



**Tinuango y Berichá: escrituras ancestrales fronterizas**

Estefanía Osorio Sepúlveda

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Literatura

Asesor

Selnich Vivas Hurtado, Doctor en Literaturas Alemanas y Latinoamericanas

Universidad de Antioquia  
Facultad de Comunicaciones y Filología  
Maestría en Literatura  
El Carmen de Viboral, Antioquia, Colombia  
2022

---

<b>Cita</b>	(Osorio, 2022)
<b>Referencia</b>	Osorio, E. (2022). <i>Tinuango y Berichá: escrituras ancestrales fronterizas</i> . [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, El Carmen de Viboral.

---



Maestría en Literatura, Seccional Oriente, Cohorte II.

Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericana (GELCIL).



**Repositorio Institucional:** <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

**Rector:** John Jairo Arboleda Céspedes

**Decano Facultad de Comunicaciones y Filología:** Edwin Carvajal Córdoba

**Jefe de departamento:** Juan David Rojas

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

La existencia de mujeres indígenas que escriben literatura en sus lenguas maternas es desafiante. A pesar de la estructura que pesa sobre ellas, las escritoras han tomado ese mecanismo para expresarse frente al largo silencio que se les ha impuesto [...] Leerlas es necesario porque muestran una subversión de lo esperable, una negación elocuente a las voces y estructuras que han dicho siempre que las lenguas indígenas no se escriben y peor aún, que las mujeres indígenas no escriben.

Yásnaya Elena Aguilar, *Mujeres indígenas y escritura: algunos apuntes*.

A todas las mujeres por su fuerza

## **Agradecimientos**

Agradezco a mi familia por su apoyo y confianza.

A mis compañeros de maestría por su fuerza y aliento.

A mi asesor por la compañía y su palabra dulce.

A la Universidad de Antioquia y la Maestría en Literatura por creer en esta apuesta.

Jaka figura.

## Tabla de contenido

<b>Resumen</b> .....	8
<b>Introducción</b> .....	9
<b>Capítulo 1</b> .....	15
<b>Escrituras ancestrales fronterizas</b> .....	15
1.1 ¿Escritura fronteriza? .....	15
1.2 La escritura fronteriza de los pueblos originarios .....	21
1.3 Las mujeres y la escritura .....	24
1.4 Hacia un pensamiento fronterizo ancestral .....	27
1.5 La conciencia mestiza .....	29
<b>Capítulo 2</b> .....	35
<b>Las mujeres indígenas y la autonarración</b> .....	35
2.1 Narrarse a sí misma .....	35
2.2 Intelectualidad indígena .....	43
2.3 Literaturas indígenas .....	51
<b>Capítulo 3</b> .....	59
<b>Berichá (Esperanza Aguablanca): la escritura, retorno y defensa de la tierra</b> .....	59
3.1 Berichá (Esperanza Aguablanca) .....	59
3.2 El origen del pueblo u´wa .....	62
3.3 La educación evangelizadora y colonial .....	65
3.4 El rol político .....	68
3.5 La mujer, transmisora de conocimiento .....	70
3.6 Escritura y retorno .....	72
3.7 Puentes entre culturas .....	74
<b>Capítulo 4</b> .....	78
<b>Tinuango (Anastasia Candre) y la escritura como subversión</b> .....	78
4.1 Tinuango (Anastasia Candre) .....	78
4.2 Los pueblos murui-muina .....	86
4.3 La tierra como maestra .....	89
4.4 El ingreso a otro mundo .....	93

4.5 La reinterpretación del mundo femenino .....	97
<b>5. Hacia la comprensión de la escritura de las mujeres indígenas</b> .....	103
5.1 La autobiografía y su papel formativo .....	104
5.2 Escribir en otras lenguas .....	107
5.3 El comienzo de un camino .....	113
5.4 Conclusiones .....	114
<b>Referencias</b> .....	119

### **Lista de figuras**

<b>Figura 1.</b> Kashira, el pez barbuncho .....	76
<b>Figura 2.</b> Madre U'wa .....	76
<b>Figura 3.</b> Buudikue (¿Quién soy?), 2007 .....	80
<b>Figura 4.</b> La Palabra es abundancia, 2008 .....	80

## Resumen

Este trabajo aborda la escritura de dos mujeres indígenas, Berichá (Esperanza Aguablanca) y Tinuango (Anastasia Candre), dos escritoras fundamentales para la comprensión de las literaturas indígenas contemporáneas. Sus obras autobiográficas son el reflejo de su cultura, pero también de la construcción de sus identidades. Así las cosas, se presenta un estudio desde la perspectiva del pensamiento fronterizo desarrollado por la autora chicana Gloria Anzaldúa. El análisis considera a las culturas ancestrales, así como perspectivas plurales en el abordaje de la literatura, del mismo modo analiza la escritura de las mujeres como una posibilidad histórica para reconocer las voces de quienes por largo tiempo estuvieron al margen de sociedades patriarcales y neocoloniales.

**Palabras claves:** literatura indígena, autobiografía, pensamiento fronterizo, escritura de mujeres, escritura indígena



## Introducción

Los estudios de la literatura en Colombia aún les adeudan a los escritores indígenas un mayor reconocimiento de sus obras y sus tradiciones. La academia y su perspectiva monocultural afincada solo en la visión de occidente, ha olvidado la riqueza de las manifestaciones estéticas de este territorio, las cuales, incluso existían mucho antes de la colonización de América. La Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia o la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, ambas del Banco de la República y el Ministerio de Cultura, han hecho esfuerzos por reconocer la tradición de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Los académicos interesados en estos autores son pocos, pareciera que este tipo de literatura aún se concibe insipiente, mínima o incluso se considera como algo que no puede ser analizado desde la literatura, sino, como un texto más apropiado para los estudios antropológicos o culturales. El debate está en cuestionar si estas obras en realidad son elementos propios de las culturas ancestrales o si pueden analizarse desde la literatura. Algunos autores creen que las literaturas indígenas son solo la transcripción de la memoria oral. En un estudio que realiza Nicolay Vargas (2005) sobre la historiografía de la literatura de las minorías en Colombia señala que muchos historiadores reconocen que antes de la escritura alfabética existieron manifestaciones estéticas por parte de los pueblos indígenas, algunos la denominan: “literatura precolombina” o “literatura aborígen”, sin embargo, para muchos este no es el origen de las literaturas en Colombia:

En términos de historia literaria, la literatura indígena lleva a otra esencial pregunta: ¿en dónde señalar el origen de la literatura colombiana? En realidad, este es el punto determinante, pues puede reconocerse la pre-existencia de una creación indígena pero no considerarla uno de los momentos fundacionales de la actividad literaria colombiana (p. 129).

El asunto aquí no radica en establecer quién fue el fundador de la literatura en Colombia, pero si es necesario que nuestra historia reconozca a los indígenas en nuestras

culturas, como una parte vital de nuestras raíces. Es prepotente decir que las producciones de los pueblos indígenas son primitivas o escuetas, son culturas diferentes y en esa vía tienen concepciones de mundo diversas, lo que en consecuencia incluye otras maneras particulares de producir el conocimiento. El problema de los estudios literarios reside en analizar los textos o creaciones indígenas solo bajo la lente de la episteme occidental, tal vez hace décadas los textos disponibles sobre las culturas ancestrales eran fijaciones de la tradición oral, lo que llevó a considerar que estos solo podían ser mitos o leyendas, también un asunto problemático, pues rotular estas literaturas en estos dos géneros es irrespetuoso con los más de ciento dos pueblos indígenas que hoy reconoce el estado colombiano, en tanto para ellos el mito no es la respuesta a un hecho inexplicable, son sus creencias, su legado milenario y no debería reducirse solo a un elemento propio de folclore.

Hoy contamos con variados escritores indígenas que nos dan a entender que su literatura supera los géneros en los que han sido históricamente encasillados, sus tópicos son variados y si bien retoman sus tradiciones culturales, además quieren que su escritura narre otros asuntos, desean ser considerados como creadores de otras posibilidades estéticas.

Esta investigación entonces se interesa en abordar a dos escritoras indígenas<sup>1</sup> que a través de sus obras autobiográficas relatan cómo han construido sus vidas entre el mundo ancestral y el mundo occidental. Tinuango (Anastasia Candre) y Berichá (Esperanza

---

<sup>1</sup> El concepto de indígena puede ser problemático, siguiendo las ideas de Guillermo Bonfil (2019), se ha empleado este término para referirse a quienes por sus características biológicas pueden ser identificados como tal, algo que está en debate, pues claramente América ha sido producto del mestizaje. También se define de esta manera a quienes hablan una lengua ancestral, sin embargo, qué pasa con aquellos grupos que la perdieron durante los procesos de colonización. De otro lado, se considera indígena a quienes poseen una cultura específica. No obstante, los mismos sugieren que esta noción obedece a una categoría colonial, no alude a grupos sociales que poseen características heterogéneas. Bonfil señala: “El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad” (Bonfil, 2019, p.22). La idea de indígena o indio fue una creación de la América colonial, la cual se aplicó a todos los pobladores del territorio, sin pensar en que cada uno posiblemente era diferente. Para Bonfil, es una categoría supraétnica para referirse a aquellos que están en una posición inferior en el orden colonial. Así las cosas, el concepto de indígena se usará bajo una mirada analítica y crítica, para comprender lo que estas poblaciones han vivido a consecuencia del sistema colonial: “Al comprender al indio como colonizado, lo aprehendemos como un fenómeno histórico, cuyo origen y persistencia están determinados por la emergencia y continuidad de un orden colonial” (Bonfil, 2019, p.34).

Aguablanca) son dos mujeres indígenas que realizan aportes claves para pensar las literaturas indígenas contemporáneas, sus obras tocan problemáticas identitarias, sociales y culturales, las cuales asimismo usan diversas plataformas comunicativas.

Estas dos escritoras comparten rasgos comunes, las dos vivieron fuertes procesos de evangelización en su infancia, además pudieron asistir a la universidad y gracias a su acercamiento a la academia occidental hubo en las dos un redescubrimiento de sus culturas, lo que las motivó a escribir y a pensarse no solo como mujeres intelectuales, sino, como unas grandes conocedoras de su tradición ancestral. Las dos publicaron obras autobiográficas que narran sus infancias, sus caminos por la educación occidental, sus dudas, y la manera en que fueron descubriendo sus identidades y luchas mediante la confrontación y encuentro de culturas. Berichá publicó su obra titulada *Tengo los pies en la cabeza* en 1992 y la obra de Tinuango *Quiere saber quién es Anastasia Cendre? Amigo lector, aquí estoy*, se presenta de manera póstuma en 2014.

Considerando las particularidades de estas obras, este trabajo se desarrollará bajo la perspectiva que ofrece la escritura fronteriza, en tanto alude a escritoras que se mueven entre dos culturas y es allí donde florece un proceso de escritura que se debate entre universos culturales para crear una propuesta estética particular. En esa vía esta investigación se plantea los siguientes interrogantes: ¿qué elementos creativos, políticos y culturales de las obras de Tinuango y Berichá permiten hablar de una escritura fronteriza? ¿qué dice el proceso autobiográfico sobre la subjetividad y las comunidades a las pertenecen las autoras? y ¿qué aportes generan estas autoras a la configuración de la literatura indígena colombiana?

Por supuesto estas preguntas se acercan a una forma plural de concebir los estudios literarios, pues las obras en sí mismas exigen que sean comprendidas desde los contextos socioculturales en las que emergen, descentrando un poco las formas hegemónicas bajo las cuales se concibe el texto, pues estas autoras requieren que sean leídas y analizadas desde perspectivas mucho más amplias y diversas.

Este trabajo investigativo pretende además reconocer el rol de las escritoras indígenas y el papel de la mujer como intelectual, las cuales igual que muchas otras, hasta hace muy

poco pudieron acceder a la escritura como una posibilidad expresiva. Las mujeres en algún momento de la historia se subordinaron a una categoría menor al hombre, solo eran útiles para procrear, hacer labores del hogar y cuidar a los niños. Rosa Montero (2000) en su libro *Historias de mujeres*, nos recuerda que desde la antigüedad existía el infanticidio por sexo, cuando una niña nacía se prefería asesinarla porque no representaba el mismo valor que un hombre. De hecho se tiene conocimiento de que en algunos pueblos indígenas amazónicos, se practicó, incluso, de manera reciente, el infanticidio. Esto ocurre cuando nacen niños con alguna discapacidad, cuando son hijos de madre solteras o cuando son niñas, como lo documenta la tesis doctoral de Maíra de Paula Barreto titulada *El Infanticidio Indígena en Brasil bajo la perspectiva del Control de Convencionalidad. Enfoque de los Derechos Humanos* (2015).

En Colombia desde tiempos de la colonia la mujer era considerada un ser humano de segunda categoría, en este periodo recibían una educación básica para aprender a leer, coser y rezar, por supuesto quienes podían acceder a esta formación eran mujeres pertenecientes a clases sociales altas. En nuestros tiempos leer a una mujer indígena es la posibilidad de acercarnos a los confines oscuros de la historia, a los relatos de las mujeres que por largo tiempo no han podido expresarse, a su vez es la oportunidad de conocer de manera íntima las culturas ancestrales, conforme sugiere Rosa Montero (2000) “hay una historia que no está en la historia” (p. 20). Las mujeres han estado ocultas y esperando el momento de ser escuchadas.

Durante el siglo XX los escritores indígenas comenzaron a tener mayor visibilidad, y aunque en un inicio eran pocas las mujeres, hoy tenemos variadas exponentes que abordan numerosos temas y se interesan por múltiples géneros. Estas mujeres retan los preceptos del mundo patriarcal y se asumen como creadoras e intelectuales a través de su trabajo literario. Todo esto vinculado a una literatura que tiene una apuesta política por la defensa de las culturas ancestrales. Muchas han tenido que salir de sus comunidades, aprender el español, en consecuencia, son autoras que transitan por fronteras culturales que enriquecen la visión de mundo presente en sus obras.

Con este panorama, esta investigación tiene como intención analizar la escritura fronteriza presente en la obra autobiográfica de Tinuango y Berichá, para esto el trabajo se estructurará en cinco capítulos. El capítulo uno hará un reconocimiento teórico y conceptual de la escritura fronteriza y cómo opera este tipo de escritura en los escritores de las comunidades indígenas y cuáles son sus características. Al tiempo se hará un reconocimiento historiográfico de la literatura escrita por mujeres en Colombia, para concluir el capítulo se desarrollará el concepto *consciencia mestiza* acuñado por Gloria Anzaldúa (1987) para referirse a los procesos identitarios y culturales de los escritores que habitan entre fronteras simbólicas y geográficas.

El segundo capítulo se enfocará en abordar la autonarración como una estrategia clave para comprender la construcción de las identidades y el devenir cultural y social de una época, considerando las comunidades en las que se inscriben las autoras de este estudio. Asimismo, este capítulo se interesa por entender los procesos de intelectualidad presentes en estas autoras, esto es las redes, círculos, instituciones y demás que han hecho parte de su formación. Por último, se problematizarán las literaturas indígenas, hablando de sus características y perspectivas.

En lo que respecta al capítulo tercero habrá un énfasis en la escritora Berichá y su obra, allí se ahondará en su vida, las condiciones históricas y políticas del pueblo u'wa, el papel de la colonización y la evangelización en su formación, de igual modo el rol político que tuvo la escritora en su comunidad. El capítulo en cuestión también hablará de elementos claves en su escritura; la posibilidad que se ofrece a través de ella para reencontrarse con su cultura y su lengua, de igual manera los puentes que se extienden en su obra entre la cultura ancestral y occidental con el propósito de crear lazos interculturales.

El cuarto capítulo se ocupará de Tinuango y su obra, allí se plantea la manera en que esta autora logra a través de su trabajo subvertir la herramienta de la escritura alfabética, pues pese a ser un instrumento que desplazó otras expresiones de los pueblos indígenas, Tinuango ve en esta una posibilidad para cuestionar las culturas que la conforman. Para el análisis se retoma un acercamiento a la vida de esta autora y una aproximación a su cultura. Luego, se

harán reflexiones sobre la migración, el valor de las prácticas ancestrales como el canto y el cultivo y de igual modo la reinterpretación del universo femenino que hace la escritora en su obra.

Para terminar se presenta un quinto capítulo que abarca las conclusiones de este trabajo, las cuales apuntan a las posibilidades estéticas y políticas que existen en la autonarración y la escritura de frontera, de la misma manera se problematiza sobre las implicaciones que tiene para un autor indígena la escritura bilingüe. Al mismo tiempo se habla de la importancia de visibilizar y reconocer las obras de las mujeres en un mundo que ha desmeritado el pensamiento de las mismas. Y por último se realizan una serie de reflexiones que buscan pluralizar la manera en cómo los estudios literarios conciben las literaturas indígenas y los aportes que estas escritoras hacen en la búsqueda de una mirada mucho más sensible y contextualizada que comprenda las voces de nuestro territorio.

## Capítulo 1

### Escrituras ancestrales fronterizas

#### 1.1 ¿Escritura fronteriza?

Cuando se piensa en la frontera usualmente se alude a una frontera geográfica que divide territorios. Pero cuando se habla de la escritura fronteriza se evoca no solo ese aspecto, se alude a su vez a fronteras culturales e ideológicas en las que se inscriben quienes habitan entre dos mundos, entre dos culturas. Dicho fenómeno está presente en las obras de aquellos intelectuales, artistas, escritores que están inmersos en una confrontación muy particular, ligada a las lenguas y a los contextos de colonización. Pensemos en el caso de Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615)<sup>2</sup>, Manuel Quintín Lame (1880-1967)<sup>3</sup>, Rigoberta Menchú (1959)<sup>4</sup> Tinuango (1962-2014) y Berichá (1945-2011). Esta dos últimas autoras objeto de la investigación.

El concepto de escritura fronteriza se vincula con el pensamiento desarrollado por la escritora chicana Gloria Anzaldúa (1987), el cual hace referencia a una búsqueda estética que supera el canon establecido por occidente, generando una propuesta que vincula a dos mundos y que, a su vez, desarrolla una perspectiva política que quiere reivindicar a los pueblos minoritarios y aquellos saberes que han sido silenciados o subalternizados por la episteme dominante<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Escritor de la época del virreinato del Perú. Su obra *Primer nueva crónica y buen gobierno*, encontrada en los archivos de la Biblioteca Real de Dinamarca, es valiosa por su origen y su conjugación del arte gráfico y la escritura alfabética.

<sup>3</sup> Líder indígena colombiano. Hablante de la lengua nasa y español, con conocimiento del mundo ancestral, pero también católico por devoción. Su obra autobiográfica *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas* (1939), muestra la conjunción de dos universos culturales.

<sup>4</sup> Activista de los derechos humanos, líder y Premio Nobel de Paz. Reconocida por *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), una obra de carácter testimonial.

