecer. El principio de obediencia en la relación dialéctica del amo y esclavo queda sujeto sobre la estructura corporal del hombre y la mujer, bajo la realidad erótica del ego fálico en la unidad familiar, donde es la libido paterna la que genera la relación de dominación.

La epistemología psicoanalítica de Sigmund Freud determinó que las causas de las patologías mentales y las desviaciones de la conducta humana se generan en

la manifestación corporal del inconsciente que inadmite el rol social que debe cumplir en la estructura: yo-no yo, el-ella, eros-tánatos, padre-hijo, individuo-sociedad; de ahí, la necesidad de crear un tratamiento clínico sobre el cuerpo del sujeto reprimido, que permita dar continuidad a la estructura tradicional imperante: la falocracia.

En dos niveles indicaremos la reducción que Freud ejerce en su interpretación de la realidad erótica. La primera reducción se establece en el nivel del mismo *egofílico* que es fundamentalmente captado como libido *paterno* del padre. La segunda puede ser vista al tomarse el fundamento como una Totalidad necesaria del deseo, de donde deriva la hermenéutica limitativa del *inconsciente*, despreciando así el condicionamiento que se ejerce sobre dicho inconsciente, y, sobre todo, el verdadero ámbito de su realidad. (Dussel, 2007, p. 35)

La vigencia y perpetuación de esta proposición expresaría la identificación de la naturaleza humana bajo un reconocimiento del otro en una relación de dominación, donde el no-yo actúa como sujeto pasivo, cuya única función es satisfacer el ego del no-yo, perpetuando el discurso de esclavitud y dominación, generando apuestas teóricas de rechazo y oposición; es el caso de intelectuales como Marcuse (1972) y Merleau-Ponty (1957). Por ello Dussel (2007), siguiendo la tradición marxista, elaboró una crítica de la crítica desarrollada por estos autores, desde la que enunciará el surgimiento de una “erótica latinoamericana”.

Marcuse (1972) elaboró una reflexión sobre el paradigma universal, legado de la racionalidad moderna, proyecto que incentivó la reflexión filosófica sobre el concepto de progreso, a partir de las revoluciones científicas, tecnológicas e industriales que consolidaron una nueva dimensión del individuo en la sociedad unidimensional. Allí, el fortalecimiento de los mecanismos de control imposibilitaron desarrollar procesos sociopolíticos de resistencia, coaccionando al individuo a ubicar su autoconsciencia en una consciencia universalista de la sociedad humana, impidiendo el desarrollo autónomo del individuo: “Las necesidades políticas de la sociedad se convierten en necesidades y aspiraciones individuales, su satisfacción promueve los negocios y el bienestar general, y la totalidad parece tener el aspecto mismo de la razón. Y sin embargo esta sociedad es irracional como su totalidad” (Marcuse, 1972, p. 19).

Esta tendencia política generó la necesidad de repensar los procesos sociales de identificación del individuo. Tal es el caso de la sociedad erótica de mediados del siglo xx (mayo del 68) donde Marcuse protagonizó la escena política desde la formulación de la “utopía”, como elemento que permite ubicar el espacio de interacción social de la humanidad desde los sueños y anhelos particulares de los individuos que en la sociedad unidimensional no tienen aceptación, puesto que resultan contrarios a la idea de totalidad que ha sido consolidada por las estructuras pedagógicas, morales y político-económicas de la sociedad moderna. La utopía es la posibilidad de la concreción de la libertad en el espacio lúdico y estético de la imaginación humana, donde la realidad es alterada para lograr

la realización plena y satisfactoria de la vida; ese instante de experimentación y de acercamiento a la libertad desde la utopía es lo que permite formular la reflexión de la posibilidad de transformar la unidimensionalidad de la sociedad, en el legado: “seamos realistas, hagamos lo imposible”.

Marcuse (1981), en su obra *Eros y civilización*, persigue la concreción de la utopía a partir de la superación del principio de realidad, donde la posibilidad de soñar, imaginar, jugar, etc., permite la ordenación simbólica de los elementos utópicos, donde la superación de la estructura fálica vigente en las relaciones eróticas de dominación son reprochadas y superadas.

Pero, nuevamente, Freud demuestra que este sistema represivo no resuelve realmente el conflicto. La civilización se sumerge en una dialéctica destructiva: las perpetuas restricciones de Eros debilitan finalmente los instintos de la vida y así fortalecen y liberan a las mismas fuerzas contra las que fueron llamadas a luchar —las fuerzas de la destrucción—. (Dussel, 2007, p. 63)

La crítica que hace Ponty (1957) a la hermenéutica de la sexualidad expresada por Freud surge desde la reivindicación de la voluntad, extrayéndola de todo tipo de interpretación de naturaleza humana u orden establecido. El autor plantea que la sexualidad es un acto individual de elección del sujeto, un “modo-de-ser-en-el-mundo”, un acto meramente individual de identificación del sujeto en el plano de la interacción material que tiene con el otro, de quien dependerá para la realización conjunta de la unidad y totalidad erótica, mas no la identificación del otro, como un sujeto pasivo que se somete a la voluntad falocéntrica para lograr la plenitud del acto sexual. A diferencia de Marcuse (1981), Merleau-Ponty (1957) reivindica el principio de realidad desde la estructuración de las condiciones de posibilidad materiales que permiten identificar la conciencia de sí y del otro, rechazando la manifestación esporádica de la utopía, que genera expectativas en el imaginario colectivo, cuya concreción es lejana de toda posibilidad de manifestación material de la realidad.

Si el Otro es constituido como mero *objeto* sexualizado por una intención erótica del sujeto, el acto es ya alienación del Otro como mera mediación del *autoerotismo*. El Otro no es un *objeto* sino que es un *rostro*, una *carne* (evitando así la equivocidad dualista de la categoría *cuervo*; nos referimos entonces a la *basar* hebrea y no al *soma* griego). (Dussel, 2007, p. 71)

La erótica latinoamericana genera una crítica de la crítica freudiana en el estudio del paso de la utopía a la realidad, que se manifiesta como una condición de posibilidad de realización de la sexualidad desde la alteridad, al permitir “dar al otro satisfacción a él debida” (Dussel, 2007, p. 59). Esta estructura elimina todo tipo de reificación del otro, toda vez que plantea la comprensión de la erótica a partir del otro, en una relación humana libre. Es con el otro con quien se comparte la experiencia sexual; es el otro el sujeto que permite los besos, las caricias, el coito. La erótica es una experiencia de realidad con el otro, que

consigue la comprensión de la consciencia sexual de los sujetos sin necesidad de la imposición del sistema falocéntrico freudiano.

La estructura familiar de la paternidad-maternidad no son actos de exclusión, sino de complementariedad, según expone Dussel (2007), con la que la unidad no se da en la falocracia sino en la consolidación del acto humano de amor con el otro, dando origen al hogar, a la familia y a la casa, donde el paso de la erótica a la económica se plasman en el principio de realidad. La economía permite la construcción doméstica del hogar, la invención de instrumentos para la satisfacción de las necesidades básicas del ser humano, donde el *homo-faber* forja en la relación doméstica la cultura como manifestación de la vida en el acto de libertad o de la muerte en el miedo a la esclavitud, según sea el tipo de reconocimiento que se genere en la relación humana con el otro.

El principio de realidad permite la complementariedad entre lo femenino y lo masculino se evidencia en la narrativa teogónica de los pueblos amerindios latinoamericanos, al mostrar el origen del universo, de los seres humanos y de los dioses desde una lógica bisexual, por fuera de una lógica exclusivamente patriarcal:

La vida erótica amerindiana es familiar-política y religiosa, sagrada, pero sin la posición del cara-a-cara que personaliza e historifica la relación sexual, sin la voluptuosidad personal de la erótica latinoamericana. No hay por ello descripciones propiamente eróticas y la vida sexual tiene funciones enmarcadas dentro de las exigencias de la Totalidad eterna. (Dussel, 2007, p. 61)

Expresa el autor la ausencia histórica de una erótica latinoamericana desde la liberación, ya que el relato teogónico sin presencia de la masculinidad no se mantiene cronológicamente en la historia y vida de los pueblos étnicos. Sin embargo, el estudio simbólico de esta narrativa permite ubicar un momento narrativo en el que la enunciación y origen del mundo se orientan por fuera de lo masculino: "Las teogonías tienen su erótica; la tierra, que constituye un mismo ciclo con la vegetación y los árboles sagrados conciben la vida por emergencia, hasta sin principio masculino" (Dussel, 2007, pp. 14-15). Esta estructura expuesta en el relato teogónico varía en la narrativa de la eroticidad en la Colonia, cuando el criollo describe a la mujer bajo una relación de propiedad:

Aquel criollo tenía después de su rancho e hijos a una mujer. Esa relación de posesión, de tenencia es habitual en nuestros pueblos: "Tuve en mi pago en un tiempo, / hijos, hacienda y mujer". La mujer hecha cosa viene a ser un objeto que envidiosamente puede pasar de mano en mano, y es por ello que la sabiduría gauchesca llega a decir que "es un bicho la mujer [.../ que] tiene el corazón / como barriga de sapo". En el mejor de los casos la mujer criolla define su ser en relación al varón -al menos así lo cree este-: "Me rodea de cuidados, trayéndome de comer, ordenando las cabras para mí, secándome el sudor con paños frescos, atenta a mi

palabra, mi sed, mi silencio o mi reposo, con una solicitud que me hace enorgullecerme de mi condición de ser humano: aquí, pues, la hembra ‘sirve’ al varón en el más noble sentido del término, creando la casa en cada gesto”. Es la auto-comprensión ~ machista del varón. (Dussel, 2007, p. 22)

Esta descripción del criollo sobre la mujer sitúa la destrucción de la complementariedad: hombre-mujer en el relato teogónico, y la consolidación de una estructura machista vigente hasta la actualidad en las sociedades latinoamericanas.

L a erótica de la liberación en las teogonías indígenas de Colombia: estudio de los pueblos inga, misak guambiana, nasa, pasto, yanacona, ette y barí

El relato teogónico es una pieza fundamental para el estudio de la cosmovisión y las prácticas culturales de los pueblos indígenas, en la medida en que este tipo de relatos permiten comprender la explicación que estos grupos étnicos le han otorgado a la vida y a la forma como se ha organizado la existencia y vida colectiva en el universo. Una de las explicaciones que entrega esta narrativa es la forma de organización de la vida social y familiar, ubicando allí la explicación del lugar de la mujer y la femineidad en el universo. Bajo este contexto, se propone el estudio de las teogonías de los pueblos indígenas de Colombia determinando las características que le han atribuido a la mujer, y las relaciones entre los masculino-femenino.

La etnoliteratura indígena seleccionada para el estudio del relato teogónico fue la de los pueblos inga, misak guambiana, nasa, pastos, yanacona, ette y barí, que ha sido recopilada y publicada en la Biblioteca Nacional de los Pueblos Indígenas de Colombia. Se encuentra esta narrativa en dos ejemplares: uno lleva por título *Antes el amanecer. Antología de los pueblos indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*, y el otro, *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*.

Para comprender el relato teogónico, se partirá por una breve descripción del etnotexto dentro de la oraliteratura como género literario; posteriormente, se nombrará a cada uno de los pueblos indígenas objeto de estudio, relacionando la ubicación geográfica, el número de habitantes (determinado por el censo del 2005), las actividades económicas, los problemas actuales en materia de derechos humanos (en la medida en que permiten describir el contexto político-económico en el que viven estos pueblos) y el relato teogónico de cada pueblo; después, se realizará un análisis descriptivo y comparativo de la erótica registrada dentro de las narrativas teogónicas.

La oraliteratura es un género literario en el que la palabra está viva, se sigue enunciando y transformando cada vez que se narra, lo que permite la continuidad de las relaciones culturales y la identificación de los roles sociales desde la tradición. Niño (1998) muestra cómo “etnotexto” es una categoría que surge en oposición de la oraliteratura propuesta de Friedemann (1984); sin embargo, ambos poseen el rasgo común de expresar una actitud cultural contestataria a la tradición hegemónica (canon) del campo literario. A pesar de sus críticas y diferencias sobre la redundancia del etnotexto, al suponer que todo texto tiene un origen antropológico y, en el caso de la oraliteratura, que al escribirse termina deformando su esencia literaria, al sustraer la tradición oral de su ubicación original, es menester establecer las características generadas por Niño (1998) para determinar el concepto de etnotexto como un tipo de discurso de origen oral y comunitario que posee un vínculo ancestral, que produce un efecto de terapéutica social y expresa un saber cultural, enunciando procesos de transformación cultural.

El etnotexto, ese texto de vínculos ancestrales, ha irrumpido como una producción literaria heterogénea, al tiempo que las condiciones llamadas posmodernas reclaman una redefinición de identidades. Sus efectos estéticos tocan espacios que se relacionan con una terapéutica social, a más de contener una fuerte implicación en las tendencias actuales de deconstrucción de saberes, mapas culturales y espacios de comprensión de realidades. Su presencia creciente en los campos de recepción es un síntoma de transformaciones culturales de América, la latina particularmente, constituyendo una fuente de capital pragmático, estético y ético de alcance polivalente. (Niño, 2009, p. 34).

El etnotexto se configura como un relato que da cuenta de los procesos de conocimiento de una comunidad específica, y manifiesta un tipo de narrativa que depende exclusivamente de su relator, en este caso la comunidad que narra y dice su imaginario colectivo.

Niño (1998) afirma que existen distintos tipos de etnotexto: 1) está aquel que emite la visión del indígena desde su lengua, cuyo origen y transcripción se genera en la lengua autóctona de la comunidad que lo relata; 2) el de la visión indígena desde la orilla letrada —que será el objeto de estudio de la presente investigación—, que se caracteriza por ser el resultado de una investigación sobre comunidades donde se recopila información sobre sus narrativas, sus rasgos, representaciones y, posteriormente, se escribe en una lengua de uso nacional; 3) el que aparece construido por un intelectual que ha vivido o tiene un origen en una comunidad no occidentalizada pero que, posteriormente, ha recibido una educación occidental y produce un tipo de literatura que recoge la relación intercultural de ambas construcciones de mundo, como el caso de José María Arguedas; 4) finalmente, el que se construye a partir de la mera asimilación del investigador de la narrativa indígena sin ningún tipo de diálogo intercultural, sino que expresa su visión de viaje y encuentro comunitario.