<sup>5</sup> Las fronteras son espacios de división pero también de permeabilidad donde manifestaciones artísticas colisionan para crear un intercambio cultural. Aunque la frontera es una línea que delimita a un Estado, funge también como un espacio simbólico donde los pensamientos e identidades se encuentran. Considerando lo anterior, la literatura de frontera alude bien sea a los textos que transcurren entre fronteras geopolíticas, por ejemplo, México y Estados Unidos, pero también habla de fenómenos sociales, culturales y simbólicos que están en tensión. Esta literatura se caracteriza por hacer una ruptura con los géneros, estilos, por deconstruir el

Aunque inicialmente el concepto fue aplicado a los escritores que habitan la frontera entre México y Estados Unidos, la cual es conflictiva por los continuos procesos de usurpación y exterminio de las culturas ancestrales, es un término mucho más amplio que apunta a procesos migratorios y a aquellas tensiones que se presentan al habitar entre dos culturas<sup>6</sup>. Se cree que este tipo de escritura y a su vez de literatura, se originó en los años setenta en ciudades como Tijuana y Ciudad Juárez, Roxana Rodríguez (2012) apunta que en un inicio se le llamó: “narrativa del desierto”, pero más adelante se le denominó literatura fronteriza, pues no solo se hace referencia a un lugar geográfico, sino, a un conflicto cultural.

La escritura de frontera aborda dos elementos importantes, siguiendo las ideas de Rodríguez (2012), el primero habla de la migración, el viaje, los orígenes, las causas y movimientos políticos que resuenan con el escritor o artista. El segundo tiene que ver con sanar la herida colonial, se trata de hacer del arte una herramienta curativa y de diálogo, que transgrede, pero a su vez reconoce el encuentro de dos mundos: “los/las escritores/as fronterizos enfatizan la necesidad de deconstruir el discurso colonizador y de cuestionar la modernidad desde su trinchera, desde una sociedad globalizada” (Rodríguez, 2012, párrafo 9).

La literatura y en consecuencia la escritura de frontera, habla de vidas en tensión. Por ello es frecuente el uso del género autobiográfico, allí se describen las experiencias de vivir entre dos culturas, sus encuentros y desencuentros. Allí se vive la tensión entre la oralidad y la escritura, entre la lengua dominante y las lenguas insurrectas. Incluso entre la tradición ancestral y la modernidad urbana.

---

lenguaje y hablar de subjetividades en conflicto. Sugiere Roxana Rodríguez (2012) que los escritores fronterizos hacen de las ciudades o incluso de su misma escritura un laboratorio de experimentación. La literatura de frontera es una literatura de confrontación y diálogo, caracterizada por la ruptura, Rodríguez (2012) dice que se transgrede el canon y el arte, pues es una literatura que lucha por la justicia social: [...]también es una forma de hacer política, una forma de protesta o de denuncia. Las ciudades fronterizas son centros de opresión y de violencia, así como de liberación y de creatividad”.

<sup>6</sup> Antonio Cornejo (1993) alude también a una perspectiva afín desde su noción *armonía de lo imposible*, la cual considera el discurso del Inca Garcilaso de la Vega, en este se observa una escritura que él denomina mestiza y que incluye el mundo indígena y el mundo español. Esta forma de escribir revela sus influencias culturales, pero también un gran conflicto identitario que es difícil de conciliar.



Tal como se ha indicado el énfasis se centra en dos escritoras indígenas colombianas. Por un lado, Berichá o Esperanza Aguablanca en lengua castellana (1945-2011)<sup>7</sup>, quien fue maestra y una de las primeras escritoras indígenas en publicar en el mundo editorial colombiano en 1992. La obra de Berichá se titula *Tengo los pies en la cabeza* y recoge los relatos fundacionales de la comunidad u'wa y una narración autobiográfica que reflexiona sobre lo que significa ser indígena y una mujer en dos mundos: el mundo occidental y el mundo ancestral. De otro lado, se encuentra T̄inuango, conocida en el ámbito académico también como Anastasia Candre Yamacuri (1962-2014)<sup>8</sup>, poeta, pintora e investigadora de las comunidades okaina y múrui, quien en su obra de carácter autobiográfico *¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy* (2014), devela, igual que Berichá, las tensiones entre dos culturas y la construcción de identidad de una mujer que, gracias al contacto con la cultura occidental, pudo reafirmar y redescubrir sus raíces ancestrales.

La confrontación entre culturas se expresa, de un lado, en el pensamiento ancestral presente en los sistemas de creencias y prácticas propias de las culturas indígenas y, por otro, en el pensamiento occidental influido por instituciones católicas y educativas. Las autoras son reiterativas en nombrar a la iglesia en sus procesos de formación, ambas desde la infancia narran la presencia de misioneros al interior de sus comunidades. T̄inuango y Berichá asistieron a internados católicos, para las dos fue en cierto grado una experiencia desafortunada. Hay puntos en común que señalan maltratos e incluso castigos por parte de aquellos niños que hablaban sus lenguas ancestrales. Más tarde, las dos van a la universidad

---

<sup>7</sup> En lengua u'wa significa caracol pequeño. Los u'wa tienen su territorio ancestral en Boyacá, Casanare y Santander. En la época de la colonia gran parte de la población se concentraba en la Sierra Nevada del Cocuy y por su cercanía con los muiscas algunos historiadores señalan que tuvieron un contacto fuerte con los españoles y por ende una gran pérdida de autonomía de sus territorios y su sistema organizacional. Según las cifras de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en la actualidad la población u'wa asciende a 7.581; muchos de ellos continúan luchando por conservar su cultura y siguen hablando su lengua. Sin embargo, aquellos grupos que viven cerca de las urbes han disminuido o perdido su uso.

<sup>8</sup> T̄inuango (Anastasia Candre) perteneció al pueblo okaina y múrui. Su nombre en lengua okaina es Fatiku y en múrui T̄inuango. Ambos significan “la que recoge frutas de canangucho”. T̄inuango creció en un territorio habitado por diversos pueblos, de ahí que aprendiera varias lenguas de la región. En un marco general hace parte de la comunidad múrui-muina que habita la Amazonía colombiana y peruana. De acuerdo con la ONIC, 6.444 personas se autoreconocen dentro de este grupo. Cabe resaltar que esta comunidad cuenta con una diversidad lingüística, entre otras se hablan el m̄ika, m̄inika, b̄ue y n̄ipode. Los múrui-muina se han visto afectados por los procesos de colonización y la violencia ejercida por las empresas caucheras a inicios del siglo XX, las cuales esclavizaron y asesinaron a un número importante de la población.

y participan en espacios formativos que fueron claves para cuestionar a sus comunidades y su identidad femenina. De hecho, se puede sugerir que el contacto con estas instituciones fue relevante para redescubrir las potencialidades de sus culturas. Tinuango por ejemplo, dice que su ingreso a la universidad fue vital para darle mucho más valor a su cultura a su lengua. Berichá (1992) sostiene que conocer otra perspectiva sin duda fue importante para comprender que había estado inmersa en una mirada única impuesta por la educación católica, la cual no daba la libertad de ser cuestionada, y gracias a otros escenarios tuvo la posibilidad de debatirlo:

Por primera vez en la vida yo podía asistir a un curso en el que se le daba a la persona el derecho de pensar, de expresarse, y de tomar decisiones; teníamos el derecho de hablar y de organizar cualquier cosa que uno quisiera (Berichá, 1992, p. 25).

En síntesis, ambas escritoras narran los procesos de evangelización de sus comunidades, de igual modo que las políticas estatales que han contribuido a fundar la falsa idea de que el otro no puede producir conocimiento y que aún está atrapado en la “barbarie” gracias a su lengua y cosmovisión. Dichas perspectivas son un reflejo de la violencia epistémica, expresada en la validación de una lengua nacional, en la imposición de una cultura o en el simple hecho de cuestionar al otro por su inscripción a una minoría. Esto implica una borradora a través de epistemes dominantes que deslegitiman los conocimientos de los pueblos indígenas.

La escritura fronteriza va en contravía de los valores canónicos establecidos por las culturas occidentales, lo que ha llevado a que sea encasillada como un elemento folclórico o de poco rigor<sup>9</sup>. No obstante, es la constatación de un conocimiento que no debe ser analizado

---

<sup>9</sup> Para muchos gobiernos, las producciones de los pueblos indígenas son un reflejo del atraso cultural, están lejos de equipararse al trabajo intelectual y artístico de occidente. Óscar Yesid Zabala (2020) señala que en el siglo XIX los proyectos de nación fundaron grandes procesos de asimilación cultural que rechazaban de tajo las expresiones de grupos minoritarios. Zabala, indica que en la historiografía literaria del siglo XX no destacan las literaturas indígenas, aunque algunos como Anderson Imbert, reconocen su existencia, la ven con cierto desdén, además no visibilizan las lenguas ancestrales y pretenden analizar las producciones bajo la lente de la literatura de occidente. Los textos indígenas en la historia literaria se entienden desde una mirada relativa al

solo a la luz de los estudios canónicos, ya que estamos ante una forma distinta de escribir y concebir el mundo. Esta escritura se alimenta de las tradiciones culturales de los grupos minoritarios y de los géneros literarios occidentales, novela, cuento, poema, la autobiografía, evidenciándose así procesos de transculturación que, al decir de Ángel Rama (2004), implican pérdidas, nuevas incorporaciones y redescubrimientos que por ende tienen lugar fuera de la ciudad letrada.

En consonancia con lo expuesto, es menester considerar, en palabras de Walter D. Mignolo (2003), que la escritura fronteriza es una vía para comprender otras posibilidades del pensar en las múltiples historias de la humanidad, es decir, esta forma de escribir también ofrece un conocimiento del mundo:

el pensamiento fronterizo (esto es, pensando entre las ciencias humanas y la literatura), un marco en el que la práctica literaria no se conciba como objeto de estudio (estético, lingüístico o sociológico), sino, como producción del conocimiento teórico; no como «representación» de algo, sociedad o ideas, sino como una reflexión propia sobre los problemas humanos e históricos (p. 297).

Esta perspectiva ofrece otros marcos epistémicos que refieren al entrecruzamiento de culturas y disciplinas, en las cuales hay mezclas, seres híbridos y un tercer país (Gloria Anzaldúa, 1987), una nueva patria que conjuga diversos universos.

Ahora bien, en lo que concierne a este trabajo, se podría decir que las obras de las autoras pueden entrar en la denominación de narraciones autobiográficas, sin embargo, como ya se ha expuesto, rotular dichos textos en un género particular podría ser problemático, pues muchos de ellos están compuestos por diversos sistemas de representación que abarcan poesía, pintura, historia, entre otros. Las obras a las que nos referimos toman la vida de las autoras, ahondando en cuestionamientos relacionados con la identidad presente en ambos

---

pasado, vestigios de las culturas prehispánicas: “El valor de estos textos se interpreta en razón de su capacidad de ser “guardianes de la memoria ancestral”. Los historiadores esperan encontrar en ellos características inmutables de las sociedades que vivieron antes de la llegada de los españoles” (Zabala, 2020, p.81).

textos, un repensar de su lugar en la cultura, las herencias que le conforman y como participan de ese entrecruzamiento de mundos. La escritura fronteriza se plantea aquí como una herramienta política, estética y discursiva.

De acuerdo con los planteamientos de Ángel Rama (2004), Antonio Cornejo Polar (2003) y Josefina Ludmer (2012), encontramos en estos ejercicios escriturales, una forma particular de concebir y hacer literatura. Tanto Berichá como Tinuango construyen su obra en perspectivas disímiles a las que transitan en los círculos académicos clásicos. Al mismo tiempo son literaturas escritas por personas que pertenecen a grupos minoritarios y que en muchos casos poseen una escritura bilingüe (en lengua castellana y lenguas ancestrales). Estas literaturas suelen, además, expresar la voz colectiva de las comunidades, lo que en consecuencia alude a las problemáticas sociales vinculadas a la lucha por las tierras y la conservación de los saberes ancestrales.

Las ideas mencionadas concuerdan con corrientes que piensan la literatura desde un campo que evoluciona y que construye una relación con las identidades y los territorios (Ludmer, 2012). Lo expuesto está relacionado con las ideas de Rama (2004) al plantear la cultura latinoamericana como un elemento *transculturado*, el cual cambia constantemente. En esa vía, la literatura es un reflejo de varias visiones de mundo que son el resultado de un proceso de pérdidas e innovaciones de las culturas que entran en pugna (Rama, 2004, p. 38). En síntesis, dicha idea es útil para pensar en la literatura como un elemento que no ocurre de manera aislada de las culturas, sino, que por el contrario es la evidencia de procesos de intercambio entre diversos grupos humanos.

En esa línea de sentido, la idea de una escritura ancestral fronteriza plantea una ruptura frente a la cultura académica tradicional, puesto que no alude a un elemento que pueda clasificarse bajo todos los parámetros epistemológicos que conciben los estudios tradicionales. Las condiciones que rodean a estas prácticas de escritura son muy diferentes a las de aquellos escritores que se inscriben en la literatura mayoritaria, por eso es importante sugerir que es una práctica que se produce en la llamada *literatura menor* (Kafka, 2000), pues si bien el adjetivo no hace alusión a una reducción de esta literatura, si lo hace para

hablar de la forma en que se produce la misma, ya que nunca serán iguales las condiciones a las de una literatura mayoritaria. Al surgir de estas comunidades que han estado oprimidas y relegadas a la otredad por tanto tiempo, las posibilidades de circulación son muy pocas y el público que accede a estas obras tiende ser muy reducido.

## **1.2 La escritura fronteriza de los pueblos originarios**

En Colombia, según los cálculos de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), residen cientos dos pueblos indígenas, de los cuales sesenta y cinco conservan sus lenguas. Cada pueblo ha desarrollado una forma de pensar particular y, por ende, prácticas de escritura diversas. Antes de los procesos de colonización en América, muchos pueblos ya habían establecido sistemas de escritura; de hecho, algunos historiadores señalan que desde el año 300-600 d.C. la cultura maya poseía un sistema de escritura bastante elaborado, prueba de ello es la existencia de códices. Esto evidencia que, al hablar de escritura no es posible analizar el concepto solamente a la luz de la escritura alfabética occidental, sino que es menester comprender que las comunidades han perfeccionado sus propios sistemas, dentro de los que podemos contar: la escritura pictográfica, la pintura corporal, la cestería, el tejido, entre otros ejemplos, como sistemas simbólicos que vinculan el pensamiento de las comunidades ancestrales. Al respecto, Selnich Vivas (2009) apunta que la escritura alfabética como práctica social promovió la exclusión y negó otras posibilidades expresivas que poseían los pueblos americanos: “La escritura todopoderosa no sustituyó tecnologías obsoletas por otras más desarrolladas, sino que borró de un tajo las coordenadas mentales de miles de culturas de base no alfabética, dejándolas prácticamente en la orfandad intelectual” (p. 18). Es claro que con los procesos de evangelización y colonización los pueblos indígenas han perdido su cultura, sus prácticas y sus lenguas. El proyecto colonial, entonces, no solo significó el exterminio para muchas poblaciones, sino que además supuso la muerte de muchas expresiones artísticas e intelectuales.

Vivas (2015) ejemplifica lo anterior, con la pérdida de diversas prácticas ancestrales: la pintura facial o corporal que eran útiles para el conocimiento astronómico de muchos pueblos, todo esto se reemplazó por la escritura alfabética que poco a poco fue invalidando

las expresiones originarias. La imposición de esta escritura fue el vehículo para que los religiosos pudiesen llegar de manera efectiva a las comunidades, esto al introducir un nuevo sistema simbólico y una nueva lengua. Muestra de ello son los intelectuales indígenas, que como sugiere Vivas (2015), abandonaron su cosmovisión para encajar en el molde de la nueva cultura que prometía un proyecto civilizatorio:

La nueva tecnología comunicativa les inoculó –por las buenas o por las malas– una enfermedad cultural de profundas repercusiones cognitivas, sociales, psicológicas. Esa enfermedad se llamó desprecio por la propia cultura y admiración hasta el fanatismo por lo ajeno (Vivas, 2015, p. 37).

La figura de Felipe Guamán Poma de Ayala es interesante para este debate, pues pese a acceder a la escritura alfabética encontró en el dibujo una expresión más cercana a su cultura. En relación con esta problemática, Joanne Rappaport y Tom Cummins (2016) hablan del concepto de *letramientos indígenas* haciendo alusión a una idea que supera el término de la alfabetización, en tanto la palabra en inglés *literacy* evoca una definición que no se restringe solo a la escritura alfabética. Los autores ven “el letramiento como un fenómeno más extenso que la escritura y la pintura, un proceso que abraza un rango diverso de experiencias en el mundo colonial, algo performativo encarnado en maneras concretas por miembros de grupos sociales específicos” (Rappaport y Cummins, 2016, p. 10).

Dentro del concepto de *letramiento* también se incluye la oralidad. Los investigadores sostienen que la inscripción de la escritura alfabética condujo a que las prácticas de estas comunidades entraran en contacto y que por ende se produjera una negociación cultural. Si bien, las castas indígenas de mayor poder en la época de la colonia eran quienes tenían mayor posibilidad de acceso a los nuevos sistemas de representación y al aprendizaje de la nueva lengua, no fue de la misma manera para quienes no eran de una clase alta, pero ello sin duda dio lugar al mestizaje o a expresiones híbridas que conjugaron dos visiones; la cultura europea expresada en la escritura alfabética y prácticas culturales propias de estas comunidades. Para ilustrar lo anterior, Rappaport y Cummins (2016) hacen alusión a la mezcla de géneros orales nativos con estructuras discursivas como la carta, a su vez, destacan los nudos *kipu*, el cual era un sistema de representación utilizado por las sociedades incaicas

para hacer cálculos, pero que además servían como una herramienta narrativa, la cual era utilizada paralela al sistema de escritura alfabética.

Sin duda el contacto entre las culturas marcó claras jerarquías, quien no supiera leer y escribir difícilmente podía acceder al reclamo de tierras, desempeñar un rol político o eclesiástico. En resumen, la violencia de la conquista de América no solo fue un acto que se produjo bajo la espada europea, la escritura alfabética creó una forma mucho más sutil, y no por ello menos efectiva, que redujo las prácticas sociales y culturales de los pobladores de este territorio. La escritura fue el inicio de los procesos de discriminación en el continente, ya lo ha sugerido Martín Lienhard (1990) al plantear la escritura como un mecanismo de dominación del proyecto colonial, pues no solo se usó para narrar, sino que se convirtió en un dispositivo jurídico y político.

Con este panorama, no se pretende condenar a la escritura alfabética, pero sí poner de manifiesto cómo su sistema simbólico cambió las prácticas de los grupos humanos que habitaban el continente americano desde hacía miles de años. Una sola práctica implicó abandonar cientos de lenguas, cambiar un sistema de creencias e incluso la desaparición de muchas comunidades. Esto demuestra que a pesar de las “buenas intenciones” de muchas instituciones, se escondía la dominación y la aniquilación de las culturas, como sugiere Ray Gwyn Smith (citado por Anzaldúa, 1987), exterminar una lengua no es menos violento que la guerra.

Hay poblaciones indígenas que se han negado a registrar sus saberes en la palabra escrita, pero sin duda son muchos otros quienes han visto en la escritura europea una práctica política y estética para la defensa de su pueblo. Si bien, como se ha planteado, escribir para estas comunidades puede ser una estrategia para la difusión del pensamiento ancestral, también es claro que este permite un escaso acercamiento que tal vez puede verse más enriquecido con otras expresiones: el canto, la danza, los rituales, entre otros (Vivas, 2015, p. 78).

En la actualidad, hay comunidades que luchan por conservar sus tradiciones antiguas a través de sus cantos. Los roraimani en las culturas amazónicas, las tejedoras de las molas

en la comunidad gunadule o los palabreros en la cultura wayuu son algunos ejemplos. No obstante, estas otras maneras de configurar las expresiones artísticas e intelectuales se han visto afectadas por el contacto entre culturas, lo cual genera cambios en el modo en que las comunidades conciben sus propias prácticas. Por lo anterior, es pertinente hablar de una escritura ancestral fronteriza que se alimenta de dos tradiciones para crear una forma particular de escribir, pero al mismo tiempo de pensar. Como sugiere Gloria Anzaldúa (1987) habitar la *frontera* significa crear una nueva cultura, reinterpretar la historia, crear nuevos mitos y usar nuevos símbolos (Anzaldúa, 1987, p. 82).

La literatura escrita por la población indígena, según Luz María Lepe (2010), ha estado vinculada en primer lugar a la literatura que hace una recopilación oral, de otro lado también se encuentran las fuentes orales pero reinterpretadas por la mirada del autor y por último una literatura indígena híbrida que está relacionada con los escritores, que además de tener un interés por los saberes ancestrales, también tienen como propósito mostrar las identidades de los indígenas que habitan las ciudades o bien que han tenido contacto con otras culturas. En ese sentido, las autoras por las que se interesa este trabajo podrían ubicarse en la última perspectiva, en tanto sus relatos autobiográficos no son solo un reconocimiento de su cultura, sino que además complejizan la construcción de sus identidades en el contacto del mundo ancestral y el mundo occidental, donde hay encuentros y tensiones entre lo propio y lo foráneo.

### **1.3 Las mujeres y la escritura**

Escribir en una doble condición de marginalidad es el caso de las escritoras a las que hace referencia este trabajo. Hablamos de indígenas y mujeres que la sociedad patriarcal ha discriminado. Sara Beatriz Guardia (2005) menciona que antes del siglo XIX las mujeres fueron narradas por los hombres, pues el acceso a la escritura, al menos en Latinoamérica, ocurrió en el siglo XIX. No obstante este proceso no fue democrático y a la fecha la tasa de analfabetismo sigue siendo una cifra alta para la población femenina (p. 13).

Es importante mencionar que la literatura escrita por mujeres en Colombia ha estado vinculada a un proceso lento relacionado con el reconocimiento de los derechos civiles, el



acceso a la educación y las dinámicas sociales y culturales. Ana María Agudelo (2011) sugiere que la escritura de las mujeres en Colombia inició a finales del siglo XIX, para la época las publicaciones eran limitadas, solo se contaba con escasos textos publicados en periódicos. No obstante, en este panorama Agudelo (2011) se refiere al papel de algunas escritoras que fueron representativas como Josefa Acevedo de Gómez (1803-1861) y Soledad Acosta de Samper (1833-1913). Para el caso de las mujeres indígenas y en general para los pueblos ancestrales, las condiciones fueron menos favorables. Hay que recordar que los indígenas pudieron asociarse en cabildos solo hasta la constitución de Cúcuta de 1821.

En 1890 se proclama la ley 89 que “determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. En teoría, los indígenas para dicha época aún estaban cobijados con el manto del salvajismo y al amparo de las misiones católicas. Tiempo después los movimientos sociales continuaron luchando por los derechos de estas poblaciones, el acceso a las tierras y a una educación acorde a los contextos socioculturales. En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (2010), destaca el texto “El derecho de la mujer indígena en Colombia: manifiesto de catorce mil mujeres lamistas” con fecha del 18 de mayo de 1927. Este es un texto clave, ya que reconoce uno de los primeros procesos organizativos liderados por mujeres indígenas. Allí mujeres de diversos territorios del país firman para reclamar por las injusticias del estado y el derecho a las tierras:

Es el momento que las hijas de los bosques y de las selvas desiertas lancemos un grito de justicia a la civilización del país, al paso de 435 años que acaban de pasar que son como un instante ante la presencia del que creó el universo mundo. Fundadas en una inspiración que de repente se apodera de nosotras como un resplandor que ilumina la oscuridad donde ha existido el Dios del engaño, de la ignorancia. Y 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 para formar un jardín glorioso en medio del país colombiano (pp. 29-30).

En la actualidad, y pese a las luchas sociales, según cifras de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), el 86% de la población afro e indígena no tiene acceso a la educación, y en caso de que la tenga, en muchas ocasiones es una educación descontextualizada de las realidades y cosmovisiones de estas culturas. El ingreso a la educación por parte de mujeres indígenas muchas veces acontece fuera de sus comunidades, Francesca Gargallo (2014) expone que muchas deben migrar y enfrentarse a la discriminación de la otra cultura a la que llegan:

Todas las mujeres indígenas que han estudiado en el mundo blanco o que tienen una representación popular reconocida por el mundo blanco, elaboran reflexiones acerca de las contradicciones que las mujeres nacidas en el seno de los pueblos originarios enfrentan en su acción vital y en el reconocimiento de su ser sujetos históricos, personal y colectivamente (p. 106).

Así las cosas, la relación de la mujer indígena con la escritura es compleja y está llena de tensiones políticas y estéticas. En Colombia la gran mayoría de mujeres indígenas se dedica al cuidado del hogar, a cultivar o cuidar a los niños. La educación, en el caso de muchas comunidades, parece ser una tarea exclusiva para los hombres. Aunque en la actualidad existen muchas más posibilidades de acceder al sistema educativo, la mujer indígena continúa siendo, como sugiere Tzvetan Todorov citado por Francesca Gargallo (2014), un sujeto que produce objetos, un sujeto que no puede pensar o cuestionar, por lo tanto no puede escribir y mucho menos narrar la historia (p. 25).

Berichá es una de las primeras mujeres indígenas en publicar en el mundo editorial colombiano junto a Vicenta María Siosi Pino (1965), quien publicó en 1992 *Esa horrible costumbre de alejarme de ti*. En el panorama de la literatura indígena escrita por mujeres, de acuerdo con el investigador Miguel Rocha Vivas (2013), se destacaron más adelante Yenny Muruy Andoque, quien ganó el Premio Departamental de Poesía en el Amazonas en 1998.

En la lista de escritoras indígenas colombianas también podemos señalar a Francelina Muchavisoy, la cual participó en algunas antologías. Igualmente se encuentra Estercilia Simanca que comenzó a publicar en antologías poéticas en 2002. En el trabajo de estas mujeres escritoras también se destaca Tinuango (1962-2014), quien empezó a publicar su obra poética en el 2010 y participó en múltiples eventos donde compartió su obra y además hizo una gran labor investigativa en la compilación de cantos de la cultura múrui-muina con el apoyo del Ministerio de Cultura. Tinuango dejó un gran legado, porque no solo fue escritora, sino que además fue una artista e intelectual, que trabajó arduamente por el fortalecimiento y revitalización de los saberes ancestrales de su comunidad.

Tanto Tinuango como Berichá han sido una revelación contra los destinos establecidos por sus culturas, ellas encontraron en la escritura una herramienta estética y política para no solo visibilizar a sus comunidades sino también para cuestionarlas. Las obras de estas escritoras narran sus vidas, a la vez que hay una intención de un diálogo cultural que intenta sanar los procesos de colonización de sus comunidades. Estas mujeres son la constatación de la lucha de los pueblos indígenas por demostrar cuán importante es la conservación de los territorios, la recuperación y preservación de saberes milenarios mediante obras que pretenden reconocer las lenguas ancestrales, los relatos fundacionales de las comunidades y las identidades de sujetos que habitan dos culturas.

#### **1.4 Hacia un pensamiento fronterizo ancestral**

El pensamiento fronterizo ancestral implica trascender los límites epistemológicos y establecer diálogos entre culturas. Es un lugar de expresión para el sujeto subalterno donde tienen cabida diversas lenguas, más allá de los regímenes posicionales que pueden determinar una lengua nacional u oficial. El hecho de habitar entre varias lenguas hace que las concepciones del mundo se configuren a partir de los marcos culturales que cada lengua ofrece. La lengua, en este caso, no se refiere de manera explícita a una gramática o a un sistema lingüístico, sino que alude a la cultura y pensamiento que se desarrollan en su seno. Por lo anterior, la lengua oficial funciona como un dispositivo de poder que se vincula al

Estado y sus políticas. Las lenguas han desarrollado jerarquías que hacen que unas sean más “útiles” que otras gracias al mercado, la academia, la ley, entre otros.

Para el caso de Colombia, el español se ha instaurado como la lengua oficial, es la lengua que se imparte en las escuelas y se institucionaliza en los medios. Su posición privilegiada e impositiva ha ocasionado que los jóvenes indígenas sientan vergüenza de hablar su lengua o incluso de autoreconocerse como tal. Esto a pesar de que existe la ley 1381 que protege los derechos de los hablantes de las lenguas nativas, pues dicha ley parece promover la preservación de las lenguas, más no ofrece garantías reales para que se lleven a cabo los artículos que allí se plantean con relación al acceso a la salud, el sistema jurídico o educativo.

La superioridad posicional de una lengua hegemónica, entonces, está ligada al poder que tiene una cultura en una sociedad, por ello hoy los saberes ancestrales ante los ojos de los sistemas grafocentros son concebidos como rudimentarios, lo que ha conllevado a que incluso algunos autores declaren que sus propias obras nunca podrían llegar a ser literatura. Es decir, es tan fuerte la violencia epistémica ejercida por una lengua o cultura que cuando un conocimiento que proviene de una tradición que difiere de otra, dichos conocimientos pueden ser señalados poco rigurosos y de menor valor que los que elabora la cultura dominante. Si bien el Estado colombiano se reconoce como pluriétnico y multicultural en su Constitución Política, no existe un reconocimiento real de otras culturas. Lo anterior indica que no hay cambios en las estructuras sociales, las cuales todavía siguen afincadas en una perspectiva monocultural que desde los currículos escolares desconoce la diversidad epistémica de nuestro territorio. Al respecto Catherine Walsh (2007) afirma:

[...]este nuevo orden multiculturalista sólo pretende asegurar la participación de todos los sectores, incluyendo los más marginados, dentro del mercado. La mejor manera de realizar eso es hacer sentir como “incluida” a la gente tradicionalmente marginada, con derechos y atenciones especiales (p. 30).

De ese modo, el Estado ha desarrollado una tolerancia entre culturas, pero no un proyecto social que incida en otras maneras de concebir los saberes y las relaciones

culturales. Así las cosas, cuando se piensa en la necesidad de tejer relaciones interculturales se cree que es una tarea exclusiva para los grupos minoritarios, es decir, por citar un ejemplo; existe la idea de que debe desarrollarse una educación especializada para estos grupos, asunto que es pertinente para una educación contextualizada, pero que no responde asertivamente a la problemática de las poblaciones que habitan las urbes. De tal manera, se están creando proyectos de atomización, limitando la diversidad epistémica a un asunto que le atañe a esos “otros” que no hacen parte del conocimiento occidental. Sin embargo, esta es una discusión que también concierne a quienes no necesariamente tienen una marca étnica o minoritaria, pues es en este escenario donde tiene asidero la violencia epistémica y simbólica que niega esos otros saberes que no hacen parte de la academia. Ver al otro como un “otro” es una manera de excluirlo dos veces: porque no tiene las calidades para hacer parte del saber universitario o porque es mejor dejarlo intacto, alejado en sus prejuicios.

En suma, pensar en una perspectiva epistémica que reconozca otras literaturas, es también un ejercicio que debe realizarse en los círculos académicos. De ese modo estos saberes escaparían del rótulo de lo folclórico y se encaminarían hacia rutas que consideren sus modos de concebir el saber, el arte y la cultura. En este punto vale la pena destacar el esfuerzo de la Universidad de Antioquia por incluir la enseñanza de lenguas ancestrales y cursos que permiten un diálogo cultural para acercarse a un conocimiento más íntimo de las culturas ancestrales con su proyecto UdeA Diversa. En resumen, es necesario un pensamiento fronterizo ancestral que abogue por saberes elaborados en diversas lenguas y culturas dentro del territorio hegemónico de la literatura colombiana.

### **1.5 La conciencia mestiza**

La configuración de las identidades móviles de Berichá y Tinuango es sin duda un aspecto que nos devela elementos que no solo tienen que ver con la cultura, sino, que además se relacionan con la elaboración de su escritura. Gloria Anzaldúa, pionera del pensamiento fronterizo, señala que el encuentro entre culturas crea un nuevo mestizaje, en tanto se crean conflictos entre los valores que representa cada una. Habitar la *frontera* significa, como sugiere Anzaldúa, entrar y salir de una cultura constantemente.

Tinuango y Berichá reconocen que la cultura occidental ha sido clave para retornar a un reconocimiento de sus raíces indígenas. Tinuango relata que comenzó a valorar su cultura cuando inició sus estudios como asistente en el pregrado de Lingüística en la Universidad Nacional, Sede Leticia. Ella reconocía que los saberes occidentales podían fortalecer los procesos en su comunidad: “Mi entusiasmo en la carrera de la lingüística fue porque aprendí a valorar mi propia lengua y las demás lenguas amazónicas y las lenguas que hasta ahora permanecen vivas y se hablan. Esas lenguas representan realmente la Colombia autóctona” (Tinuango, 2014, p. 36). De igual manera, Berichá asistió a cursos y espacios de liderazgo que la llevaron a cuestionar el porqué de ciertas prácticas que habían instaurado los religiosos en su comunidad, dentro de las que podemos encontrar la prohibición de hablar la lengua u’wa e impedir que la comunidad se organizara para tener su propio sistema de gobierno.

Estas autoras son claras al plantear potencialidades, así como serias tensiones entre dos mundos, se podría decir que ambas se encuentran en las orillas o bordes de las dos culturas, una estrategia que amplía su visión de la vida y del conocimiento. Lo anterior, en congruencia con el concepto de la *conciencia mestiza* (Anzaldúa, 1987), puesto que sugiere una perspectiva que escapa de una postura radical para crear una conciencia que se mueve entre esos dos mundos:

that juncture where the mestiza stands, is where phenomena tend to collide. It is where the possibility of uniting all that is separate occurs. This assembly is not one where severed or separated pieces merely come together. Nor is it a balancing of opposing powers. In attempting to work out a synthesis, the self has added a third element which is greater than the sum of its severed parts. That third element is a new consciousness -a mestiza consciousness- and though it is a source of intense pain, its energy comes from continual creative motion that keeps breaking down the unitary as peer of each new paradigm (pp. 79-80).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Esa juntura donde está situada la mestiza, es donde los fenómenos tiendan a colisionar. Es donde se realiza la posibilidad de unir todo lo que está separado. Esta unión no es meramente de piezas separadas o cortadas que se juntan. Ni es un equilibrio de poderes opuestos. Al intentar conseguir una síntesis, el ser ha añadido un tercer elemento que es mayor que la suma de sus partes cortadas. Ese tercer elemento es una nueva conciencia – una

La creación de esta conciencia, gracias al pensamiento fronterizo, es la vía para acceder a una forma particular de escribir y pensar la literatura, pues si bien las identidades entran en colisión, también lo hace la práctica de escritura. Por un lado, Tinuango decidió escribir fragmentos de su obra autobiográfica en dos lenguas, las cuales se van intercalando en su narración. Es interesante que Tinuango haya decidido escribir parte de su texto en español, una lengua foránea, que aprendió en su infancia pero que realmente comenzó a usar a su llegada a Leticia. Lo anterior la hacía cuestionarse sobre su forma de hablar el español, ya que temía a las burlas de los demás por no comunicarse bien en esta lengua. ¿Qué implica entonces narrarse en otra lengua? Esta es una pregunta interesante que resuena con los pensamientos de Hipólito Candre “Kínerai” (1993), quien concibe la escritura como una herramienta que en cierta medida puede potenciar los saberes ancestrales:

La escritura, los libros, son como el hacha de la gente blanca; tiene fuerza como el hacha, pero también es caliente. Por eso la palabra con que se llena este canasto es palabra fría y dulce, palabra para cuidar la vida. Aquí no se encuentran relatos de cosmogonías, leyendas de espíritus o de héroes mitológicos. Aquí se encuentra la palabra de vida, las semillas del trabajo (p. 3).

Tanto Tinuango como su tío paterno ven en la escritura bilingüe una posibilidad para compartir con el otro, un ejercicio que podríamos llamar intercultural, donde se espera un diálogo y un aprendizaje entre culturas, sin el propósito de exotizar el mundo indígena. Por el contrario se busca tejer caminos entre dos mundos en un reconocimiento por la diversidad epistémica que no se restringe a una sola forma de concebir los saberes.

Lo anterior también implica unos desafíos, pues ser indígena y escribir en otras lenguas conlleva a señalamientos, Anzadúa (1987) sugiere que ser una mestiza significa hablar un español “raro”, pero ello se suma al temor de hablar en ciertos espacios por expresarse de manera inadecuada o ser objeto de discriminación:

---

conciencia *mestiza*- y, aunque es una fuente de dolor intenso, su energía procede de un movimiento continuo de creación que rompe constantemente el aspecto unitario de cada nuevo paradigma.

*Desenguadas. Somos los del español deficiente. We are your linguistic nightmare, your linguistic aberration, your linguistic mestisaje, the subject of your burla. Because we speak with tongues of fire we are culturally crucified. Racially, culturally and linguistically somos huérfanos-we speak an orphan tongue (p. 58)*<sup>11</sup>.

Habitar *la frontera*, se manifiesta en el hecho de convivir entre culturas, pero también entre lenguas, y sin duda esto se hace presente en la escritura como un mecanismo para reafirmar que se puede ser plural, es decir, una lengua no condiciona las identidades. La vida de Tinunago fue un constante *hacerse y tejerse* entre varias lenguas que ayudaron a edificar una mujer en abundancia enriquecida por la unión de las culturas.

De otro lado, Berichá construye un relato del *yo* y a su vez devela el devenir histórico y cultural de una época. Su obra supera las categorías de lo autobiográfico, porque su narración es también un recorrido por la historia de los u'wa. Luis Fernando Restrepo (2007) señala que *Tengo los pies en la cabeza* es un texto híbrido tanto en su forma como sus temáticas (p. 157), la misma autora sugiere que esta obra es una recopilación de conversaciones y experiencias, vividas por ella, así como el resultado de charlas entre los *uejená* (ancianos sabedores) y su madre. Estamos ante una obra que va y viene en un movimiento que narra la vida de una mujer indígena, pero del mismo modo una mujer que intenta reconciliarse con su pasado y las raíces que los procesos de colonización y evangelización han intentado exterminar.