El reconocimiento de la importancia y riqueza cultural del etnotexto en la denominada etnoliteratura se generó con la construcción en 2010 de la Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas en Colombia, por iniciativa de la entonces ministra de cultura Paula Marcela Moreno, desde la cual se buscó recopilar la etnoliteratura de las comunidades indígenas en Colombia, junto con la etnoliteratura intercultural expresada por autores con origen y raíces indígenas de composición propia, y la recopilación de textos y manifiestos con carácter histórico; es allí donde se registran las narrativas teogónicas.

Teogonía y contexto del pueblo inga

Con el término *inga* se describe el idioma de los pueblos inganos que, de acuerdo con el observatorio étnico Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin, 2014), se ubican en el valle de Sibundoy, en el Putumayo; los ingas son descendientes de los incas, de ahí su nombre. En el censo del 2005 se registró un total de 15.450 personas, de las cuales el 50% corresponde a mujeres. Es un pueblo que se caracteriza por ser viajero, comerciante, artesanal y con conocimientos en salud indígena y chamanismo:

El porcentaje de población Inga que no sabe leer ni escribir es del 14,7% (2.271 personas), del cual la mayoría son mujeres, con un 53% (1.203 personas). Esta tendencia no se mantiene al observar otros datos del censo, pues del 72,1% (10.075 personas) que reportan tener algún tipo de estudio, la mayoría, el 51,7% (793 personas), son mujeres. (Ministerio del Interior, 2014, p. 29)

La tradición de viajeros y comerciantes se ha mantenido hasta la actualidad, con ocasión del uso de la tecnología y de la construcción de cabildos en capitales como Bogotá y Cali, siguiendo el relato investigativo de Caudmont (1953):

Los indios Inganos viven en los alrededores de la carretera que va de Pasto a Mocoa y atraviesa la Comisaría de Este a Oeste; aparecen desde la laguna de La Cocha, al norte y al sur de la carretera, excepto en el pueblo de Sibundoy ocupado por los Indios Kamsa (2); al Este se encuentran más allá de Puerto Limón, en las riberas del río Caquetá; al Norte alcanzan a Descanse sobre el mismo río y al Sur casi hasta Wiskey sobre el río Putumayo. (p. 359)

En materia de derechos humanos, se registran problemas por el reconocimiento de la propiedad colectiva, violencia y desplazamiento por presencia de grupos armados, de acuerdo con el Plan de Salvaguarda del pueblo Inga:

El Valle de Sibundoy se presenta en el conflicto armado como un fortín estratégico para los grupos ilegales porque pueden establecer movilidad entre la Orinoquía, Ecuador, el macizo colombiano y el pacífico nariñense y caucano. [...] El desplazamiento forzado ha hecho que varios miembros de nuestra comunidad se hayan

desplazado hacia zonas urbanas del país y cabeceras municipales de los territorios de asentamiento. Tal es el caso de los desplazamientos de líderes y gran número de familias y en algunos casos la totalidad de la población de cabildos Inga del Medio y Bajo Putumayo, la Bota Caucana, Aponte Nariño hacia las cabeceras municipales y ciudades del Interior del país, también de los ochocientos indígenas que se asentaron posteriormente en Bogotá en la localidad de Antonio Nariño desde 1999. (Ministerio del Interior, 2014, pp. 24-25)

Ambi uasca samai es un tipo de yajé, pero también es el título de la teogonía inga sobre los orígenes. Ahí se narra cómo en un inicio ya existían todos los seres en la tierra, pero esta se encontraba en completa oscuridad. El hombre ya existía pero no tenía inteligencia, por lo que se tropezó con “el bejuco de yajé” y lo partió en dos, se lo dió a las mujeres para que lo probaran y, de este acto, se dio por primera vez la menstruación de las mujeres.

El yajé que les sobró quedó plantado y empezó a crecer hasta el cielo, tanto que de este salió una flor que se convirtió en sol. De esta planta descendieron a la tierra los hijos del sol, que serían los colores, dándole luz, colorido y brillo a la tierra:

Cuando llegaron a la tierra se dispersaron y cada uno depositó la luz y el color en cada ser. Y cuando el mundo estuvo totalmente iluminado, toda esa sinfonía de colores y música hizo brotar el entendimiento en todos los hombres, creándose así la inteligencia y el lenguaje. (Rocha, 2010a, p. 117)

Otra narrativa, denominada *Los tres hermanos*, cuenta la historia de una mujer que tiene dos hermanos; un día toma una flor, que posa sobre su vientre y de allí se engendra vida. El día que ella da a luz, fallece dando origen a la totalidad de las bestias de la naturaleza. Con su muerte, los dos hermanos distribuyen las labores domésticas, orientando el rol de la mujer al hermano menor y el del hombre el hermano mayor.

Un día, el hermano mayor consigue a una mujer y decide desterrar de su hogar al hermano menor (ya no requiere de este, una vez que ha llegado una mujer al hogar a cumplir con sus roles). El hermano se va por el monte donde corre con una serie de desventuras, hasta que es la misma madre naturaleza que lo recompensa, al engendrar a una mujer que le entrega como premio a su valentía, dándole un complemento y equilibrio para el desarrollo de su vida.

Teogonía y contexto del pueblo misak (guambiano)

El pueblo misak fue nombrado por los españoles como “guambiano”, de ahí que se conozca bajo este nombre. Se ubica en el noroeste del departamento del Cauca que en lengua misak (Kauca) significa “madre de los bosques”. De acuerdo con el censo del 2005, se registra un total de 21.085 personas, de las que el 50,4 % corresponde a hombres y el 49,6 % restante, a mujeres.

El porcentaje de población guambiana que no sabe leer ni escribir es del 18,4% (3.877 personas), del cual la mayoría son mujeres, con un 62,4% (2.419 personas). Esta tendencia no se mantiene al observar otros datos del censo, ya que del 76,2% (16.060 personas) que reportan tener algún tipo de estudio. (Ministerio de Cultura, 2010a, p. 3)

El sustento económico de este pueblo es la agricultura de maíz, papa, trigo, cebolla, frijol; además, cazan liebres y pescan truchas. Poseen un modelo de economía cooperativa: “El sistema de cooperación misak se da entre las familias- por ejemplo en el trabajo de parcelas-; y entre las mingas con el trabajo en equipo entre varias personas para una actividad común” (Ministerio de Cultura, 2010a, p. 8).

Dentro de los mayores problemas que tiene la población se encuentran los cultivos ilícitos en los territorios guambianos, de acuerdo con el reporte realizado por el Sistema de Monitoreo de Cultivos Ilícitos de Colombia (Simci), se ubicó en Morales, municipio guambiano, un alto crecimiento del cultivo de coca, “que pasó de presentar 9 hectáreas sembradas en 2005 a 118 en 2007” (Ministerio de Cultura, 2010a, p. 23).