La obra de Berichá en su primera edición publicada en 1992 solo se presenta en español, pero más tarde se publica una segunda edición en el año de 2010 y una reimpresión en 2016<sup>12</sup>, allí se recogen algunos fragmentos de *Tengo los pies en la cabeza* en versión bilingüe, esta vez en una antología compilada por Miguel Rocha Vivas, la cual recoge las

---

<sup>11</sup> *Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos la pesadilla lingüística de ustedes, lo que les parece una aberración en el habla, su mestizaje lingüístico, el objeto de su burla. Como nosotros y nosotras hablamos con lenguas de fuego, se crucifica a nuestra cultura. Racial, cultural y lingüísticamente somos huérfanos, hablamos una lengua huérfana.*

<sup>12</sup> Cuando esta investigación ya se había finalizado, se publicó una nueva edición de la obra que no hemos consultado, pues no trae complementos nuevos al texto original: *Tengo los pies en la cabeza*. Biblioteca de escritoras colombianas. Bogotá, Editorial Monigote, 2022.



voces de quienes Rocha denomina como precursores de la literatura indígena colombiana. Dentro de estos autores figuran Fredy Chikangana, Antonio Joaquín López, Alberto Juajibioy Chindoy, Miguel Ángel Jusayú, Vicenta María Siosi, Miguel Ángel López-Hernández y Berichá. Al respecto la autora habla sobre la experiencia de la escritura:

Gracias a ello pude revivir muchas cosas y tener nuevamente el anhelo por retomar de nuevo algunos escritos a mano que en mis tiempos de ocio hago y me gustaría que se convirtieran en otro libro y titularlo *Mi vida en el mundo del exilio*; tengo también algunos apuntes y/o escritos de lingüística u'wa (Berichá, 2016, p. 53).

Se podría decir que Berichá fue una revelación en contra de las leyes de su pueblo, al nacer sin parte de sus piernas, situación que era mal vista en su comunidad en los recién nacidos, sus padres le permitieron vivir, a pesar de que los niños con alguna discapacidad debían ser sacrificados. Su obra asimismo adquiere un valor político, ya que tiene como intención denunciar las atrocidades cometidas a manos del proyecto colonial que persiste hasta nuestros días. Berichá plantea que los *rioá* (los blancos) fueron ambiciosos y usufructuaron la tierra para tener riquezas con nuevas prácticas que hicieron desaparecer conocimientos valiosos que llevaron a menospreciar a los *uejená* (ancianos sabedores), los saberes agrícolas, astronómicos, entre muchos otros que fueron abandonados por las comodidades que ofrecía el mundo occidental. El texto presenta claramente un tono de denuncia ante el Estado y las instituciones que han destruido el territorio u'wa. La obra pone en relieve a escala menor lo que bien sucede en muchas comunidades hoy acosadas por multinacionales que invaden las tierras y por un Estado cómplice que abandona y violenta al pueblo. Berichá sugiere que si bien ella no pudo huir de los vejámenes que ocurrieron en su comunidad, su escape se dio en su sentido más metafórico y profundo:

Pero mi caso fue diferente, pues ni obedecí ni me escapé en el sentido de quienes se refugiaron en las montañas; mi escape fue interior, y eso me permitió mucho después recuperar la relación con mi gente. Algunos de nuestros grupos U'wa Tunebo se han ido extinguiendo y sólo quedan algunas personas. Yo pertenezco a uno de esos grupos de los que quedamos: nos hemos ido mezclando con otros grupos (Berichá, 1992, p. 35).

Las propuestas estéticas de Berichá y Tinuango muestran la inserción de diversos discursos, estrategias, tipologías textuales y otros sistemas simbólicos. En resumen, la escritura fronteriza no es una práctica neutra, es el escenario donde se comunica la identidad de dos autoras que se tejen entre lo propio y lo foráneo, a pesar de que esto sucede en la inscripción de condiciones monoculturales y hegemónicas, pero a partir de ellas se crean otras maneras de hacer y vivir la literatura.

## Capítulo 2

### Las mujeres indígenas y la autonarración

#### 2.1 Narrarse a sí misma

La escritura ha sido un ejercicio predominantemente masculino desde sus inicios, se podría señalar que una real democratización de la escritura inicia en Colombia en el siglo XX y continúa hasta nuestros días. Cuando la escritura de las mujeres comienza a tener visibilidad, sus voces están interesadas en narrar sus propias historias y perspectivas del mundo. De manera especial los textos escritos por muchas mujeres tienen rasgos de lo que se denominan las *narrativas del yo* o *literaturas del yo*, donde tiene lugar el testimonio, la autobiografía, los diarios, las correspondencias, entre otros textos donde hay una búsqueda de sí a través de la escritura. Para ejemplificar lo anterior, es interesante revisar la emergencia de mujeres escritoras en España del siglo XX, los textos que circulan en muchos casos son de mujeres exiliadas, las cuales ven la escritura un espacio de reconocimiento de su historia así como la emergencia de identidades que surgen en el exilio.

En un análisis de la autobiografía Elsie Mc Phail (2006), señala que mientras que en las obras autobiográficas masculinas hay una búsqueda constante de la subjetividad. Las femeninas suelen además presentar una ruptura ante la tradición:

dan cuenta de la ausencia de tradición, la marginalidad y fragmentación social, política y psíquica y, en general, su carencia del sentido de individualidad. Al mismo tiempo registran su capacidad para descubrir la identidad femenina, al reconocer la presencia real, el reconocimiento y la identificación del otro (Mc Phail, 2006, p. 96).

Las mujeres manifiestan en sus textos la necesidad de cuestionar los roles preestablecidos que las relegan solo a un ámbito maternal o doméstico, hay un deseo por explorar otras maneras de ser mujer y por descubrirse a sí mismas, en ese sentido la escritura se presenta como una herramienta comunicativa clave para reconocerse y expresar sus dudas y deseos. Ya las mujeres no quieren ser narradas por los hombres, sino, que desean ser partícipes de sus historias y poder contar que sienten en una sociedad que por largo tiempo

no les ha dado la voz. Esto no quiere decir que no exista una búsqueda de la subjetividad en las autobiografías escritas por mujeres, sino, que para conseguirlo, deben subvertir los modelos canónicos y encontrar otras herramientas discursivas.

Mc Phail (2006) ha sugerido que por parte de la crítica literaria la autobiografía, hasta hace muy poco, era considerada un género doméstico, es decir, antes la autobiografía fue un género muy cultivado por reconocidos artistas y escritores, pero después se aprecia solo como un género del ámbito privado que no tiene el mismo valor de otros. María Rivera (2000) apunta que es un género muy cuestionado, por ser justamente de gran atracción por parte de las mujeres que gustan además de leerlo:

Este "contar su vida" tiene, en la crítica literaria corriente, poco valor: es incluso un juicio despectivo, un juicio que suele inquietarle a una escritora cuando escribe. A pesar del cual, autoras de todos los tiempos han tendido y tienden también hoy a seguir contando su vida cuando escriben (p. 86).

*Las narrativas del yo*, entre ellas, la autobiografía, guardan estrecha relación con la verdad Philippe Lejeune (1991), pero esto no quiere decir que no existan en ella rasgos de ficción, se entienden como textos autorreferenciales que pueden ser verificables. En esa vía se creará un pacto autobiográfico, es decir, el lector podrá establecer ciertas correspondencias con el nombre que figura en la autoría de una obra, estas pueden ser de orden cultural, social o político. Lo anterior considerando que todo acto de escritura es en sí mismo un acto creativo, esto es, un acto donde la imaginación y la ficción pueden estar presentes. En consecuencia la obra autobiográfica puede ser vista como un relato retrospectivo que recorre las etapas o momentos de vida de una persona.

En el campo de las narrativas testimoniales, diarios, biografías y autobiografías hay una discusión sobre si este tipo de textos son ficción o pertenecen al ámbito de la verdad. Es claro que poseen un grado de ficción, recordar la vida pasada no indica que los sucesos que acontecieron puedan ser narrados con perfecta exactitud, es decir, estos textos son literarios, en tanto en ellos existe una destreza en la prosa que le dan el valor de literatura y a su vez haber una correspondencia con la realidad, pero esto no indica

que todo lo que se narre sea elaborado de manera exacta. El autor René Avilés (1997) en su artículo *La autobiografía como género literario* sugiere que, en muchos casos, una autobiografía se puede asemejar a una novela o una novela ser leída como realidad, en este tipo de obras hay una cronología de los hechos de la vida de una persona o los momentos más memorables que se desean narrar, sin embargo, Avilés encuentra aquí una incongruencia:

uno busca la autobiografía tradicional para contar qué estudió, cómo fueron sus padres, en qué escuelas hizo los estudios, cuál fue el primer libro escrito, a qué personajes conoció, qué países ha visitado. Y aquí entra la imprecisión, los recuerdos pueden ser vagos, y desde luego la ficción que sustituye a una realidad borrosa (p. 50).

En esa línea de sentido, la autobiografía o los géneros testimoniales desarrollan sus propias herramientas narrativas y estéticas, un texto que puede estar lleno de híbridos que pueden combinar la historia y la ficción, es claro que los géneros poseen características comunes, pero cada obra tendrá sus peculiaridades.

De manera especial, la escritura de Berichá y Tinuango tiene una gran influencia de las experiencias de vida de las autoras, en sus reflexiones la escritura se presenta a modo de herramienta para comprender la historia personal como la de sus comunidades indígenas. En sus obras denuncian los crímenes cometidos a los pueblos indígenas y la manera en que ellas han vivo en una cultura foránea. Las búsquedas de sí también redundan en el reconocimiento de la historia de sus pueblos. Berichá por ejemplo ilustra en su relato las consecuencias de la colonización en el pueblo u'wa:

La conclusión de la entrada de la gente no U'wa a nuestro territorio representó un trauma total. El sólo hecho de encontrarse con gente de otra cultura no dejó de causar impacto: fue un exterminio total. Nos obligaron a cambiar nuestra cultura por otra que no era nuestra sino de los Rioá-blancos. U'wa tenía que aceptar por las buenas o por las malas; no tuvo otra alternativa que la de obedecer o escaparse (Berichá, p. 34).

La obra de Berichá aunque se ocupa de narrar la vida de esta mujer también recoge las voces de su madre y los *uejená* (ancianos sabedores), figuras importantes en la transmisión oral y que más tarde Berichá retomará para contar qué ocurrió en el territorio u'wa cuando llegaron los colonos y el desplazamiento cognitivo que esto conllevó para la comunidad, es decir, las relaciones de saber y poder se modificaron a tal punto, que tanto los conocimientos así como los mismos indígenas fueran inferiorizados por el sistema de pensamiento eurocentrado que olvidó el valor de la tierra, el valor de las especies con las que cohabitamos y las diversas culturas del mundo.

En su trabajo Mc Phail (2006), ha dicho que los textos autobiográficos cumplen una labor indispensable para la historia y la construcción de la memoria, para ilustrarlo señala una investigación donde se abordan autobiografías, diarios, cartas de mujeres, entre otros, cita el caso de Francis Erskine, la esposa del primer ministro español Ángel Calderón. La mujer revela acontecimientos de su vida en México, también la vida de los extranjeros en este país, así como las experiencias del personal doméstico y las prácticas culturales mexicanas. En ese sentido, la autobiografía no es solo un documento personal que devela intimidades del ser humano, son además textos valiosos para la interpretación social, política y cultural de una época.

En las culturas occidentales día a día, los medios, las instituciones se ocupan de las narrativas personales, desde la narración de vidas ejemplares como héroes nacionales, santos, pero también la historia de artistas mediáticos. También están las narrativas familiares a través de videos, fotos y relatos orales, esto quiere decir que todo el tiempo estamos ante los relatos de vida de otras personas.

Mena et al (2020) en el libro *Diálogo de saberes*, reconoce la importancia de la narración como una herramienta clave para acercarse al conocimiento, la cual ha sido desarrollada por comunidades en todo el mundo en la transmisión de saberes. Para ilustrarlo se remontan al concepto de *las narrativas del vientre*, el cual expresa el reconocimiento de saberes ancestrales legados por generaciones anteriores en los que se comunica el cuidado y respeto necesario de la madre tierra: “La narrativa ancestral desde el vientre ayuda a recordar y preservar los múltiples canastos de conocimientos de las culturas de Abya Yala, sus

comprensiones ecosistémicas, sociales, astronómicas” (Mena et al, 2020, p. 178). Estos investigadores señalan a la narración y la autonarración como un elemento vital para una comprensión mucho más amplia de la vida y la manera en cómo nos relacionamos con el conocimiento.

La ciencia en su afán por conservar la objetividad ha tachado a ésta como una herramienta vaga y sin relevancia, puesto que existe el temor de que si la ciencia comienza a ser explicada desde las artes, las biografías, la música u otras narrativas que cuentan historias y hablan del universo que habitamos, ese conocimiento podría ser rotulado como aquello que posee poco rigor y que debe rezagarse al ámbito de lo experiencial.

Lo anterior es pertinente porque revela cómo la ciencia le teme a la narración y mucho más si es una narración personal, íntima, que muestra la vida propia en la que además se refleja una cultura con sus conflictos y tensiones. La narración en este caso es importante, ya que permite contextualizar los saberes, la historia de los pueblos, el origen de nuestras tradiciones. En Berichá y Tinuango, sus historias, además de hablar de mujeres que desafían los destinos preestablecidos de las comunidades indígenas al estudiar, ir a la universidad, luchar contra los grupos armados y religiosos, suman además una mirada mucho más cercana sobre las consecuencias de la colonización en los territorios ancestrales. Escribir sobre sí y la historia que llevan auestas revela las atrocidades de una cultura que construyó el imaginario de “civilización” bajo la negación de la diversidad de pueblos que existían mucho antes de la colonización en América, los cuales habían desarrollado sus formas de percibir el cosmos, la tierra, sus propias lenguas y sistemas de creencias, pero esto fue y es visto como salvaje y bárbaro para una cultura que le teme a lo que difiere de sus propias concepciones. En consecuencia, aquello que sea ajeno o diferente, es señalado inválido.

Los textos autobiográficos de estas mujeres son en nuestros tiempos herramientas indispensables para pensar la historia, las teorías feministas y el neocolonialismo. En los años sesenta comienza a haber una gran expansión y recepción de los textos autobiográficos escritos por mujeres, tales como los de Simone de Beauvoir, Anaïs Nin, *El diario de Ana Frank*, entre otros que comienzan a marcar un hito importante en el que las mujeres por fin

pueden leerse entre sí y escuchar sus problemáticas plasmadas en el papel. A los textos autobiográficos escritos por mujeres que pertenecen a grupos minoritarios y marginales se les ha denominado también como textos autoetnográficos, de acuerdo con Sidonie Smith y Julia Watson (2017) en su libro *Rife Writing in the Long Run*, estos textos suponen diversas complejidades:

Indeed, the life writing of subjects in indigenous or developing-world contexts, be they in Africa, the Caribbean, Asia, Australia or on American Indian reservations, is among the most challenging to contextualize and hear<sup>13</sup> (Smith y Watson, 2017, párrafo 30).

Son difíciles de comprender porque el mundo occidental desconoce el mundo indígena y lo ha minimizado a un asunto folclórico, no se ha interesado realmente por la concepción de mundo que tienen estas culturas, esto se evidencia en las grandes brechas que tienen los indígenas a nivel de salud, educación y derechos humanos. La academia occidental suele ser bastante cómoda y juzga al mundo indígena con las herramientas que tiene, algo que es peligroso porque no es suficiente para comprender realmente las producciones realizadas por los pueblos indígenas, tal vez la manera más justa y responsable incluye una escucha del otro y una lectura de su cultura en todas sus dimensiones, las cuales se enriquecen en la experiencia vivida compartiendo al interior de estas culturas.

Respecto a lo anterior el antropólogo Juan Carlos Piñacué (2014) sugiere que para acceder al pensamiento indígena, es menester reestructurar las maneras en las que academia concibe el conocimiento y en cómo se hace la investigación, se trata de ser más sensibles al diálogo y a la apertura de otras culturas, en consecuencia esto requiere de una mirada interdisciplinar abierta a la diversidad epistémica.

En los textos autobiográficos los autores indígenas desarrollan un conocimiento de sí, bien sea dentro de sus comunidades o al exterior de ellas, como sucede con Tinuango, quien

---

<sup>13</sup> De hecho, la escritura de la vida de los sujetos en contextos indígenas o del mundo en desarrollo, ya sea en África, el Caribe, Asia, Australia o en las reservas de los indígenas americanos, es una de las más difíciles de contextualizar y escuchar.



cuestiona su propia vida y la de su comunidad inmersa en la cultura occidental, así pues estos textos adquieren mayor complejidad al abordar además temáticas que tienen que ver con la interculturalidad, las problemáticas sociales, la violencia, entre otros asuntos. Smith y Watson (2017) citan a Françoise Lionnet, quien habla de la autobiografía de las mujeres negras como textos *trenzados*, en tanto en estos hay una convergencia de múltiples voces, es decir, la mujer se narra a sí misma, pero también a las voces de la tradición oral que son propias de sus culturas.

Ahora, dentro de la historiografía de obras autobiográficas de autores indígenas se tienen conocimiento desde la época de la colonia, así lo evidencia el trabajo del investigador David Brumble III, quien se encargó de recopilar las autobiografías de indígenas en América de Norte en su obra *An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies* (1981). Se cree, como señala Óscar Calavia (2006), que los textos autobiográficos de los indígenas en muchos casos tenían como propósito la evangelización y su escritura era promovida por las instituciones católicas. En el siglo XX se fomenta la autobiografía indígena por parte de los antropólogos: “Los investigadores pretenden encontrar en estos testimonios no sólo una fuente notable de información etnológica, sino sobre todo un acercamiento más inmediato al alma indígena y a la relación entre el individuo y el patrón cultural” (Calavia, 2006, 180).

En lo que concierne a las autobiografías de mujeres indígenas, quizás las más destacadas son las de Domitila Barrios de Chungara “*Si me permiten hablar...*” (1978), Rigoberta Menchú con *Me llamo Rigoberta Menchú* (1983) y Asunta Quispe Huamán en la obra *Gregorio Condori Mamani - Asunta Quispe Huamán. Autobiografía - Noqaykuq Kawsayniyku* (2014). De manera reciente el género es bastante explorado por escritores indígenas y hoy existe un corpus significativo de estos textos en América Latina, se conocen por ejemplo las obras de Rosa Isolde Reuque Paillalef *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche* (2002) y para el caso colombiano se sabe del texto *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca* (2019) de Dionisia Alfaro.

La autobiografía en Colombia ha sido para los investigadores Patricia Londoño Vega y Mario Jursich Durán (1995) una biblioteca sumergida, ya que su abordaje ha sido escaso, pese a que existe gran cantidad de material sobre el tema. En esta investigación se encontraron 341 textos escritos por hombres y 35 por mujeres. De acuerdo con estos investigadores, en la literatura colombiana predominan las memorias, estas entendidas como la narración de aquellas personas que poseen un rol social destacado: políticos, religiosos, próceres, entre otros:

los libros en que una persona cuenta su vida como portadora de un rol social, o según el papel que representó en ella, fuese militar, político, estadista, son más abundantes que las autobiografías o los diarios (Londoño, P y Jursich, D, 1995, p. 146).

Para estos académicos la autobiografía bien puede ser escrita por sujetos que no destacan en un ámbito social, son textos que además tienen una mayor libertad para narrar el recuerdo. Asimismo apuntan que los diarios y las autobiografías suelen publicarse de manera póstuma, en tanto el recordar la vida pasada puede ser un acto que se realiza en la vejez o porque suponen textos muy íntimos que pueden costar salir a la luz editorial. En esa vía, en un análisis sobre este tema, los investigadores exponen que son pocas las obras de esta índole que circulan.

En el caso de las autoras, Berichá es la única que logra publicar su trabajo en vida, de hecho, se sabe que comenzó a escribir una segunda obra autobiográfica a la cual pretendía titular *Mi vida en el mundo del exilio*. Respecto a Tinuango, su obra autobiográfica se presenta de manera póstuma junto con algunas investigaciones inéditas, pero sus poemas fueron publicados y difundidos en vida. En ambos casos la narración del *yo* no es solo un ejercicio que se concentra en el devenir de un sujeto, sino, que habla de este en relación con un contexto particular, en Tinuango y Berichá su historia se entrelaza con instituciones como la academia, el Estado, la Iglesia, lo que de manera indirecta las inserta en un campo de relaciones. Gilberto Loaiza (2012) apunta que la biografía, recoge las características de una época, eso también ocurre en la autobiografía, las narraciones de

estas mujeres dan cuenta de sus vínculos y conflictos en sus relaciones, lo cual explica el porqué de sus acciones y una visión más íntima de las comunidades en las que se inscriben.

Loaiza (2012) concibe la mirada biográfica como la posibilidad de comprensión de un grupo social a través de un sujeto que “puede ofrecernos una relación con el macrocosmos, que la pequeña historia de ese pequeño átomo nos remite a la gran historia de procesos que envolvieron a ese individuo” (Loaiza, 2012, p. 352). En síntesis, la autobiografía asimismo no es solo el relato del *yo*, sino, una visión de un contexto sociocultural de una época particular.

## **2.2 Intelectualidad indígena**

Yásnaya Elena Aguilar Gil, una lingüista indígena, recuerda que en la tradición oral su madre le hablaba de una mujer llamada Aurora, la cual cumplía el rol de escribana y traductora del español en la comunidad mixe en Oaxaca a mediados del siglo XX, una labor que era prácticamente destinada a los hombres, lamentablemente ser mujer y tener la herramienta de la escritura también jugó en contra de Aurora, la cual murió asesinada. Escribir y ser una mujer en una comunidad indígena supone una gran conquista a los ojos de estos pueblos, pues muchas veces la alfabetización está dirigida solo a los hombres, ya que las mujeres deben formar una familia y dedicarse al cuidado del hogar, sin embargo, el acceso a la escritura no es de ningún modo, una herramienta determinante y única para narrar, muchos de los conocimientos de la tradición oral son transmitidos por parte de las madres a sus hijos. Ahora, publicar y ser considerada una escritora supone un camino más complejo y aún más si se escribe en una lengua indígena:

Estas mujeres retoman en sus creaciones los conocimientos que las mujeres de su comunidad han resguardado en la memoria, pero también utilizan sus letras para denunciar la violencia estructural que los pueblos enfrentan, así como la violencia particular que las mujeres indígenas sufren por la estructura colonialista y el régimen patriarcal. Leerlas es necesario porque muestran una subversión de lo esperable, una negación elocuente a las voces y estructuras que han dicho siempre que las lenguas

indígenas no se escriben y peor aún, que las mujeres indígenas no escriben (2021, párrafo 6).

Berichá y Tinuango experimentaron fuertes procesos de evangelización desde su infancia, en ambas, sus padres les encomendaron su educación a las misiones católicas y estuvieron en internados, que en muchos casos les impedían autoreconocerse como indígenas, puesto que tenían prohibido hablar sus lenguas o desarrollar actividades que estuvieran ligadas a sus prácticas culturales. De acuerdo con Juan Felipe Córdoba (2012) en su tesis doctoral sobre las misiones católicas en Colombia, la idea de establecer internados en las comunidades indígenas garantizaba un proceso efectivo de evangelización y alfabetización, dichos centros tenían el objetivo de cambiar prácticas que a los ojos de la iglesia eran mal vistas: “los misioneros intentaban cambiar el comportamiento de los niños indígenas, y por medio de la enseñanza de valores cristianos que pretendían un nuevo individuo evangelizado y civilizado” (Córdoba, 2012, p. 95). Tinuango (2014) narra la presencia de las misiones capuchinas desde su temprana infancia, de hecho, su nombre en español fue puesto en honor a un sacerdote: “llegó el misionero franciscano capuchino español Anastasio de Monclart y cambió mi nombre por Anastasia, para que quedara el recuerdo del misionero que trabajó con los indígenas por esos lugares lejanos, fuera de su patria, como evangelizador” (p. 25). Según Norberto Farekatde (2004), tras el conflicto colombo-peruano, algunos misioneros capuchinos de origen catalán se instalaron en el corregimiento de La Chorrera (Amazonas) para crear un internado, en el cual más tarde estudiaría Tinuango, este espacio tenía la intención de ayudar a quienes habían perdido a sus padres posterior a la guerra del caucho. Las misiones introdujeron nuevos valores a los indígenas de la zona y una educación que los conducía al “progreso”. Por lo anterior, es innegable que las redes intelectuales de estas escritoras estuvieran influidas por las misiones y la región católica, en ambas, estos procesos marcarían serias contradicciones pero, serían influyentes en su vida intelectual.

Cuando Berichá culminó sus estudios colaboró en algunas traducciones y proyectos con el Instituto Lingüístico de Verano, más tarde se convertiría en maestra. En su texto menciona que su trabajo consistía en enseñar el alfabeto, los números y también costura, al

parecer la educación para aquel momento solo estaba relacionada con un proceso de alfabetización de las comunidades. A pesar de lo anterior, la vida de esta escritora discurrió entre varias polémicas, ya que en muchas ocasiones Berichá participaba como activista en defensa de su comunidad pero estas actitudes eran rechazadas por las misiones y religiosos con los que ella trabajaba. Cuando se publica *Tengo los pies en la cabeza* la autora vuelve a estar en el ojo de las críticas, pues la publicación sería financiada por Occidental Petroleum Corporation (OXY), una empresa multinacional que explotaba petróleo en el territorio u'wa. Se le acusó de negociar con la empresa, sin embargo, esto afectaría su vida laboral en la comunidad. Así lo señala en el prólogo de la antología *Pütchi Biyá Uai. Precursores*:

[...]como el libro se dio gracias al financiamiento por la Oxy Petroleum Company, me acusaron de estar negociando el petróleo y defendiendo a la Oxy; este hecho polémico hizo que se me cerraran las puertas laborales y que mi cabeza fuera entregada a la guerrilla; pero gracias a la mano de Dios hubo quien abogara por mí y fuese esclarecida mi situación (Berichá, 2010, p. 52).

Así las cosas, el libro causa revuelo, no por el contenido que allí se manifiesta, sino, por quien hace posible su publicación, es decir una multinacional que explota petróleo y que de hecho es la responsable del mayor accidente registrado ocurrido en una plataforma petrolífera. En 1988 en cercanías de la ciudad Aberdeen (Escocia) estaba ubicada la plataforma Piper Alpha, propiedad de esta empresa, la cual explotó y causó la muerte de 167 personas. Posiblemente Berichá no era defensora de la extracción de petróleo en el pueblo u'wa, pero lo que si es cierto es que ante los ojos de la comunidad la entrada de esta empresa supuso un grave acto que ponía en riesgo la sangre de la tierra, como es concebido el petróleo por esta cultura.

El hecho de financiar *Tengo los pies en la cabeza*, tal vez fue una estrategia que la empresa pretendía usar para dar a entender que realmente estaban preocupados por los u'wa y que entendían su cosmovisión. Tras largas protestas, incluso ante la amenaza de un suicidio colectivo de los u'wa, la empresa se retiró pero posteriormente llegarían otras. Se trasluce entonces que el trabajo intelectual, político y cultural promovido por Berichá fue usado por

instituciones como la compañía en cuestión, pero también por la Iglesia, los políticos, grupos armados al margen de la ley, para tergiversar y perseguir a una mujer que buscaba el bienestar para su comunidad, así como la difusión de la cultura u'wa.

A pesar de las contrariedades que Berichá experimentó a lo largo de su vida, su condición de mujer y escritora representaron un vuelco que puso en cuestión los valores de su comunidad, fue una mujer que dedicó gran parte de su vida a la formación académica y que concibió la escritura de su obra desde un ejercicio que reflexiona sobre su historia personal y la historia de su comunidad.

Berichá y Tinuango nunca se posicionaron como mujeres pertenecientes a las élites académicas, a pesar de ello sus obras y su papel en las comunidades indígenas ayudaron a erigir discursos respecto a los estudios de las culturas ancestrales y las literaturas indígenas que reclaman una mirada menos paternalista por parte de la sociedad, invitando a considerar a los pueblos indígenas como productores de conocimiento con prácticas y realidades disímiles de la cultura occidental. Las relaciones y redes desarrolladas por las autoras hablan de vínculos con la academia, la política y el Estado, pero también con instituciones religiosas. Las dos hacen parte de una minoría étnica que también desarrolla procesos de intelectualidad, de acuerdo con los planteamientos de Gilberto Loaiza Cano (2012), los grupos marginados dentro de su estructura social también crean jerarquías y redes:

Aquellos grupos sociales que podrían considerarse marginados de la producción y consumo sistemáticos en el campo cultural son y han sido de cualquier modo productores y consumidores, en algún grado, de ideas, concepciones del mundo, símbolos, y, aún más, pueden poseer –y han poseído– individuos que se distinguen como sus representantes o voceros intelectuales; dicho en otras palabras, muchos autores lo han admitido, los sectores populares también pueden ocupar un lugar en una historia intelectual porque pueden poseer su propia élite, sus propios individuos escogidos para cumplir con alguna sistematicidad funciones de intelectuales (Loaiza, 2012, p. 348).

En el caso de estas escritoras su rol como intelectuales también se define gracias a sus labores dentro de las comunidades: el papel de maestra, activista, lingüista, artista, investigadora y escritora. El acceso a la educación en estas comunidades es complejo, y cuando existe, no siempre es la educación más adecuada. Estar alfabetizado ya supone cierto estatus dentro de los pueblos indígenas, así como las relaciones que se elaboran fuera de la comunidad con instituciones como la universidad y el Estado, son elementos que permiten que se marquen jerarquías dentro del sistema organizativo, las cuales en algunos casos, pueden ser contrarias a lo que quiere la comunidad, pero estas dos escritoras indígenas son intelectuales dentro y fuera de sus pueblos, puesto que tienen un conocimiento de las lenguas, sus tradiciones, conocen las plantas medicinales, reconocen la historia oral y también investigan su cultura con ayuda de abuelos que tienen gran sabiduría.

Ambas asistieron a universidades occidentales como es el caso de la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Libre de Cúcuta y la Universidad de los Andes. Altamirano y Sarlo (2001) hablan de la universidad como transmisora de una tradición letrada, en esa vía es posible señalar que las dos escritoras son “consumidoras” de un campo académico que las sitúa en la historia intelectual y cultural. Ahora, pensar el rol de un intelectual indígena entra en consonancia con los planteamientos de Joanne Rappaport (2007), quien habla de un *intelectual orgánico* retomando las ideas de Gramsci (1971) y Steven Feierman (1990). Estas autoras representan a unas minorías a diferencia de la figura tradicional del intelectual. Rappaport (2007) sugiere que esta nueva forma de intelectualidad entre en diálogo no solo con las culturas ancestrales sino también con esos espacios donde el indígena puede habitar: es el caso de las urbes y los centros académicos (p. 617). Tinuango y Berichá son la constatación de ello, su formación estuvo marcada por dos universos culturales que coexistían y que llevaron a cuestionar su rol de mujeres e indígenas, gracias a espacios como la universidad hubo un redescubrimiento de sus identidades.

Lo anterior muestra el proceso de contacto entre culturas y sus dinámicas interculturales, las cuales entran en diálogo y hacen posible una reflexión que no desconoce el mundo occidental, en tanto los saberes otorgados por este son a su vez herramientas que ayudan a la defensa de los pueblos indígenas, como es el caso de la escritura alfabética, que

es usada para la difusión del pensamiento ancestral y al mismo tiempo es un instrumento útil para denunciar las prácticas neocoloniales que afectan a los pueblos indígenas.

En lo que respecta a la idea de un intelectual indígena sin duda está vinculada a una dimensión política, no a la manera de una política de grandes influencias, sino a la relación que se teje con los movimientos sociales que reclaman los derechos de las minorías en una reivindicación por la tierra y el respeto a los saberes legados desde tiempos milenarios. Historia intelectual y política son un complemento (Loaiza, 2012), pues los artefactos culturales, como es el caso del libro, el canto, la danza, la pintura corporal, reflejan los contextos de enunciación en los cuales se inscriben estas autoras, donde por supuesto tienen lugar las luchas sociales.

Lo anterior se evidencia en Berichá, quien luego de asistir a espacios educativos sin ninguna influencia religiosa, comenzó a cuestionar toda la educación que había recibido por parte de los misioneros. En este momento nace en la autora un sentimiento por defender los derechos de su comunidad, y con ello un proceso de vinculación a las organizaciones sociales, más tarde Berichá también promovería acogerse a la organización por cabildos. Sus declaraciones en actos públicos juzgaban los procesos de colonización y evangelización de los u'wa, esto conllevaría a un quiebre de las relaciones que sostenía con las misiones en su comunidad, con algunos políticos de la zona y con quienes ella llama “colonos”.

En T̃nuango no se evidencia una postura tan politizada, pero cabe aclarar que los contextos sociales fueron diferentes a los de Berichá. Pese a ello, tanto en su autobiografía como en algunas entrevistas siempre criticó el papel de la institución universitaria, pues según ella, todavía hay perspectivas monoculturales que desconocen la diversidad del territorio colombiano. T̃nuango reclamaba en sus intervenciones una educación más acorde a los pueblos indígenas que considerara las lenguas y saberes que surgen en el interior de estas culturas. De esta manera lo apunta en su autobiografía: “para que un indígena entre a la universidad hay que hacer un programa especial, ya que nosotros somos de una cultura diferente a la cultura occidental” (T̃nuango, 2014, p. 35). La escritora veía en sus textos la oportunidad de compartir con el mundo occidental y las comunidades indígenas sus reflexiones e investigaciones con el propósito de crear una conciencia histórica que se preocupara por preservar las prácticas culturales de estos pueblos. Con este panorama se



puede sugerir que las obras de estas escritoras hacen las veces de intermediación entre las culturas ancestrales y occidentales con el propósito de plantear las preocupaciones de estas comunidades.

La figura del intelectual como se expone es indisoluble de la marca étnica que poseen las escritoras, sus cuestionamientos tienen que ver con su identidad y la comunidad a la que pertenecen. Siguiendo las ideas de Joanne Rappaport (2007) el discurso de estos intelectuales gira entorno a la etnicidad pero también a un diálogo necesario con otras culturas, lo que en consecuencia conduce a la creación de movimientos que exigen la participación de estos pueblos dentro del Estado:

[...]el discurso de los intelectuales indígenas está encaminado hacia la realización de los proyectos de un movimiento político que busca la participación en un Estado pluriétnico o plurinacional. Esto no quiere decir que todos los intelectuales indígenas sean militantes del movimiento étnico, sino que su producción intelectual nutre y se nutre de las ideas y reivindicaciones de las organizaciones (Rappaport, 2007, p. 619).

El proyecto de la intelectual indígena en Colombia tiene como intención cerrar o disminuir la brecha de desigualdad en una sociedad que desde la colonia ha subordinado a quienes no encajan en la episteme occidental. Berichá alude a lo anterior cuando se refiere al proceso de escritura de su libro, allí señala que escribió motivada en gran parte por una necesidad colectiva de dar a conocer al mundo blanco, que ella llama *rioá*, el origen y las prácticas de su comunidad, quería que el gobierno y las misiones entendieran todo el universo cultural u'wa:

[...]comencé nuevamente a escribir, no solamente mi historia sino la historia de un grupo que estaba a punto de ver extinguida su cultura tradicional; aquella cultura auténtica y hermosa que estaba a punto de desaparecer para cambiarla por una seudocultura; todo esto me daba nostalgia pero yo no ganaba nada con esto. Con la asesoría de mi mamá -Surabara- en sus charlas, conversaciones y cantos, pude escribir algo sobre U'wa de Aguablanca. Me parecía importante documentar esta historia para que la gente nueva de esta época conociera lo que se estaba perdiendo. Yo deseaba

que esa historia la pudieran conocer los que no eran U'wa, y que niños, profesores y otras comunidades U'wa tuviéramos un material de consulta, de enseñanza y aprendizaje (Berichá, 1992, pp. 44-45).

La función del intelectual indígena en este caso apunta a un proceso de educación y profesionalización de estas poblaciones, pues a diferencia del siglo XX, estas intelectuales no se sitúan dentro de la clase dirigente indígena como sucede con Rigoberta Menchú (1959), sino, que hacen parte de un intelectual profesional, que expresado por Claudia Zapata (2005), poseen conocimientos específicos en un campo y son figuras relevantes dentro de la comunidad y creando espacios de discusión tales como: “colectivos, centros de documentación, oficinas de asesorías a la población indígena y proyectos editoriales de corte etnopolítico” (Zapata, 2005, p. 74).

La función de la intelectual indígena en Colombia apenas comienza a tener visibilidad, pensar en esta idea todavía puede ser complejo en las sociedades ancestrales donde en su mayoría es el hombre quien accede a la educación. Tinuango y Berichá son un ejemplo, entre las diversas mujeres que hoy escriben y participan de la vida pública. Ellas marcan un precedente, que como dice Tinuango, habla de las mujeres que investigan y escriben, en su autobiografía dice: “invito a todas las mujeres indígenas para que escriban en su propia lengua” (p. 68). Hoy los indígenas, sin entrar en asuntos relativos al género, pueden acceder a un sinnúmero de espacios de sociabilidad. Los nuevos tiempos han ayudado a superar la imagen estereotipada del indígena que lo relegaba solo a un lugar selvático. Zapata (2007) dice que estos intelectuales son de *emergencia reciente*, pues su reconocimiento se da gracias a la educación universitaria, pero no hay que olvidar que estos ya poseen conocimientos de una larga tradición, inclusive desde tiempos anteriores a la colonia.

Los intelectuales indígenas contemporáneos están formados en instituciones válidas para occidente, pero también poseen grandes conocimientos de sus culturas ancestrales. La academia occidental hace que el intelectual indígena vea en ella: “un lugar de enunciación que política y culturalmente es identificado como indígena, característica fundamental para diferenciarlo de otros intelectuales de procedencia indígena que no han politizado ese origen” (p. 12).

En suma, se puede sugerir que el intelectual indígena se reconoce como tal con el aval otorgado por el mundo occidental, pues si este no ingresara a la academia sus saberes y su visión del mundo continuarían siendo vistos a modo de elementos folclóricos y no como conocimientos que surgen en culturas diferentes. En este panorama también sería relevante cuestionar, al interior de estas comunidades, qué se interpreta por una figura intelectual, pues sin duda estas culturas podrían aportar otros matices a la historia intelectual, que como ha apuntado Selnich Vivas (2015) también están vinculados a la vida espiritual y ritual (p. 90). Las reflexiones elaboradas en este trabajo surgen de una perspectiva que poco o nada ha involucrado a los pueblos indígenas en estas discusiones, pero estamos en el momento oportuno para cuestionarlo.