Las palabras de origen del pueblo misak guambiano se titulan *Primero era la tierra y las lagunas*, donde se narra la existencia de una laguna enorme (Piendamú), que es el corazón de la sabana. Esta agua no tiene una connotación positiva ni negativa, pero de esta surgen cosas buenas y malas. De esta relación entre la tierra y el agua se originó un ser femenino-masculino (Pishimisak), quien ve el arcoíris que salió del agua y que irradia todo con su luz y colorido: “Cuando bajó el agua todo creció y floreció; retoñó toda la hierba y hubo alimentos aquí. Era el agua buena. Antes en las sabanas del páramo, el Pishimisak tenía todas las comidas, todos los alimentos; él-ella es el dueño de todo” (Rocha, 2010a, p. 189).

Este verbo teogónico enuncia el origen de la naturaleza, el origen de la vida desde la unión de lo masculino y lo femenino, como vínculo de complementariedad perfecta del cual solo es posible el desarrollo de la fuerza creadora: “Allá arriba con la tierra y el agua, estaba él-ella. Era el Pishimisak, que también ha existido desde siempre: todo blanco, todo bueno, todo fresco [...]; él-ella es el dueño de todo” (Rocha, 2010a, p. 189).

Dentro de las historias sobre caciques y cacicas se destaca una: “Teresita de la Estrella”, que cuenta que del arcoíris (masculino) salió una luz amarilla que se unió al arcoíris femenino, de esta unión salió el arcoíris hijo. La luz siguió cayendo y salió de esta un sombrero que cayó sobre una laguna; este sombrero era el mundo. Siguieron cayendo luces sobre la laguna, hasta que un día salió una niña que sería la primera cacica: “En esa laguna venía una niña y los primeros mayores la sacaron río abajo. Cuando se creció fue una cacica, la primera autoridad de nosotros. De este modo vino la cacica Teresita de la Estrella desde la laguna de Ñimpi” (Rocha, 2010a, p. 191). Esta cacica se demoró mucho en crecer, se alimentaba de la sangre de las niñas.

Desaparecía a medianoche y al amanecer aparecía de nuevo, trayendo herramientas y objetos de oro [...]. A medida que iba creciendo traía nuevas herramientas, según la edad. Ella sola ha de haber traído lo completo. Cuando creció vestía prendas de oro; su plato y su cuchara eran de oro y lo que más sabía era trabajar el oro. (Rocha, 2010a, p. 192)

Teogonía y contexto del pueblo nasa

El pueblo nasa se encuentra ubicado en su mayoría en Tierradentro, entre el Huila y Cauca; también se han asentado en el sur del Tolima, Caquetá y Putumayo. De acuerdo con el último censo (2005), se registra un total de 186.178 personas pertenecientes a este pueblo, siendo el segundo pueblo indígena colombiano más numeroso; el 51 % corresponde a hombres y el restante 49 %, a mujeres. La tasa de analfabetismo se calcula en el 19,20 %, de la que el 45,7 % corresponde a hombres y el 54,3 %, a mujeres, cifra que se mantiene en la población que tiene algún tipo de estudio, que corresponde al 79,20 %, donde los hombres tienen el 52,2 % y las mujeres, el 47,8 %. Su principal actividad económica es la agricultura en monocultivos, destacando el maíz dentro de sus productos.

La situación en materia de Derechos Humanos que afronta en la actualidad este pueblo se caracteriza por asesinatos a sus líderes, al defender su territorio, buscando evitar el cultivo de productos ilícitos en la región:

Esta historia comienza a tejerse desde enero de este 2019, cuando los Nasa en Toribío, Cauca, con rituales de armonización y diálogos colectivos alertaron de una nueva guerra. Desde la tulpá, el espacio donde comparten la palabra alrededor del fuego, un guía espiritual habló de la ‘enfermedad’ del territorio causada por los sembradíos de coca y de marihuana. Desde entonces, los líderes se aferraron al mandato de la comunidad. Mes a mes advirtieron de las amenazas y de los riesgos que padecen y juntos avanzaron en ‘limpiar’ sus resguardos y en exigirles a los grupos armados y de narcotraficantes que se fueran. (Céspedes, 2019, párr. 1)

La teogonía de este pueblo cuenta que “El origen de la tierra y el hombre” se dio por la existencia de un espíritu, *Ks’a’w Wala*, que era femenino y masculino a la vez, por lo que se reproducía por sí mismo. De este salieron otros espíritus como el *Ekthe’*, “sabio del espacio”; el Trueno, *T’iwe Yase*, “nombrador de la tierra”; *Weet’ahn*, “el que deja las enfermedades en el tiempo”; el *K’lum*, “duende que controla el ambiente”; el *Daat’i*, “espíritu de control social”; *S’i*, “espíritu de la transformación”; *Tay*, “el Sol”; *A’te*, “la Luna”; *Weh’a*, “viento de la atmósfera” (Rocha, 2010a, p. 225). De estos salieron los animales, las plantas, los minerales y el ser humano. El dios padre “*Ks’a’w Wala*” vivía en una casa con todos sus hijos, pero un día los mandó a que buscaran su propia casa; así lo hicieron e inició un conflicto entre el fuego y el agua, por lo que su padre decidió unirlos y, bajo esta unión, se siguieron creando animales, plantas y minerales:

De esta manera se formaron cuatro casas y cuatro caminos: la casa principal del Ks'a'w Wala, la casa de los hijos mayores y la casa de los hijos menores, en donde vivían los nasa, los animales, los vegetales, y la casa de los yu'kipmenas, los tapanos (hombres sin rabo), los que viven bajo la tierra. (Rocha, 2010a, p. 226)

El pueblo asa tiene una cosmovisión en sus teogonías en que resalta la importancia de la mujer en los procesos de creación. La primera cacica del pueblo proviene de una laguna, que creó la totalidad de la naturaleza, donde pudo reposar y originarse el nacimiento de los seres humanos: hombre y mujer; hasta que un día, la cacica retornó a su lugar primitivo, consagrado y protegido hasta el día de hoy como centro de contemplación y de creación de la vida del universo: "En esa laguna venía una niña y los primeros mayores la sacaron río abajo. Cuando se creció fue una cacica, la primera autoridad de nosotros" (Rocha, 2010a, p. 223).

Teogonía y contexto del pueblo pasto

El pueblo indígena pasto se encuentra ubicado en Nariño y el Putumayo; su población está conformada por 129.801 personas, de las cuales el 49,7 % corresponde a hombres y el 50,3 % restante, a mujeres. Para esta población tiene una especial importancia la medicina tradicional y el respeto a la naturaleza. La economía del pueblo principalmente es la agricultura, así como la producción de lana y leche. De acuerdo con Serje y Camacho (2011), se destaca de este pueblo la forma empresarial que han constituido:

Los pastos están organizados en diecisiete resguardos, originados en el periodo de la ocupación colonial, y constituyen un buen ejemplo del movimiento indígena colombiano contemporáneo. [...] Muchos de ellos viven en pequeños centros urbanos y tienen múltiples actividades articuladas con el mercado moderno, que incluyen la comercialización de productos agropecuarios, pesqueros (de las lagunas del altiplano) e incluso el hielo de los nevados. Su vida local se fundamenta en lazos tradicionales de parentesco, poseen una cosmovisión anclada en la cultura hispanoindia colonial y su ejercicio. El pensamiento indígena del pueblo pasto gira en torno a un plan para preservar la vida, de todo ser, el territorio es un lugar de respeto, un espacio mítico y espiritual donde se forjan sus saberes propios vivir en unidad en medio de lo diverso, reconstruir con nuevas formas de vida no escritas en libros, sino en la memoria de la comunidad, en la historia oral de los mayores, en sus formas de vida que son realidades desde sus conceptos, perspectiva y permanencia, fortaleciendo sus procesos de vida y progreso, con una visión y pensamiento propio en la planeación, desarrollo y bienestar de las comunidades. (Serje & Camacho, 2011, p. 120).

De acuerdo con el Plan de Vida del pueblo pasto, su mayor requerimiento en materia de derechos humanos es la búsqueda de proyectos por parte del Estado que les permita financiar y mantener sus creencias y tradiciones.

El pueblo pasto tiene dos narrativas: una de creación y otra de destrucción. La creación se da por la palabra y mandato de Dios, creando así el mundo, el cielo, la tierra y el firmamento, la luna, el sol, los animales, las yerbas y los hombres; la destrucción se produce por la caída de tres astros: el sol, la luna y las estrellas. “Cuando se acabe el mundo, tres soles caerán sobre la Tierra. Caerán el Sol, la Luna y las estrellas; y todo el mundo, una sola llamarada. Las llamaradas subirán hasta el cielo, y los aljibes y los charcos hervirán como olla de mote” (Rocha, 2010a, p. 265).

Este mito creacionista muestra la figura masculina de un dios, que crea y destruye todo el universo, en un proceso de devenir, de transformación constante de la vida a la muerte. La existencia del entorno natural asume una explicación desde las decisiones que toma este dios en los procesos de transformación; un ejemplo de estas decisiones fue la creación del hombre, a diferencia de la mujer que no se registra en el relato teogónico de este pueblo.

Teogonía y contexto de los yanacunas

Los yanacunas viven en el suroriente del Cauca, en el Valle del Cauca y en el Huila. De acuerdo con el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2005, citado por Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2010), la población de este pueblo es de 33.253 personas, de las cuales 50,2 % corresponde a hombres y 49,8 %, a mujeres. Su principal actividad económica es la horticultura:

Dado que su territorio se halla ubicado en distintos pisos térmicos, desde los páramos, como el de Barbillas a los estrechos valles de las tierras medias y templadas de los Andes, se cultiva una gran variedad de productos. En clima templado, se produce café, plátano, yuca, caña de azúcar y diversos frutales. El café es un producto comercial; en clima frío, se cultiva papa, trigo, cebolla, maíz, fríjol, calabaza y frutales como tomate de árbol, durazno, mora, higuillo, distribuidos en medio de los cultivos o alrededor del patio de la vivienda. El ciclo agrícola gira en torno al maíz, producto que además es fuente de la identidad cultural Yanacuna, por cuanto se siembra a lo largo y ancho del territorio Yanacuna. (ONIC, 2010, párr. 3)

En materia de derechos humanos, los yanakona enfrentan grupos armados en sus territorios con ocasión de la expansión de cultivos ilícitos. Se ha detectado la presencia de “las FARC, el ELN, las autodefensas y las nuevas bandas emergentes” (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DHH, 2010, p. 5). Este proceso de expansión inició en la década de los ochenta con cultivos de coca y amapola.

La teogonía yanacona se ubica en relación con el diluvio, antes del cual la tierra era plana y estaba habitada por unos seres que se llamaban tapanos “porque no tenían ano; todavía hay una cueva con una puerta grande que conduce a donde viven estos seres” (Rocha, 2010a, p. 287). Después del diluvio, se crearon los huecos, las montañas, los cerros, las peñas, los ríos y las nubes. Sus antepasados eran gigantes, que adoraban a los astros y carecían de vivienda debido a que «vivían huyendo de los antropófagos caribes, que habitaban el valle de Las Papas, por ello su vivienda fue transitoria” (Rocha, 2010a, p. 287). Se dice que se escondían en el fondo de la cordillera, donde hacía más frío, por lo que tendrían que haber sido guerreros; pero se cuenta que también fueron artesanos.

Esta situación cambió con la llegada de personas que los coaccionaron a ir a “cocer el maíz, a cocinar el trigo para toda la gente que traían (negros del África) y embarazaban a las mujeres; por eso es que hay algunos indios descendientes de esos negros de antes, unos que tienen el pelo churimbo (crespo)” (Rocha, 2010a, p. 288). Esta situación los obligó a defenderse; construyeron una muralla de piedra con puertas de madera a la entrada del pueblo, como fortaleza, con la que limitaban el paso de los colonizadores, incluso el de las mujeres indígenas que se casaban con los blancos.

Otra de sus narrativas relata la historia de una virgen que llegó al territorio de los Yanaconas en tiempos de la Colonia y esta habría llegado a buscar la paz y el equilibrio entre los blancos y los indios:

Antes de que llegaran los españoles ya la patroncita estaba. Aquí al ladito de la iglesia, cerca del depósito del agua, la encontró la viejita Rosalía. Es que era viejita y solita. Las ovejas se le subían... (risas)... y ella las bajaba. Hasta que un día miró y ahí mismito en el nacidero, debajo del pasto donde escarbaban las ovejitas, en un tronquito estaba la virgencita. En esos tiempos peliaban los indios y los españoles y ella vino a acabar con eso. Hasta que acabó porque es bravita, muy seriecita. Ahí comenzamos a vivir pacito y juntos. Dicen que esos españoles eran saladitos (Rocha, 2010a, p. 289)

Teogonía y contexto del pueblo ette

Los ette e'neka, conocidos peyorativamente como chimilas, se encuentran ubicados en San Ángel, en las llanuras de los departamentos de Magdalena y Cesar. Son en total 1.614 personas las que integran este pueblo, de acuerdo con el DANE (2005, citado por la ONIC, 2010), con el 52 % que corresponde a hombres y el 48 %, a mujeres. Sus integrantes se dedican a la horticultura, la cacería y la pesca. Se destaca una posible pérdida lingüística, ya que solo el 23,5 % de su población habla y entiende su lengua, ette taara.

De acuerdo con la caracterización del Ministerio de Cultura (2010b), la población analfabeta de este pueblo “es del 52,2 % (847 personas), del cual la mayoría son hombres: 52,2 % (442 personas). Esta tendencia se mantiene al observar otros

datos del censo, pues del 42,1% (604 personas) que reportan tener algún tipo de estudio, la mayoría, el 53,8% (325 personas), son hombres” (p. 5).