### **2.3 Literaturas indígenas**

La escritura se convierte en un elemento importante para muchos intelectuales indígenas que pretenden que sus luchas y propuestas sean escuchadas por el mundo blanco. Las obras de Berichá y Tinuango exponen las condiciones sociales, políticas y culturales en las que viven las comunidades indígenas sumado a una narración de sí que pretenden develar las identidades de dos mujeres que habitan y cuestionan dos mundos. Publicar en el mundo occidental, en el formato del libro, es una estrategia, que en el caso de estas autoras, busca visibilizar a las voces que han sido minorizadas y marginadas de la literatura, hoy en el panorama colombiano se cuenta con compilaciones que recogen las voces de estos escritores: festivales y eventos destacan a estos autores entre sus invitados, como es el caso de la Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia, el Festival Internacional de Poesía de Medellín y las diversas ferias del libro en todo el país.

Aunque pueda ser problemático rotular a las producciones de los escritores indígenas de literarias, en tanto como lo ha expresado Selnich Vivas (2015), el pensamiento indígena posee diversas tecnologías comunicativas que van desde el canto, la pintura corporal, la cestería, la oralidad, el tejido, entre otras formas expresivas que al ser encasilladas en la categoría de lo literario podrían ser insuficientes para describir la variedad de posibilidades presentes en este tipo de producciones. Además hay que aclarar que muchas culturas

indígenas como es el caso de los múruí muina han desarrollado sus propios géneros como el *jagági* (Vivas, 2017) y las categorías que ofrecen los estudios literarios son mínimas comparadas con las características que otras culturas han establecido para sus creaciones<sup>14</sup>. En síntesis, los estudios literarios son importantes para la comprensión de estas producciones, pero muchas veces son escasos para comprender una expresión que se erige en una cultura diferente.

Aclarado lo anterior, se hace necesario considerar los aportes de la investigadora Luz Lepe (2010), quien sugiere que la escritura de la literatura indígena en muchos casos es bilingüe o monolingüe, los escritores deciden escribir en su propia lengua como una herramienta clave para darle valor a sus lenguas y visibilizarlas, también existen situaciones donde gracias a los procesos de alfabetización y castellanización algunos escritores no tuvieron la posibilidad de desarrollar o aprender en totalidad sus lenguas. Tinuango aprendió su lengua desde su infancia y su poesía está elaborada en una escritura bilingüe, en lo que respecta a su autobiografía *¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy*, algunos fragmentos tienen traducción al *minika* pero no ocurre igual en todo el texto.

En lo que respecta a Berichá su libro *Tengo los pies en el cabeza* fue presentado en su totalidad en español, al final de la obra hay un suplemento con un glosario de palabras en

---

<sup>14</sup> Desde los pueblos indígenas han existido iniciativas para pensar sus propias literaturas. Así sucede con el poeta mapuche Elicura Chihuailaf quien habla del concepto *oralitura*, para hacer referencia a las obras de indígenas que tienen una gran influencia de la oralidad. A esta propuesta se han sumado dos escritores colombianos, Hugo Jamioy y Fredy Chikangana, quienes vinculan sus obras con la oralidad legada por sus ancestros (Vargas, 2019). También algunas culturas amazónicas hablan de géneros propios, como los murui muina y el *jagági*, un género narrativo, el cual acontece en los encuentros en la *anáneko*, es decir la casa madre, allí hay un *roraima* encargado de narrar a un público que debe evaluar a este hombre que cuenta una historia (Vivas, 2013, p. 100). A su vez escritores indígenas en México han optado por nombrar a los géneros dentro de su tradición cultural, sucede con el *nijmi*, género poético del pueblo mazateca (Vargas, 2019). Así las cosas, estudiar las producciones de escritores indígenas requiere un conocimiento de las culturas, reconocer si ven sus obras desde una perspectiva particular e intentar establecer diálogos interculturales que permitan analizarlas desde varias ópticas. Desde este trabajo se concibe al texto como un tejido de diversos códigos simbólicos que incluyen la escritura alfabética, la oralidad, el canto, la cestería, la cerámica, entre otros.

lengua u'wa, sin embargo la obra se encuentra escrita en castellano. Después se publican algunos fragmentos de la autobiografía en una antología llamada *Pütchi Biyá Uai. Precursores*, los cuales están escritos de manera bilingüe, esto demuestra una reapropiación de la lengua y una conciencia en el devenir del tiempo de la cultura a la que se pertenece, pues recordemos que estas mujeres fueron expuestas a grandes procesos de evangelización donde el castellano se privilegió como la lengua de educación y la más adecuada para la vida social.

Luz Lepe (2010) distingue tres tipos de literatura indígena, la primera se enfoca en la recopilación de la tradición oral y la transcripción de la memoria oral de las comunidades, la segunda toma elementos de la tradición oral pero pretende renovarla:

[...] agrega elementos nuevos, discute la transculturación y la inserta textualmente; escribe una visión propia, en ocasiones contraria a lo esperado en la comunidad, particularmente en los roles femeninos o en los valores que las escritoras replantean desde un mundo pretendidamente más equitativo (Lepe, 2010, p. 54).

Por último la investigadora se refiere a una literatura indígena híbrida, la cual surge en nuevas generaciones y puede no aludir propiamente a las comunidades indígenas, sino, a la construcción de identidades:

se enfoca en el registro de las nuevas identidades y de configuraciones de lenguaje y estética de los indígenas inmigrantes en las grandes ciudades o en los nuevos territorios ocupados por todos los *otros* habitantes de la marginalidad (Lepe, 2010, p. 54).

Estas perspectivas caracterizan algunos rasgos particulares de las producciones elaboradas por escritores indígenas, sin embargo, cada cultura y cada pueblo tendrá géneros específicos. No todos los escritores indígenas están de acuerdo con encasillar sus textos a los parámetros que plantean los estudios literarios, Lepe (2010) trae en esta discusión el caso de Feliciano Sánchez Chan, el cual expone que los géneros deben reconocerse en las lenguas ancestrales y con las particularidades que cada cultura ofrece. A la luz de estos

planteamientos debe cuestionarse cómo deberían operar los estudios literarios, ya que es necesaria una apertura que comprenda de una manera más amplia, incluso, desde una mirada transdisciplinar estos textos. Por lo anterior Lepe (2010) se pregunta:

¿cómo relacionarse con una ciudad letrada que aún no abre sus puertas para las nuevas lenguas y las nuevas literaturas, a pesar de vanagloriarse con declaratorias sobre derechos lingüísticos y acoger la bandera de la multiculturalidad y la globalización? (p. 108).

Las literaturas indígenas suponen un gran reto que exige que los estudios literarios se abran a otras lenguas, culturas y, a las diversas formas en que las sociedades narran el mundo. La academia occidental está habituada a condenar aquello que se aleja de la episteme fijada por la tradición, pero esa posición cómoda requiere reconocer que en Colombia habitan más de cientos dos pueblos indígenas y aproximadamente sesenta y cinco lenguas, de las cuales algunas son usadas por los escritores para narrar, hacer poesía, cantar, entre otras formas expresivas. Ante este hecho, el escritor indígena mexicano Javier Castellanos (2014) cuestiona por qué se escribe en una lengua indígena, pues sin duda son pocos los lectores interesados en leer en estas lenguas y también hay que señalar que la sistematización y la creación de un alfabeto de las lenguas indígenas, en muchos casos, es incomprensible para los miembros de estas comunidades, es decir, ellos conocen sus lenguas, las usan en su vida cotidiana, pero no reconocen las grafías usadas para escribir en ellas. Al respecto Castellanos (2014) señala:

A nuestros padres, hermanos, paisanos en general, nuestros textos casi no les han llegado, por la sencilla razón de que no saben leer ni escribir en nuestro idioma indígena. Posiblemente por esta situación, de repente surgen voces alertando sobre el peligro de la literatura, aduciendo que puede debilitar la oralidad de la lengua indígena, lo paradójico de estas voces es que son de personas que están trabajando en la conservación de sus idiomas indígenas, por lo que uno no puede más que asombrarse ante lo que parece una gran aberración (p. 46).

Escribir en una lengua indígena es un acto político que por un lado reivindica las lenguas milenarias y por otro destaca el valor de estas culturas ancestrales, sin embargo, muchos escritores indígenas no escriben en sus lenguas justamente porque sus pueblos han sido fuertemente colonizados al punto de perderlas. Escribir en lengua castellana también es un ejercicio valioso porque a pesar de ello estos textos expresan una cultura y la visión particular de los escritores, además es un puente importante para que otras culturas comprendan sus cosmovisiones y los aportes que pueden hacer a los estudios literarios u otras áreas de conocimiento.

La escritura de frontera insta a entender los textos como un producto del mestizaje, donde predominan elementos de diversas culturas, en el caso de las escritoras indígenas que abordamos, en ellas su visión del mundo está entrelazada por las culturas ancestrales y la cultura occidental. Gloria Anzaldúa (1987) se refiere a esto como el dilema que tiene que enfrentar el mestizo, ya que lo habitan dos universos culturales que no pueden negarse, y es allí en estas tensiones, donde se puede encontrar una posibilidad para crear una propuesta estética particular que surge de la unión y conflicto de estos mundos: “*la mestiza* is a product of the transfer of the cultural and spiritual values of one group to another. Being tricultural, monolingual, bilingual, or multilingual, speaking a patois, and in a state of perpetual transition”<sup>15</sup> (Anzaldúa, 1987, p. 78). Es justamente en la creación donde ambas culturas pueden encontrarse para compartir experiencias y dar a conocer ese mundo silenciado y oprimido por otro. En este caso la literatura es un camino para que el mundo occidental pueda comprender cuáles son las cosmovisiones, ideas y reclamos que estas culturas tienen.

En lo que respecta a la literatura indígena escrita por mujeres, en Colombia sus precursoras son Berichá y Vicenta María Siosi Pino (1965) de la comunidad Wayuu, ambas publican por primera vez en 1992, después vendrían otra como Estercilia Simanca, Yenny Muruy Andoque y Tinuango. En América comienzan a florecer escritoras indígenas gracias al auge del Movimiento Indígena, estas comunidades desarrollan fuertes procesos políticos que reivindican los derechos de sus pueblos, también se comienza a escribir cuando las

---

<sup>15</sup> *la mestiza* es un producto de la transferencia de los valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Es tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe, habla un patois, y se halla en un estado de perpetua transición.

nuevas generaciones pueden tener acceso a la educación y a la formación universitaria, esto también motivado por una valoración de los Estados a las culturas ancestrales, los cuales promueven premios literarios, actividades culturales o asociaciones que defienden las lenguas y las culturas originarias. Como sugiere Gloria Alicia Caudillo (2017) también comienzan a desarrollarse círculos y talleres entre los mismos indígenas, lo que en consecuencia da un mayor espacio para la creación:

En países como México, Chile, Ecuador, Colombia y Guatemala emerge la palabra indígena a través de talleres y encuentros en los que los autores buscan rescatar sus lenguas cultura y tradiciones a través de narraciones, testimonios y creación poética en los que está presente su memoria colectiva y una mirada crítica ante la situación de opresión de los pueblos indígenas (p. 4).

Arturo Arias (2012) expone que en 1970 los escritores del *Abya Yala* tienen un gran interés en desarrollar el género testimonial como sucede con Rigoberta Menchú, Domitila Barrios de Chungara y Asunta Quispe Huamán. En algunos países como es el caso de México los colectivos indígenas han abierto un gran camino para que estas culturas puedan hacer literatura y esta pueda ser escrita en lenguas ancestrales, prueba de ello es el Premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Mexicanas, el Premio de Literaturas Indígenas de América, el Premio Bellas Artes de Literatura en Lenguas Indígenas, entre un sinnúmero de conferencias y talleres que han promovido que hoy los jóvenes indígenas puedan tener muchos más espacios para la difusión y creación. Pese a que en países como Colombia se desarrollan festivales, antologías y talleres, aún no hay programas con líneas claras que se sostengan en el tiempo y promuevan la producción y difusión cultural de los pueblos ancestrales.

Muchas de las mujeres indígenas que logran publicar en el mundo editorial se han formado en la cultura occidental, muchas deben emigrar a la ciudad para poder acceder a la educación universitaria, aunque algunas de las mujeres indígenas que inician la publicación de sus libros son asistidas por otras personas en el proceso de escritura, como sucede con



Quispe y Menchú, quienes recibieron ayuda de investigadores para narrar su historia<sup>16</sup>. Las generaciones posteriores si suelen haber ingresado a la escolaridad y en muchos casos tener una carrera universitaria. Lo anterior sucede con Briceida Cuevas Cob, poeta indígena mexicana destaca por colaborar en la Fundación de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas de México y quien es gran promotora de la educación y de las lenguas indígenas; Briceida estudió comercio y se adentró en el mundo de la poesía publicando en diversas antologías, además de tener una destacada participación en eventos y premios literarios. Así como Briceida, son muchas las mujeres que acceden al mundo urbano y sus producciones literarias darán cuenta de los conflictos que causa el estar inmersas en un mundo diferente. Entre ellas podemos nombrar a Yana Lucila Lema Otavalo una escritora ecuatoriana perteneciente a la comunidad Kichwa Otavalo, quien estudió Comunicación y a través de su obra reivindica sus tradiciones y el rol de las mujeres indígenas como se evidencia en su poema *Mujer guerrera*:

Mi cuerpo montaña de los antepasados en florecimiento/En mi alma, el alma de uno de mis finados: alma jaguar. /Que siempre me encuentra. /Es mi abuela que ha venido, Como agua de lluvia, /Trayendo noticias de las mujeres/ Canciones por miles de años calladas. / Es ella, muy dentro Mujer guerrera en demasía.

Estas mujeres quieren ser la voz de miles más que por largo tiempo no han podido expresarse y reivindicar su rol dentro de las comunidades indígenas, quieren además ser partícipes de las decisiones de sus pueblos y fortalecer su cultura, aunque esto cause tensiones en comunidades profundamente patriarcales que en muchos casos no permiten que las niñas vayan a la escuela o que las mujeres hagan parte del sistema organizativo. La escritura

---

<sup>16</sup> Rigoberta Menchú publica su autobiografía gracias a la antropóloga Elizabeth Burgos, quien la entrevista y luego transcribe el encuentro, el cual más tarde se convierte en la obra *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Según Burgos, ella no intervino en el discurso de Menchú, solo transcribió y dividió el libro por capítulos, esto ocurrió porque Menchú aún no dominaba la escritura de la lengua castellana. De la misma manera ocurre con la autobiografía de Asunta Quispe Huamán y su esposo, quienes son entrevistados por el antropólogo Ricardo Valderrama, el cual después transcribe las conversaciones que sostuvieron. De manera reciente se conoce el caso de Dionisa Alfaro, una mujer arhuaca, de la cual se publica una autobiografía póstuma titulada *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca* (2019), el médico y sacerdote Juan Felipe Jaramillo Toro, se ocupó de recoger las memorias de Dionisa y después hacer correcciones que facilitarían la lectura del texto.

entonces se presenta como una potente plataforma comunicativa que quiere expresar las voces de estas mujeres, las cuales si bien ven el texto escrito como una vía, también en muchos casos apoyan sus producciones en el arte, la oralidad, el canto y el tejido, lo que en consecuencia habla de las diversas posibilidades expresivas de los pueblos indígenas.

La literatura escrita por mujeres indígenas enuncia las luchas sociales y las resistencias de los pueblos indígenas, así como la construcción de identidades de mujeres que se debaten entre las urbes y las raíces de sus culturas ancestrales. Los textos elaborados por escritoras indígenas reflejan diversos universos culturales y mezclas que hacen de sus obras terrenos abundantes habitados por otros sistemas simbólicos y expresiones que enriquecen y complementan el texto escrito.

Es valioso que las literaturas indígenas ofrezcan otras miradas y permitan que se extiendan vínculos con otras expresiones simbólicas y otros campos de conocimiento, la mixtura de estas producciones no debería ser vista como un obstáculo para su abordaje y comprensión, sino, como un desafío y una nueva posibilidad para reivindicar saberes que han estado marginados desde hace siglos, y en que este caso, son comunicados por mujeres que durante largo tiempo o el paso de muchas generaciones no les fue permitido expresarse. En los siguientes capítulos se abordará la obra de Tinuango y Berichá, las cuales marcan un hito para las literaturas indígenas en Colombia, y son voces significativas en la defensa de las culturas ancestrales, así como en la emergencia de nuevas identidades del mundo indígena.

### Capítulo 3

#### **Berichá (Esperanza Aguablanca): la escritura, retorno y defensa de la tierra**

*Nosotros nacemos siendo hijos de la tierra...  
Eso no lo podemos cambiar los indios  
ni tampoco el blanco (riowa)*

Carta de los u'wa al mundo (2000).

#### **3.1 Berichá (Esperanza Aguablanca)**

Berichá, que, en lengua u'wa, significa caracol pequeño, o Esperanza Aguablanca en lengua castellana, nació el 17 de julio de 1945 en el municipio de Cubará, Boyacá. Su única obra publicada fue *Tengo los pies en la cabeza*. En dicho texto narra que fue la sexta hija y la única superviviente, pues sus demás hermanos murieron a causa de extrañas enfermedades. Berichá no fue la excepción, nació sin parte de sus piernas, ella adjudicó su condición a que su madre comió pescado contaminado del río. En la cultura u'wa, los niños que nacen con alguna enfermedad grave o sin partes de su cuerpo son abandonados o sacrificados para evitar dolores descomunales en la vida. Los padres de Berichá pidieron a la comunidad que la dejaran vivir, según ellos, si su destino era morir, lo haría por su cuenta. Berichá se autodefine de la siguiente manera:

Yo me llamo Berichá, soy una mujer indígena U'wa de la comunidad Barrosa que queda cerca a la misión de San Luis del Chuscal en la cabecera de Cubará, Boyacá. Mis padres tenían funciones religiosas dentro de la comunidad, desarrollaban ritos y ceremonias. Yo nací sin piernas, sin embargo tengo los pies en la cabeza porque he podido desarrollar mi inteligencia; eso me ha ayudado a salir adelante, a defenderme en la vida y a ayudar a mi comunidad (Berichá, 1992, p. 9).

La madre se ocupó de cuidarla y transportarla a donde iba, una tarea compleja, pues el padre había muerto cuando Berichá tenía un año, cada vez era más difícil para la madre y por eso decidió llevarla a una misión católica en la cual había un internado. En este lugar fue educada, durante largo tiempo se dedicó a oficios de costura y después se convirtió en

profesora, también se desempeñó como activista en el movimiento político u'wa. La labor de Berichá como líder y escritora fue reconocida con un premio en 1993 como la mujer del año, así como varios galardones locales y regionales. Estudió una Licenciatura en Filología e Idiomas y una maestría en Etnolingüística en la Universidad de los Andes.

Berichá publicó su obra con el apoyo de la fundación de la Asociación Cravo Norte: Ecopetrol y Occidental de Colombia (OXY) en la editorial Los Cuatro Elementos, de la cual, lamentablemente no se tiene información y al parecer dejó de existir. La presentación de *Tengo los pies en la cabeza* fue realizada por Clara Mariana Riascos y Miguel Vásquez, quienes lograron entablar una amistad con la escritora y la alentaron a escribir este libro, pues sabían que era una herramienta importante para contarle al mundo quienes son los u'wa, así como el valioso trabajo de liderazgo y educación que realizó Berichá en su comunidad. Vásquez era un asesor jurídico en la comunidad, Riascos por su parte conocería a la escritora gracias a un proyecto audiovisual sobre la salud de la mujer producido para la ONU. Más tarde los dos publicarían una pieza documental de ochos minutos donde narran la vida de Berichá en un proyecto apoyado por UNICEF.