El Plan de Salvaguarda del pueblo ette e'neka del Ministerio del Interior del 2010 desarrolla una descripción cronológica de los delitos que ha sufrido este pueblo, con ocasión del conflicto armado en Colombia; de estos, se desataca el reclutamiento de menores, la estigmatización como guerrilleros y paramilitares, desplazamientos, torturas, desapariciones. También se destaca 1996 por la llegada del paramilitarismo a la región, año que generó varios desplazamientos debido a que:

[...] los paramilitares elaboraban listas de supuestos guerrilleros donde fuimos incluidos, y a raíz de ello fueron asesinados 25 de nosotros, dentro y fuera del resguardo ya conformado. Muchos de ellos eran líderes comunitarios, autoridades tradicionales, promotoras de salud, profesores, y miembros de la comunidad en general. Si un Ette Ennaka era señalado como supuesto guerrillero, el señalamiento era extendido a toda su familia, por lo cual muchos integrantes de la comunidad se vieron obligados a cambiarse el apellido para proteger sus vidas. (Ministerio del Interior, 2010, p. 44)

Dentro de las teogonías de los ette se encuentra un mito denominado “El mundo”, en el que se narra una figura materna, que lleva por nombre Yunari. Yunari es la tierra, puesto que es la abuela del sol y de la luna. La sangre de Yunari es el agua y sus venas son los arroyos. Encima de Yunari hay cielo y debajo agua.

Yunari Kraari es nuestra madre
 Ella está en el principio
 Está antes que Sol y Luna
 Ella es la abuela de Yaau y Numirinta.
 Como es una anciana le decimos Yunari
 Como es extensa le decimos Kraari
 Es tan ancha como la misma Tierra Yunari es la misma Tierra
 Los arroyos son sus venas y las aguas son su sangre
 En su espalda y en su pecho están los ette Sobre Yunari los ette viven.
 Yunari está en la Tierra del Medio
 Ella es la Tierra del Medio Arriba hay cielo y abajo hay agua
 En ambos lados vive gente Por eso decimos que los ette viven en el medio.
 Ahora la espalda de Yunari está limpia
 Antes estaba sucia y llena de sangre Yaau la limpió con agua y con fuego
 La dejó sin manchas, nueva, joven.
 Los ette de ahora son gente nueva
 Son una nueva generación
 Acabaron de bajar Son los ette takke [...] (Rocha, 2010b, p. 79).

Los ette explican en esta narrativa que existen en total cinco tierras y, en la actualidad, nos encontramos en la cuarta, ya que las tres primeras tierras ya existieron y se fueron. La quinta tierra está en el cielo, esperando venir. La cuarta y la quinta

tierra están en contacto constante; son contrarias. Si en la cuarta tierra es de día, en la quinta será de noche. Si en la noche se escucha el ruido de animales, son los animales de la quinta tierra que están casando, pues los de la cuarta están durmiendo. Cuando se escucha abrir las puertas en el cielo, son las personas de la quinta tierra que están pidiendo su turno; quieren bajar. Cuando bajen, será la quinta tierra y, entonces, la cuarta habrá terminado y con ella se irá la violencia y la muerte. En este sentido la tierra es el todo, el principio y el fin.

La creación de la Tierra se encuentra en otro mito. Allí los ette narran la existencia de un dios, al que denominan “Papá grande”, quien con greda creó la tierra, pero estaba vacía. Por ello, Papá grande creó un tigre grande y lo soltó en la tierra, que sería entonces el primer habitante de la tierra. Luego Papá grande creó a los hombres: “todos eran aruacos, guajiros y motilonos. Así hubo muchos hombres en la Tierra. Entonces Papá grande vio que los hombres no podían vivir solo de guerra y de palabras y así hizo una mujer para cada uno. Hizo mujeres aruacas, guajiras y motilonas. Así hubo muchos indios en la Tierra” (Rocha, 2010b, p. 81). Luego de estos, esta figura paterna creó a la primera pareja chimila: hombre y mujer. Al hombre no le gustó la tierra, por lo que no quiso descender a esta; entonces, su creador lo empujó a esta, explicando así la llegada de los chimila a la tierra, bajo el nombre de *paretare*.

Otro relato teogónico muestra al Sol como una mujer y a la Luna como un hombre, ambos hermanos. La hermana Sol es muy joven, pues hace poco nació. Cuentan que antes hubo otros dos soles, y un día duraba cuatro años y luego un año, por lo que tenían más tiempo para trabajar que ahora. El Sol duerme de noche, y se explica su sueño por su feminidad: “De noche el Sol duerme porque es mujer. A veces también está enferma y no quiere salir, y entonces los indios tienen mucho miedo. Así dijeron y así es” (Rocha, 2010b, p. 82).

El poblamiento de los chimilas lo explican en otro mito, donde cuentan que Papá grande los guió a la tierra por medio de las tres flechas del arcoíris abriendo tres caminos: uno por San Ángel, otro por el río Cesar y otro por Cartagena, lo que explica la ubicación de los chimilas.

Teogonía y contexto del pueblo barí

El pueblo indígena barí se ubica en la serranía de los Motilonos, Norte de Santander. De acuerdo con el DANE (2005, citado por la ONIC, 2010), son 5.923 personas “de las cuales 4.897 se encuentran en las cabeceras municipales” (párr. 3). Se dedican a la horticultura, principalmente al cultivo de yuca, al igual que a la pesca y a la cacería. La caracterización realizada por el Ministerio de Cultura en el 2010 muestra que la principal problemática en materia de derechos humanos sobre este pueblo es “la vulneración de derechos y las necesidades de protección de sus derechos a preservar su territorio, identidad cultural, tradiciones, formas de organización propias, su cosmovisión espiritual y su lengua nativa” (Ministerio de Cultura, 2010c, p. 7).

Los barí cuentan que la luna es una mujer, hermana de la tierra. Ambas, desde la creación del universo, se agarraron de la mano, pues eran ciegas y en el universo aún no existía el sol, lo que impedía el cultivo y la caza, dada la oscuridad y las sombras, solo podían atrapar tucanes en luna llena, donde podían ver sus coloridas plumas:

Cansado de la escasez, un grupo de guerreros decidió aventurar investigando lo desconocido: prepararon por el bejuco y al otro lado encontraron a una mujer solitaria, que era la patrona de la Luna. Ella les otorgó permiso para cazar con la condición de que cada uno de ellos le hiciera el amor antes de proveerse en sus dominios. (Rocha, 2010b, p. 125).

Por mucho tiempo, estos guerreros estuvieron impresionados de tanta belleza y abundancia; siempre que bajaban del cielo, lo hacían cargados de pavos y distintos animales para proveer a su pueblo de comida. Pero se estaban enfermado del cansancio y el frío que sufrían al hacerle el amor a la luna, lo que los intrigó y llevó a un grupo de guerreros a traspasar los linderos permitidos por la luna. Al pasar el límite conocieron otras familias, la del cóndor y la del buitре, quedando fascinados con las hijas del cóndor.

Después de conocer a las hijas del cóndor, ya los jóvenes barí no deseaban aparearse con nadie más. Ese sentimiento los había inclinado a ignorar peligrosamente la condición impuesta por la señora de la Luna. Un día ella descubrió el engaño y, en medio de un irracional impulso de ira, cortó el bejuco que unía a la Luna con la Tierra. Una vez zafada esa conexión, la Luna se fue alejando poco a poco inexorablemente. Los jóvenes barí no tuvieron tiempo de bajar y quedaron condenados a permanecer allá, para siempre unidos a las hijas del cóndor. Desde la lejanía sus descendientes con nostalgia a veces nos observan, cuando a las nubes no se les da por extender sus faldas en el cielo y ocultarnos de su vista. (Rocha, 2010, p. 126).