Después se reeditan fragmentos de *Tengo los pies en la cabeza*, esta vez en una edición bilingüe español/ u'wa, lo que no ocurrió en la primera edición, en este caso la obra se presenta dentro de la antología *Pütchi Biyá Uai. Precursores. Antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia. Volumen I* (2010), apoyada por la Alcaldía Mayor de Bogotá. En el prólogo de este libro Julio Paredes (2010) reconoce la pluralidad de voces de la literatura colombiana en una publicación que además invita a que las comunidades indígenas puedan leer en sus propias lenguas. Ahora, es importante mencionar que el compilador de estos textos es Miguel Rocha Vivas, un profesor e investigador de la Universidad Javeriana. Respecto a Berichá, Rocha la reconoce como una autora clave en las literaturas ancestrales:

La escritura de Berichá, polémica, creativa, conmovedora, se constituye en uno de los aportes más importantes del diverso grupo de escritores y escritoras indígenas, que desde la última década del siglo XX han venido abriendo nuevos caminos al diálogo entre culturas (Rocha, 2010, p. 53).

*Tengo los pies en la cabeza* está dividida en dos partes, la primera se titula “Así fue como comencé a vivir” y es un texto que podría denominarse como autobiográfico, aunque posee complejidades que se explicarán más adelante. La segunda parte se titula: “Lo que he oído de mi mamá y los viejos”. Para efectos de este trabajo se abordará solo la primera parte.

La obra de Berichá ha tenido poco reconocimiento en el campo de los estudios literarios, considerando la dimensión de su obra y su aporte a la literatura indígena colombiana, a la fecha en diferentes bases de datos consultadas no se encuentran trabajos de grado que se interesen por esta autora. En la bibliografía especializada sobre la obra de Berichá se cuenta con varios con la reseña de William Torres (1992). Torres ve en *Tengo los pies en la cabeza*, la posibilidad de leer un texto escrito por una autora indígena, pues para la época existía muy poca difusión y a su vez pocos autores presentes en el panorama editorial. En el 2000 Marcela Velasco habla de Berichá en el libro *Literatura y cultura. Narrativa colombiana del siglo XX*, en este caso, se ubica a la obra dentro del género testimonial y al mismo tiempo se reflexiona sobre la identidad de la escritora.

Años más tarde es Luis Fernando Restrepo quien revive el trabajo de Berichá en el panorama de los estudios literarios y culturales. En su artículo publicado en 2007 en la revista académica *Cuadernos de Literatura* realiza una descripción de la obra y después analiza los diálogos interculturales que se tejen en el interior del texto, simultáneamente crítica la falta de interés por parte de la academia en este tipo de obras. En 2012 el profesor Fabio Gómez elaboró en la revista *La Manzana de la Discordia* un artículo que vuelve a visibilizar a esta autora y en 2016 el mismo profesor publicaría el libro *Escritores indígenas de Colombia. Cuatro textos fundacionales*, allí aborda el texto de Berichá haciendo énfasis en el apartado que sobre la cultura u'wa, asimismo destaca su rol como escritora precursora de la literatura indígena en Colombia, de igual modo su contacto entre culturas, su formación y sus viajes como elementos constitutivos para su obra.

Miguel Rocha Vivas (2016) publica un texto donde analiza la literatura indígena titulado *Mingas de la palabra: textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*, allí aborda la obra de Berichá y la

compara con la famosa con la autobiográfica *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, en tanto los dos textos comienzan a escribirse en los años ochenta y es común en ambas las persecuciones políticas. Este investigador hace un interesante seguimiento a la vida de Berichá y su trabajo formativo, sus datos son claves para comprender los últimos años de la escritora, la cual se jubila en 2001 como maestra rural en Villa Rica, Arauca. En síntesis, para el investigador el trabajo de esta escritora es clave porque es una pionera de las literaturas indígenas en Colombia, para él su obra es un reflejo de una lucha constante.

Recientemente Alexander Yarza de los Ríos (2020) analizó la obra de Berichá desde una mirada que concibe la discapacidad desde la perspectiva de varios pueblos indígenas, en esta discusión la autobiografía de esta autora es relevante, porque allí narra su vida en una cultura en la que los niños que nacían con una discapacidad debían morir. Con esta reflexión Yarza (2020) cuestiona los estudios sobre la discapacidad y pone en el horizonte visiones cómo se concibe esta desde algunas culturas ancestrales. Yarza y Schewe (2020) también desarrollan un texto donde piensan el feminismo desde las miradas del Abya Yala y para ello retoman, entre varias mujeres, a Berichá.

### **3.2 El origen del pueblo u'wa**

Desde la cosmovisión ancestral la palabra *u'wa* quiere decir “gente que piensa”, para esta cultura el territorio es sagrado porque en él están las huellas de los ancestros, en este sentido la tierra se concibe como la madre proveedora de vida, por ello Berichá narra la llegada de los españoles al territorio *u'wa* como una gran tragedia que no solo usurpó sus propiedades, sino, que puso en peligro a una cultura y sus prácticas, sumado al asesinato de cientos de *u'wa* que se resistieron a que sus tierras fueran colonizadas. En los estudios antropológicos e históricos de este pueblo se sabe que este grupo en las épocas de la colonia se identificaba como *tunebos*, se cree que este nombre fue impuesto por los españoles:

Las fuentes documentales de la Colonia hablan de los “*tunebos infieles*”, indios no cristianos que habitaban las zonas no colonizadas por los españoles en la vertiente oriental de la sierra nevada, región que incluye el territorio donde los *uwa* viven

actualmente y donde aún existe un sector denominado el Alto de los Infieles (Falchetti, 2003, p. 19).

Los u'was habitan la Sierra Nevada del Cocuy, otros lugares como Arauca, Boyacá, Casanare y Norte de Santander, posiblemente el territorio era mucho más amplio pero poco a poco fue ocupado por colonos, los cuales no pensaron en estos como lugares sagrados y en las culturas que ya habían desarrollado unas prácticas sociales, culturas y económicas diferentes, que no por eso merecían el exterminio. Berichá narra que los u'was tuvieron que abandonar sus territorios, salir de sus hogares, obligados a trabajar a la fuerza, adquirir enfermedades gracias al contacto con otras sociedades, así como a la violación sistemática ejercida a las mujeres de la comunidad:

[...] allí donde descansan nuestras raíces y nuestra historia –en nuestros lugares ancestrales y sagrados–, día a día los colonos comenzaron a acorralar a los indígenas U'wa hasta que los obligaron a dejar sus tierras, sus chozas y parcelas. A aquellos que se negaron a desalojar sus bienes los sacaron a la fuerza y les quemaron los ranchos; a otros los golpearon y los hirieron; violaron a las mujeres y a las niñas; mataron los animales y se los comieron (Berichá, 1992, p. 32).

En una investigación realizada por Falchetti (2003) se descubrió que en el Archivo General de la Nación de Bogotá hay cartas escritas por personas u'wa que estaban inconformes con la usurpación de tierras y pedían hacer valer sus derechos como pobladores milenarios, las cartas fueron escritas entre el siglo XVII y XVIII. Dentro de estos documentos se destaca la carta del Cacique Toroá. En la parte final de este texto se hace un reclamo al derecho sagrado de los u'wa a habitar sus tierras, pues estas han sido ocupadas por blancos, entre ellos curas y políticos. Así lo analiza Falchetti:

para ellos, la propiedad de los uwa sobre esas tierras no viene de una compra: se trata de un derecho ancestral y sagrado otorgado por las deidades y por esto, su justificación tiene que ser mítica. Así, el cacique Toroá reclama su derecho sobre las tierras de Chiscas, porque allí taita Berrío “dejó su cabeza” (Falchetti, 2003, p. 203).

Según la narración que Berichá recibió de su madre y de los ancianos sabedores, los antiguos *uejená* (abuelos sabedores) habían anunciado que gente diferente a los *u'wa* ocuparía sus tierras y los *u'wa* tendrían que vivir con esta gente en un ambiente de mucho conflicto y odio: “Los antiguos Uejená dijeron: U'wa estará metido en medio del mar y los animales del agua se comerán a muchos” (Berichá, 1992, p. 33). En esa vía, la ambición del hombre blanco menoscabó las raíces de una cultura con el afán de acumular riquezas y tierras a costa del sacrificio y vulneración de culturas que durante miles de años se han construido desde el respeto de la tierra y en equilibrio con la naturaleza.

En razón de lo anterior no es extraño que en la *Carta de los U'wa al mundo* se critique ampliamente al hombre blanco y su deseo de herir y arrebatar la tierra, con el propósito de comercializar todo lo que se pueda extraer de ella. Históricamente los *u'wa* no solo han tenido que soportar la invasión de sus tierras, además desde hace décadas sus territorios son usados para la explotación de petróleo, lo cual afecta sus cosechas, sus lugares sagrados y el correcto desarrollo de sus actividades cotidianas. Los *u'wa* han realizado grandes manifestaciones, como bloqueos de algunas vías, lo que obligó a que Occidental Petroleum Corporation (OXY) abandonara sus proyectos en las tierras de esta comunidad. No obstante aún en sus territorios continúan empresas como Ecopetrol que recibe todo el apoyo del Estado mediante la presencia del ejército, el cual garantiza que la petrolera pueda realizar sus trabajos de exploración y explotación. Los *u'wa* señalan que el hombre blanco se ha encargado de vender a su madre y usufructuar su propia sangre:

Sabemos que el riowa ha puesto precio a todo lo vivo, incluso a la misma piedra; comercia con su propia sangre y quiere que nosotros hagamos lo mismo en nuestro territorio sagrado con *ruiria*, la sangre de la tierra a la que ellos llaman petróleo (p. 1, 2010).

A causa de lo mencionado y ante la poca consideración del hombre blanco se sabe que los *u'was* han usado el suicidio colectivo como una forma de manifestarse ante los vejámenes cometidos por occidente a su cultura. Dicho mecanismo ha sido empleado desde los tiempos de la Colonia, según lo registra la tradición oral, donde muchas familias se arrojaron desde



de un gran peñasco. En 1995 también se manifestó la idea de un suicidio colectivo a causa de la presencia de Occidental Petroleum Corporation (OXY), de acuerdo con el gobernador indígena de la época Luis Eduardo Caballero, si la empresa insistía en explorar su territorio 5000 u'was se suicidarían.

Berichá lamenta que su cultura se haya visto afectada de la manera en que se ha expuesto a consecuencia de la colonización, para ellos la mirada de la tierra supera a la de un espacio para la comercialización y el usufructo, es vista como la memoria de los ancestros y el lugar que provee vida y abundancia para las comunidades. En *Tengo los pies en la cabeza*, la autora menciona que los mismo u'wa se dejaron seducir por las comodidades que ofrecía el mundo occidental, en muchos casos, por un desconocimiento de las intenciones de instituciones y personas foráneas:

Terratenientes y acaparadores se aprovecharon de la ignorancia de U'wa con la finalidad de conseguir sus intereses personales y capitalistas. Así los indígenas fueron engañados con guarapo, ropa vieja y promesas falsas que nunca cumplieron. Mientras tanto, U'wa se encontraba más pobre, ya no tenía tierras para cultivar puesto que los colonos avanzaban cada vez más y más; así, U'wa se tenía que arrinconar contra los cerros para no dejarse morir de hambre; tenía que ser la mano de obra barata de muchos terratenientes; los niños y jóvenes indígenas eran aculturizados con la educación que se les ofrecía: se salían de los grupos, olvidaban su lengua, la rechazaban, y además se avergonzaban de su familia e identidad (Berichá, 1992, p.36).

El abandono de prácticas culturales fue motivado por una colonización forzada y la educación como un instrumento que legitimó y transmitió como únicos los saberes de occidente.

### **3.3 La educación evangelizadora y colonial**

La colonización del territorio americano impuso categorías que establecían al hombre occidental como civilizado y a las personas nativas como salvajes que aún no conocían la fe de Dios, que apenas podían hablar y que poco o nada sabían de la escritura.

Aníbal Quijano también (2014) señala que la conquista de América implicó una clasificación y jerarquización de las identidades considerando diferencias biológicas como el color de los ojos, el color de la piel, la forma del rostro, la religión, la lengua, entre otros. Lo anterior permitió erigir la idea de los dominantes/ superiores y dominados/ inferiores.

La conversión del indígena a un hombre civilizado estaba marcada por la imperante necesidad del hombre occidental en domesticar a la “bestia” o en hacer de ese humano que apenas podía pensar en un hombre educado que podía ingresar a la civilización. Enrique Dussel (1983) expone que para los españoles el indígena se concebía como un ser bruto e inculto pero más tarde también como un niño que tenía la posibilidad de ser educado y evangelizado:

y en el nuevo mundo hay de ellos infinitas manadas..., se diferencian poco de los animales... A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños... Hay que contenerlos con fuerza... y aun contra su voluntad (Dussel, 1983, pp. 282-283).

En la obra de Berichá se reflejan claramente las tensiones que vivía la comunidad u'wa al ingresar a un sistema educativo católico que a toda costa quería eliminar cualquier rasgo indígena en la población, prohibiendo hablar las lenguas ancestrales y el ejercicio de prácticas culturales:

muchas familias les habían arrebatado a sus hijos para la civilización, llevándolos al internado donde se les prohibía identificarse; que no solamente U'wa había sido víctima de los misioneros, sino también de los colonos, quienes habían engañado a muchos comprándoles la tierra por cualquier peso (Berichá, 1992, p. 40).

En su estadía en el internado y en su convivencia con monjas Berichá pudo darse cuenta de que en muchos casos era tratada como un ser que no podía pensar o tomar decisiones por su propia cuenta: “Entré a la escuela y allí "aprendí" todas las cosas, como los loros que no saben qué dicen; repetía con la maestra las oraciones y la mayor parte de la lectura y las lecciones” (p. 21). Después de la jornada escolar Berichá se dedicaba a labores domésticas, en muchos casos se le encomendaba tejer ropa para los curas y monjas y en otros

para algunos trabajadores. Tiempo después Berichá se convertiría en maestra, ella se encargaba de enseñar las vocales, los números, a realizar sumas y restas, posteriormente se desempeñaría como informante de una religiosa que pretendía traducir el catecismo del Padre Astete y el Evangelio de San Marcos en lengua u' wa. En su narración la autora sugiere que si ella quería hacer algo por cuenta propia debía ser aprobada por las religiosas, de lo contrario no podía hacerlo, así fue como con mucha insistencia logró obtener su título como modista por correspondencia, aunque en un inicio las hermanas no estuvieran muy de acuerdo con la idea.

Ahora bien, dentro de la evangelización Dussel (1983), distingue entre dos perspectivas, la primera concibe al indígena como una tabula rasa, es decir sin ningún conocimiento del mundo, la segunda concilia entre la evangelización y un respeto hacia las culturas ancestrales. El proceso de evangelización de los pueblos indígenas en América ocasionó y a nuestros días sigue siendo un proceso de confrontaciones, traumas y en muchos casos de mucha violencia.

Es evidente que en este caso, prima la evangelización que ve al indígena como una tabula rasa, donde no se considera en ningún grado la estructura social y cultural de los pueblos indígenas, la imposición de una nueva lengua y religión se hizo posterior a la represión de estos pueblos por las fuerzas armadas. La madre de Berichá vivió de primera mano estos acontecimientos, a la edad de 10 años llegaron al territorio u'wa misioneros de la Madre Laura y el Padre Rochereau, lo cual causó mucho temor en la población, pues según su narración, se realizaban torturas físicas y psicológicas a aquellos que continuaran defendiendo y practicando sus ceremonias rituales, de manera que la prohibición hizo que muchos escaparan o siguieran practicando sus ceremonias de manera oculta. Así como la ritualidad se vio afectada también lo fueron las lenguas ancestrales, pues en los internados en los que se formaban los niños indígenas estaba estrictamente prohibido hablar su lengua:

Es cierto que los que entraron muy niños a los internados se perdieron en la vida de la "civilización"; ellos ya rechazaron su lengua, su familia, su identidad y sus costumbres, y entre éstas la alimentación. Ya no son capaces de vivir en la comunidad porque les es difícil volver a ese ambiente (Berichá, 1992, p. 35).

Las ideas del indígena como salvaje y el bárbaro justificaron tanto la colonización de un territorio como de las subjetividades, ya que marcó con un rótulo todo aquello ajeno a su comprensión y le adjudicó adjetivos despectivos que inauguraron la dominación y extinción de los pueblos indígenas.

### **3.4 El rol político**

Después de ejercer un largo tiempo como maestra Berichá fue invitada a un curso de liderazgo en 1973, el cual marcó una ruptura con el sistema educativo en que había sido formada, allí se había preparado para repetir, sin la posibilidad de cuestionar las enseñanzas que recibía, en este curso la autora reflexionó sobre algunos asuntos que se le ocultaban, ya que no era conveniente tratar con indígenas que pudieran reflexionar y cuestionar la sociedad y la educación que recibían:

Por primera vez en la vida yo podía asistir a un curso en el que se le daba a la persona el derecho de pensar, de expresarse, y de tomar decisiones; teníamos el derecho de hablar y de organizar cualquier cosa que uno quisiera (Berichá, 1992, p. 25).

La educación de líderes dio pie para que se realizarán jornadas para otros miembros de la comunidad, esto atrajo una movilización y la fundación de una organización, que aunque en un inicio tuvo poca acogida fue fundamental para procesos de liderazgo posteriores. Las luchas de los u'wa en algunos casos, como lo narra Berichá, estaban vinculadas a los políticos de turno, los misioneros o algún promotor cultural o antropólogo que se interesaba por la comunidad, causando muchas tensiones, pues no se veía bien que los u'wa recibieran ayuda de personas ajenas a la cultura, en consecuencia hubo muchas divisiones dentro del movimiento. En 1983 comenzó a establecerse la organización de los pueblos indígenas por cabildos, donde el trabajo de Berichá ayudó a estructurar a la organización, en labores educativas que preparaba a los líderes para poder firmar documentos y expresarse bien en público.

Gracias a los nuevos tiempos los pueblos indígenas son más conscientes del reconocimiento de su historia y las consecuencias nefastas de la colonización y usurpación de los territorios, es por eso que hoy en día se puede observar una mayor movilización, así

como exigencias que luchan por el reclamo de tierras y la necesidad de que los estados reconozcan a estos pueblos como sujetos de derecho que necesitan que su cultura y visión de mundo sea respetada.

Berichá, quien presenció el surgimiento de movimientos políticos dentro de su comunidad y la estructuración de los cabildos, señala que estos han posibilitado el reconocimiento de algunas tierras así como la adquisición de derechos educativos y el acceso a la salud, pero, enfatiza que el camino hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas es largo y requiere de una ardua lucha: “Los indígenas U'wa se mantendrán en pie hasta lograr la recuperación total de sus tierras ancestrales como una necesidad primordial para la supervivencia de la generación presente y futura” (Berichá, 1992,p.43).