La creación de los motilonos se cuenta por una leyenda en la que dios tenía un machete y cortó tres piñas: al cortar la primera, salió un hombre motilón; al cortar la segunda, salió una mujer, y de la tercera, salió una familia: un hombre, una mujer y dos hijos niños.

Así salieron más motilonos. Entonces los motilonos vivieron en esta zona y se multiplicaron mucho. Pero luego, por engaños y por discusiones se separaron, y se fueron unos para La Guajira, otros para la tierra de los yukos, otros al norte, otros al sur, hasta que se pobló la tierra por motilonos. (Rocha, 2010b, p. 127)

La llegada del pueblo barí a la Tierra se explica por un acto de imprudencia, ya que ellos vivían en el cielo, donde existía una “selva amena o paraíso, no muy tupido pero sí muy agradable” (Rocha, 2010b, p. 125). Desde allí vieron la

Tierra, descubrieron que esta también tenía ríos y bosques donde con facilidad podrían cazar y pescar, por lo que decidieron bajar. Al descender todo el pueblo bari, pasó un gallinazo y cortó el lazo por donde bajaron, impidiendo su subida y, desde entonces, se quedaron habitando la Tierra: “A partir de entonces han estado vagando por el mundo, y toda su ilusión y su mayor inspiración ha sido buscar la forma de ascender nuevamente al sitio de donde imprudentemente bajaron, y para ello quieren encontrar el camino del cielo” (Rocha, 2010b, p. 125).

Teogonía y contexto del pueblo yukpa

El pueblo indígena yukpa vive en la serranía del Perijá. El DANE (2005, citado por la ONIC, 2010) registró que son en total 4.761 personas, de las que el 52,4 % corresponde a hombres y el 47,6 % restantes, a mujeres. Se caracterizan por ser recolectores, con ocasión del desplazamiento forzado y de las precarias condiciones económicas en las que viven.

Aunque hoy cuentan con más de 34.000 hectáreas distribuidas en los resguardos principales, la limitación en su movilidad a causa de los diferentes conflictos, sumado a la escasez de sistemas de producción diferentes a la caza o recolección, ha causado graves problemas de salubridad ligados a la desnutrición y enfermedades asociadas al sistema digestivo y al sistema inmunológico. (ONIC, 2010, párr. 9)

El dios creador del pueblo yukpa se llama Kemoko, aunque también recibe los nombres de Amorétoncha, Mailhpore y Aponto. Este vivía solo en el aire, e hizo la tierra para descansar; también creó árboles y animales. Seleccionó a Ardita para que fuera su cocinera, quien sacaba maíz de su cabeza y se los preparaba y daba de comer. Esta tierra fue creciendo, por lo que Kemoko creó cuatro muñecos de tierra (2 hombres y 2 mujeres) que vivieron en Manastara, con quienes convivió; pero estos se volvieron malos, por lo que Kemoko decidió irse.

Cuando la tierra se hizo muy grande Kemoko fabricó como unos muñecos de tierra. Hizo cuatro: dos hombres y dos mujeres. De ellos salieron los primeros que vivían en las sabanas de Manastara: los Atancha y los Atumsha. Con ellos vivió Kemoko mucho tiempo, pero se hicieron malos y Kemoko se marchó a otro sitio. Kemoko andaba solo por el monte y el pájaro carpintero picaba todos los palos. Cuando picó unos palos salió sangre. Entonces Kemoko los cortó e hizo con ellos un hombre y una mujer, doblándoles los brazos y las piernas para que pudieran caminar. De aquí salieron los yukpa. (Rocha, 2010b, p. 178)

Erótica indígena: una aproximación al principio de complementariedad

Conforme al trabajo realizado, es posible ubicar la orientación de la erótica como eje de reflexión, lo que implica pensar el rol de la mujer y su relación con el hombre dentro de un vínculo de complementariedad, acorde con la apuesta teórica planteada por Dussel (2007) desde una Filosofía de la Liberación, desde la que es posible configurar las posibilidades de existencia de vida social en la realidad contemporánea. Desde esta perspectiva se genera una lectura teórica de la articulación entre lo femenino y lo masculino que permite una hermenéutica por fuera de la dominación, donde la diversidad de identidades proveen una apertura y una relación de complementariedad al momento de enfrentar la vida en el cosmos. Esta apuesta principalmente es expuesta por el autor argentino como un principio presente en las formas de organización de la existencia colectiva de los pueblos indígenas, que se puede ubicar en el relato teogónico; pero esta narrativa ha sido modificada desde los procesos de colonización latinoamericana. Sin embargo, al apreciar y al estudiar el etnotexto como una pieza portadora de cultura y cosmovisión indígena, fue posible encontrar una formulación erótica desde la coexistencia de lo femenino y lo masculino en la etnoliteratura indígena colombiana.

Este trabajo da cuenta de esto, en la medida que se realizó una síntesis de las teogonías de algunos pueblos indígenas amerindios, y se complementó desde una lectura del texto acompañada de un contexto, que refiere una caracterización demográfica y una organización económica que responde a los actuales contextos de violencia política que enfrentan los pueblos indígenas de Colombia. De este modo, se puede ver el sentido y trascendencia que tiene el cuidado y preservación de la etnoliteratura, específicamente de la teogonía, como portadora del sentido de existencia y origen de nuestros ancestros desde una perspectiva étnica.

Las teogonías descritas con anterioridad muestran un escenario común sobre la creación, donde un dios creador decide transformar una realidad oscura. Bajo esta oscuridad es descrito el origen como escenario de transformación que dará la vida y la organizará. Esta organización aún posee la figura de la complementariedad, como propuesta de Dussel (2007) en la comprensión de la eroticidad. Esto aparece casi en la totalidad de narrativas, lo que es sorprendente, dadas las transformaciones que constantemente tuvieron estas narrativas hasta su escritura.

En el caso del pueblo inga se registra el yahé como elemento trascendental que permite el origen, la creación y la relación de complementariedad entre inteligencia y menstruación, hombre y mujer, producción y reproducción, y así sus respectivas tareas dentro de la organización social y cósmica se repiten y permiten explicar el sentido de la narrativa sobre los hermanos, cuando la mujer muere y con ello da vida y reproducción a la naturaleza, quedando dos

hermanos cuyas jerarquías tienen implicaciones en la repartición de tareas, que para el menor serán las de la mujer. Luego, es desplazado por una mujer y premiado por la naturaleza con otra, lo que muestra una comprensión de la mujer como regalo u ofrenda para la reproducción de la humanidad y la naturaleza, requiriendo del hombre como complemento para la realización de las tareas que permiten la supervivencia humana.

En el pueblo misak no aparece una relación de dominación sobre la mujer, sino un dios con una identificación mixta del género, Pishimisak, quien es femenino y masculino al tiempo, no requiere de otro, se reproduce a sí mismo, siendo dueño de todo, creador de todo. Aquí entonces se verifica el principio de complementariedad. Sin embargo, cuando se hace referencia a la primera autoridad en una cacica, se puede manifestar una apreciación de la mujer como aquella que trae al mundo todas las herramientas y ofrendas necesarias para que los seres humanos puedan sobrevivir.

En el mismo sentido se inscribe la teogonía de los nasa, en la que un espíritu es femenino y masculino, y se autorreproduce creando toda la vida. Es importante destacar la descripción hecha por los yanaconas, cuyo relato lleva a ubicar el contexto de la Conquista y, con ello, de los abusos cometidos en contra de la población en general; pero en el caso de las mujeres, se hace un especial énfasis en el mestizaje, ya que en la reproducción son estas quienes cargan los niños que están por venir, cuya raza y cultura ha sufrido un especial cambio para la vida de este pueblo. Sin embargo, allí no hay una narración de dominación sobre lo femenino por parte de lo indígena. En el pueblo yukpa, la mujer es creada al tiempo que el hombre, lo que no muestra una relación de dependencia o dominación, sino de equivalencia y complementariedad.

De modo contrario, la narrativa de los pasto es una teogonía donde dios es hombre, crea y destruye y organiza todo el universo, pero de la mujer nunca se habla. Esta teogonía es la excepción al principio de complementariedad expuesto a lo largo de las teogonías. Por su parte, el pueblo ette muestra en sus dioses una relación entre una madre y un padre que se complementan para crear el universo. El Sol curiosamente es una mujer y es bajo esta condición que se explica su ocultamiento, al momento de ir a casa a dormir. Igualmente, aparece descrita la mujer en la teogonía del pueblo barí, donde la infidelidad es castigada pero también justificada por el hastío y el frío que puede ocasionar una mujer, generando un castigo.

De esta manera, es posible comprender la enunciación hecha por Dussel (2007) sobre la importancia que tiene concebir la complementariedad como principio para la liberación de la erótica y de la feminidad, de la manera como la concibieron los pueblos indígenas en sus teogonías, en la medida en que el relato creador y organizador expone a la mujer como complemento para la creación y protección del mundo. Las teogonías muestran la existencia de lo femenino en la fecundidad, entendida esta como un lazo materno con el universo a la que le deben protección y respeto; es una relación sagrada de hijos a madre,

en la que el dominio y el castigo desaparecen por completo. La ubicación de la relación mujer-hombre es una relación de complementariedad en el desarrollo de la totalidad de las labores requeridas para la supervivencia humana. Pero solamente en uno de los relatos teogónicos, el del pueblo pasto, la mujer no aparece, siendo la creación un acto de hombres. Igualmente, el sentido y distribución de las tareas desde el ámbito público, masculino, y privado, femenino, se mantiene en tres narrativas.

Es importante destacar el contexto que acompañó y caracterizó la forma de vida en que se encuentra sumergido el relato teogónico de estos pueblos, así como destacar la presencia del conflicto armado en la totalidad de los pueblos estudiados, los procesos de resistencia por la defensa de la propiedad colectiva y el rechazo a la producción de cultivos ilícitos, trayendo escenarios constantes de violencia como el de los pueblos Inga, misak, nasa, yanaconas, ette y barí. Igualmente, se destacan las estigmatizaciones, asesinatos, torturas, masacres, desapariciones y reclutamiento forzado de menores que han tenido que vivir pueblos como ette é'neka y los yanaconas. Es preocupante la situación de salubridad que se describe en el pueblo yukpa, dadas las condiciones de pobreza que enfrentan.

Finalmente, se destaca la búsqueda en el cumplimiento de las obligaciones que tiene el Estado en materia de desarrollo, desde el reclamo del pueblo pasto, proponiendo una lectura sobre la importancia que tiene la defensa del territorio para asegurar la vida, la paz y la supervivencia de los pueblos étnicos. De este modo, se retorna al relato de origen en el que la vida en la tierra estaba mediada por el principio de complementariedad entre lo femenino y lo masculino, asegurando las relaciones y la eroticidad entre el hombre y la mujer por fuera de la dominación, incluyendo un importante escenario de reconciliación, vida y libertad de lo femenino y lo masculino en el territorio, en los recursos naturales y en la vida-muerte del cosmos por fuera de la dominación. Desde la afirmación de un principio de complementariedad humana se puede aseverar un contexto de realidad en el que la enunciación del etnotexto sea consecuente con la enunciación de las relaciones humanas.

Referencias

- Caudmont, J. (1953). Los fonemas del Inga. *Revista colombiana de antropología*, 1(1), 359-389.
- Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin). (2014). *Caracterización del pueblo Inga*. Recuperado de <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Caracterización%20del%20pueblo%20Inga.pdf>
- Céspedes, E. (5 de septiembre de 2019). Vencedores del miedo: indígenas Nasa. *Cuestión Pública*, Recuperado de <https://cuestionpublica.com/vencedores-miedo-indigenas-nasa/>

- Dussel, E. (2007). *Para una erótica latinoamericana*. Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Friedemann, N. (1997). De la tradición oral a la etnoliteratura. *América Negra*, 13, 19-27.
- Marcuse, H. (1972). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Biblioteca breve de Bolsillo.
- Marcuse, H. (1981). *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica
- Ministerio de Cultura. (2010a). *200 años CULTURA ES INDEPENDENCIA - Bari, hijos de sabaceba y gente de los ojos limpios*. Recuperado de <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20Pueblo%20Bar%C3%AD.pdf>
- Ministerio de Cultura. (2010b). *Caracterización del Pueblo Misak (Guambiano)*. Recuperado de <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/APP-de-lenguas-nativas/Documents/Estudios%20Namtrik.pdf>
- Ministerio de Cultura. (2010c). *Ette Ennaka (Chimila): una historia de resistencia y ensoñación*. Bogotá. Recuperado de [http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Caracterización%20del%20pueblo%20Ette%20Ennaka%20\(Chimila\).pdf](http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Caracterización%20del%20pueblo%20Ette%20Ennaka%20(Chimila).pdf)
- Ministerio del Interior. (2010). *Diagnóstico comunitario del Pueblo Ette Ennaka*. Recuperado de https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_ette_ennaka_-_diagnostico_comunitario.pdf
- Ministerio del Interior. (2014). *Plan de salvaguarda del pueblo inga de Colombia*. Recuperado de https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_inga_diagnostico_comunitario.pdf
- Niño, H. (1998). El etnotexto: voz y actuación. La oralidad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24(47), 109-121. doi: <https://doi.org/10.2307/4530969>.
- Niño, H. (2009). Etnoliteratura, conocimiento y valores. *Mopa Mopa*, 4, 34-56.
- Observatorio del programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. (2010). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Yanacóna*. Recuperado de http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_YANACONA.pdf

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (2010) *Pueblo Yanacona*. Recuperado de <https://www.onic.org.co/pueblos/1162-yanaconas>

Rocha, M. (2010a). *Antes el amanecer. Antología de los pueblos indígenas de los Andes y la Sierra nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Rocha, M. (2010b). *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Serje, M., & Camacho, R. P. (2011). Somos indios, somos empresarios, somos pastos: una etnografía del desarrollo empresarial indígena en Colombia. *Maguaré*, 25(1), 111-130.