Ahora, el papel de la mujer indígena desde un rol político ha sido poco reconocido. Francesca Gargallo (2014) menciona a Gaytana, una líder del pueblo nasa (Cauca, Colombia) quien luchó contra los españoles en siglo XVI y a Dolores Caguango del pueblo kichwa, que ayudó a la organización del movimiento indígena ecuatoriano. En el caso de los movimientos indígenas recientes es posible ver que muchos pueblos comparten entre sí una lucha y un liderazgo que busca ser colectivo y no individual, es decir, no hay un interés por figurar como un sujeto individual, sino, que las luchas se hacen de manera colectiva.

El rol de la mujer en el movimiento indígena es reciente, gracias a ello muchas mujeres se han animado a discutir y participar en los reclamos de sus pueblos, aunque no ha sido un camino fácil ante los ojos de comunidades que piensan que solo las mujeres deben hacer tareas domésticas. En las últimas décadas las mujeres u'wa están exigiendo mayor participación en los escenarios donde solo los hombres podían hablar. En un reportaje realizado por la revista *Consonante*, una líder u'wa llamada Elizabeth Soto menciona que en los lugares donde hacen presencia los u'wa poco se sabe del rol político de la mujer u'wa: “Si hablamos de los cinco departamentos en los que estamos presentes, en la historia que se ha tenido, no hemos tenido ninguna presidenta mujer u'wa” (párrafo 4).

Las mujeres u'wa quieren opinar y liderar procesos en sus comunidades, ellas solicitan formación y educación para que las mujeres también tengan espacios de debate para representar y exponer las problemáticas que las aquejan en diversos escenarios políticos. Las formas de ser mujer han cambiado con el paso del tiempo y Elizabeth nos recuerda que: “las

mujeres u'wa no solo estamos para dar a luz y hacer los quehaceres” (párrafo 14). Ellas están pidiendo un cambio y quieren adquirir herramientas para poder liderar en armonía mediante propuestas que redunden en una mejor calidad de vida para su pueblo.

### **3.5 La mujer, transmisora de conocimiento**

La obra de Berichá, como bien lo expresa ella misma, es producto del conocimiento legado por su madre y sus abuelos. Berichá creció con la gran influencia de su madre y su abuela, pues su padre murió y las mujeres del hogar fueron las encargadas de educarla. En este caso, la transmisión oral fue fundamental para dar a conocer saberes ancestrales que están relacionados con el cosmos, la naturaleza, prácticas espirituales, el conocimiento de las plantas, la adquisición de una lengua, entre otros, que le otorgan a la oralidad un papel preponderante en las culturas ancestrales, pues como se ha dicho previamente la escritura como tecnología no ha sido una herramienta propia de estos pueblos y es la oralidad la fuente que muchas generaciones han empleado para preservar la cultura.

La oralidad, aunque subestimada por no poseer la misma precisión que la escritura, es un elemento fundamental donde diversas civilizaciones y culturas a lo largo del tiempo se han reconocido, aunque si nos detenemos en las genealogías familiares, el mundo en occidente también se alimenta del pensamiento oral, pues desde la infancia las madres se encargan de contar el mundo a sus hijos a través de diferentes narrativas. La oralidad tiene la capacidad de transmitir símbolos y experiencias que han constituido la historia de los pueblos. Berichá reconoce el papel de los *uejená* (abuelos sabedores) y el de su madre, como los grandes proveedores de las historias y elementos culturales que se enuncian en la segunda parte de *Tengo los pies en la cabeza*. En la presentación del libro realizada por Miguel Vásquez y Clara Mariana Riascos (1992) reconocen el rol de Kaká, la madre de Berichá, en la elaboración de este texto:

Kaká, su anciana madre e inseparable compañera, representa la vida antes de la llegada del blanco; ella sólo habla la lengua materna y conserva el conocimiento tradicional que ha servido a su hija para su formación, la defensa de su cultura y la

investigación acerca del grupo Aguablanca, pilares fundamentales para la producción de esta obra (Vásquez y Riascos, 1992, p. 11).

La figura materna es vital para comprender el origen y la génesis de los pueblos indígenas, de acuerdo con cifras de las Naciones Unidas, en Latinoamérica habitan más de 23 millones de mujeres que pertenecen a una comunidad indígena. Es claro que las mujeres indígenas han sido claves para que las prácticas culturales pervivan en el tiempo, tales como la cosmovisión, la medicina tradicional, las lenguas y el uso de vestimenta tradicional. En esa vía lo reconoce el Comité de Latinoamérica y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer:

Las mujeres indígenas tienen un rol clave dentro de sus pueblos en lo que se refiere a la transmisión intergeneracional de sus tradiciones espirituales, la historia de sus pueblos, su filosofía y en la defensa de la tierra, el territorio y los recursos naturales (p. 2).

La figura materna en el caso de Berichá fue la transmisora de toda la historia u'wa, a pesar del contacto tan temprano que tuvo con la educación católica, la cual prohibía como ya se ha expuesto el uso de las lenguas y prácticas tradicionales. Su madre le permitió reconocer la historia de los ancestros y de la colonización como una práctica violenta que afectó en grandes proporciones a estas comunidades. Las mujeres como guardianas del conocimiento ancestral han dado pie para que futuras generaciones de mujeres decidan emprender roles de liderazgos o figuras sean claves para la promoción cultural desde la educación, el arte o la política. La autora reconoce que su formación como líder indígena causó mucha controversia dentro la comunidad así como en las misiones, ya que según su relato: “los terratenientes y los misioneros consideraban al indígena menor de edad y por lo tanto sin derecho a organizarse o a buscar su propio desarrollo, ni a expresar sus propios sentimientos o a tener su propia religión y su libertad” (Berichá, 1992, p. 40). De hecho, muchas de estas líderes, maestras o mujeres indígenas que han recibido alguna formación en el mundo occidental, son discriminadas dentro de sus comunidades, al respecto Francesca Gargallo (2014), dice que algunas mujeres de culturas mayas, quechuas, zapotecas, entre otras entrevistadas, exponen que al regresar a sus pueblos después de una formación académica son excluidas de la vida

social, los hombres desconfían de ellas por sus largas estadías en el mundo blanco al punto de no querer establecer una relación sentimental o incluso casarse<sup>17</sup>.

No sería adecuado comparar a una mujer indígena de quinientos años atrás con muchas de las mujeres indígenas que hoy habitan en un mundo complejo en contacto con otras culturas. En el caso de Berichá hay una valoración de los grandes aprendizajes que le otorgaron los abuelos sabedores y su madre, a pesar de que muchos u'wa huyeron de su territorio, para Berichá la huida fue interior, pues si bien no huyó a las montañas, si lo hizo a través de los saberes que le permitieron retornar a sus raíces.

### 3.6 Escritura y retorno

En clave de lo autobiográfico y lo político, la escritura se presenta como una herramienta importante para reencontrarse con la cultura y los saberes ancestrales. La elaboración de *Tengo los pies en la cabeza* es un testimonio de la historia u'wa, es además, el reencuentro de una mujer con una cultura originaria que fue despreciada por el mundo occidental, pero que gracias al tiempo y a reflexiones identitarias muy profundas fue posible reconocer nuevamente como una cultura propia. Es justamente la escritura autobiográfica la que permite hacer una búsqueda de sí, una reflexión de la identidad propia que pasa de un ámbito privado e íntimo a una esfera social en la que se comparten experiencias de vida, como es en el caso de Berichá, se comparte un universo colectivo que si bien habla de las tensiones y conflictos de una mujer que va descubriendo quién es, a su vez se expresa una cultura con su historia, sus problemáticas y sus grandes denuncias hacia el mundo occidental.

Develar su historia y la de su pueblo causó, como ya se ha mencionado, una gran controversia en su comunidad, por la petrolera que financia la publicación. La escritora en un inicio decide quemar sus primeros manuscritos por temor a que vieran sus documentos y las denuncias que en él se exponen: “Cuando partí para Aguablanca en el año 1985, quemé

---

<sup>17</sup> Aunque se tiene conocimiento de sociedades antiguas matrilineales, según lo señalado Gerda Lerner (1990), y hoy en día se sabe de culturas como la wayuú, el patriarcado como sistema social ha sido predominante en las culturas indígenas. Lorena Cabnal, citada por Francesca Gargallo (2014), sugiere incluso que antes de la colonización se tenían indicios de culturas patriarcales, donde la mujer fue vulnerada y violentada. Esto no quiere decir que haya culturas que no valoran o reconocen el valor de la mujer, pero desde un panorama general, las mujeres indígenas viven en condiciones desiguales.



los papeles que tenía escritos; tenía miedo a las requisas que hacía el ejército en la escuela” (p. 44). Ana María Agudelo (2011) expone que durante el siglo XIX las mujeres escritoras usaban estrategias específicas para no violar las normas sociales y con el propósito de no ser señaladas o juzgadas, por eso se daba el uso de seudónimos o anónimos. Como señala Edwin Suaza (2016) escribir para una mujer se limitaba solo a un ejercicio privado y doméstico, no se quería a mujeres que cuestionaran a la sociedad o sus instituciones:

La escritura prescrita para las mujeres debía ser hecha desde y para el espacio del hogar, y cuando sobrepasaba los límites impuestos, era criticada y estigmatizada duramente por los letrados, que en el papel de guardianes del orden patriarcal decimonónico de las letras se mostraban siempre prestos a convocar el orden ante cualquier atisbo de insurrección femenina (pp. 107-108).

Escribir para las mujeres ha sido un camino arduo y la reivindicación de muchos derechos, Berichá sintió que el peso de sus escritos podía atentar contra su vida, narrarse a sí misma es un proceso reflexivo, sanador, pero también fuerte que saca a relucir los traumas y conflictos que no solo ella vivió, sino que también viven en la actualidad muchas culturas que son excluidas por manifestarse ante las violencias que comete el Estado frente a las comunidades indígenas. Narrarse a sí misma es una apuesta política frente una cultura que ha invisibilizado a las mujeres como sujetos históricos, las preguntas de estas y sus vidas ofrecen una perspectiva única. Aunque durante mucho tiempo la alfabetización solo tenía como propósito ofrecer herramientas básicas para acceder a la vida social o en su defecto para la vida marital, las mujeres comenzaron a leer en la intimidad pero también a escribir sus historias y ser conscientes del mundo que habitan. Berichá reflexiona sobre lo anterior cuando asistió a un curso de liderazgo, en el cual podía pensar por sí misma, sin tener que recibir una constante aprobación de las misiones o las monjas ante sus ideas o proyectos.

Sin duda, la escritura se convierte más tarde en una vía importante para tomar conciencia de su cultura, para acercarse nuevamente a los ancianos sabedores. Su texto *Tengo los pies en la cabeza*, es un regreso a sus orígenes, pues a pesar de estar durante largo tiempo en lo que ella llama “el mundo civilizado” retornó a su pueblo y a un conocimiento más profundo de su lengua y su cultura. La narración para Berichá, aunque paradójicamente inscrita en el universo letrado de ese mundo que le había hecho sentir vergüenza de su cultura,

le permitió reconocer la sabiduría de su madre y las prácticas ancestrales de su comunidad, así como la subordinación de la que había sido parte en las misiones católicas, que en muchos casos la consideraban como ignorante.

Como sugieren los teóricos en *Diálogo de saberes* (Mena et al, 2020), las narrativas son importantes para reconocer la memoria del territorio (p. 178). Desde los pueblos indígenas el pensamiento en espiral es fundamental, esto es una perspectiva que no sigue el modelo lineal y estructurado del mundo occidental, esta mirada piensa en el presente y el pasado como elementos conectados, donde el tiempo se asume como cíclico y puede comenzar y terminar en cualquier punto, no hay diferencias cronológicas marcadas pues como apunta Víctor Gavilán: “El futuro puede estar atrás y el pasado adelante o viceversa. El hombre indígena vive el presente en una realidad de continuo movimiento cíclico de la naturaleza y de su cultura” (p.24) En consecuencia, se habla de unas narrativas del vientre, puesto que autonarrarse y narrar el territorio al que se pertenece hace posible el reconocimiento del pasado, en este caso, de saberes milenarios que se reviven a través de la plataforma comunicativa de la escritura como bien lo ilustra Berichá.

### **3.7 Puentes entre culturas**

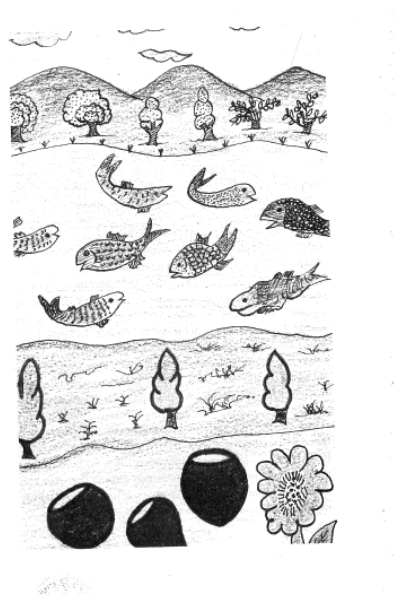
Si bien Berichá experimentó una confrontación con el mundo occidental a causa de las graves consecuencias que trajo la colonización de los territorios y saberes para el pueblo u'wa, es claro que su obra es el reflejo del pensamiento fronterizo (Anzaldúa, 1987; Mignolo, 2003), habitando en culturas en contacto, donde las lenguas se encuentran así como las prácticas sociales, sin desconocer que los pueblos indígenas han sido asesinados y afectados por los procesos civilizatorios que negaron a las culturas originarias. Berichá hace de *Tengo los pies en la cabeza* una herramienta que se inscribe en el mundo letrado, pero que es útil para que otras culturas comprendan al pueblo u'wa. La elaboración de la obra supuso para Berichá un gran viaje de regreso a su cultura, la cual había sido señalada y condenada por la educación que había recibido como incorrecta o como algo que aún estaba encasillado con el rótulo de lo “primitivo”. Escribir su historia y la de su pueblo es un acto de retorno a los orígenes, a la sabiduría de su madre y de sus abuelos, a la reconciliación con una cultura

negada y oprimida, pero también es un ejercicio de resiliencia que no desconoce la cultura occidental, pues ve en ella una aliada para comunicar y expresar el pensamiento indígena. El libro entonces se concibe como una vía de posibilidad para que tanto los pueblos indígenas como la población en general comprenda la realidad de las culturas ancestrales en América, así lo señala la autora: “Espero que sea para el servicio de todos, en especial para U'wa: que lo puedan leer y saquen provecho de él puesto que lo he concebido como un medio más de divulgación de nuestra cultura” (Berichá, 1992, p. 46).

En la obra *Borderlands/ la frontera: the new mestiza* Gloria Anzaldúa (1987) sugiere que las fronteras y muros alejan a las poblaciones, las culturas y las ideas. Para no alimentar esta concepción separatista del mundo la autora propone erigir puentes y no muros. Es claro que las culturas oprimidas tienen una deuda histórica con su identidad, sus lenguas y sus prácticas sociales, entre muchos otros aspectos, pero en el mundo actual de nada sirve que las culturas se enfrenten a un duelo continuo. Anzaldúa (1987) propone la visión de la *nueva mestiza*, una perspectiva que rompe las dualidades entre las culturas para trascender las divisiones y crear una reinterpretación del mundo que considere que se habita entre dos universos contradictorios. Se insta a superar las dicotomías para desarrollar lo que se concibe como una *consciencia mestiza*, es decir, no solo se está ante una mezcla cultural, sino, que también se pertenece a un tercer elemento, a una tercera cultura resultado de las tensiones y encuentros de las demás.

Aunque se vive con un pasado doloroso hay una fuente creadora aún más potente que, a través del arte, en este caso de la literatura y la escritura, encuentra un camino para comunicar mediante artefactos de la cultura occidental como lo es el libro, una vía para expresar la memoria oral legada por los ancestros. Además los dibujos realizados por la hija adoptiva de la autora ilustran los elementos característicos de una cultura (ver figura 1 y 2), pero asimismo complementan la narración donde Berichá habla de la historia de un pueblo valiente que ha sabido preservar su cultura.

**Figura 1.** *Kashira, el pez barbuncho*



**Figura 2.** *Madre U'wa*



El relato de esta escritora es relevante porque pese a la adversidad hizo de su vida una defensa de su pueblo y de la educación, mostrando que a través del arte se puede cuestionar al mundo y a su vez encontrar el camino para volver a uno mismo. *Tengo los pies en la cabeza* revela que es posible descentralizar los poderes de la tecnología de la escritura para dar cabida a otros medios expresivos visuales que también dan cuenta de la pluralidad de

mecanismos que tienen hoy estos pueblos para comunicar su pensamiento. En *Kashira, el pez barbuncho* y *Madre U'wa*, Luceli, la hija adoptiva de Berichá, recoge los saberes ancestrales en torno al cuerpo y al territorio. El territorio es ese gran vientre de todas las especies y por eso representa la madre. La madre que nos carga y cuida con afecto, pero que también nos pide cuidado y respeto. Las especies están unidas unas con otras del mismo modo que estamos unidas a la madre.

## Capítulo 4

### Tinuango (Anastasia Candre) y la escritura como subversión

*Escribir es peligroso porque tenemos miedo de lo que la escritura revela: los temores, los corajes, la fuerza de una mujer bajo una opresión triple o cuádruple. Pero en ese mero acto se encuentra nuestra supervivencia porque una mujer que escribe tiene poder. Y a una mujer de poder se le teme*

Gloria Anzaldúa (1988, p. 225).

#### 4.1 Tinuango (Anastasia Candre)

Tinuango (Anastasia Candre Yamacuri) (1962-2014) nació el 12 de marzo en el corregimiento La Chorrera ubicado en el Amazonas colombiano. El padre de Candre pertenecía a la comunidad okaina (clan *jikofo kinereni*) y la madre a la comunidad múrui muina (clan *friaje*). Esta mezcla de culturas fue provechoso para que Tinuango aprendiera no solo las lenguas de sus padres, sino, otras variantes lingüísticas de la región. En su autobiografía relata que fue bautizada como Ana Elba, pero después un monje capuchino decidió llamarla Anastasia, este nombre fue otorgado en honor a los procesos de evangelización llevados a cabo en su comunidad, no obstante, sus padres también le dieron un nombre tradicional, su nombre en lengua okaina es *Fatiku* y en múrui *Tinuango*, (de esta manera se le llamará en este trabajo). Ambos significan “la que recoge frutas de canangucho”. Desde su infancia Tinuango aprendió los saberes propios de su comunidad, ella asegura que la *jakafai* (*chagra*<sup>18</sup>) fue su primera escuela, allí pudo adquirir los aprendizajes relativos a la cosecha, a la medicina tradicional, así como a las narrativas fundacionales de su pueblo. Por decisión de su padre, Tinuango asistió a un internado llamado Santa Teresita del Niño Jesús cuando tenía la edad de seis años, la educación en este lugar era impartida por monjas, lo que en consecuencia la llevaría a experimentar procesos de evangelización y a que más tarde aprendiera español.

---

<sup>18</sup> El término *chagra* es utilizado por los pueblos indígenas andinos para hacer alusión a una extensión de tierra utilizada para el cultivo de alimentos.

No se tiene mucha información respecto que ocurrió en la etapa de la adolescencia de Tinuango, pero en una entrevista realizada por el colectivo *¡Mira! Artes Visuais Contemporâneas dos Povos Indígenas*, habla de su pasión por la pintura desde que era niña, allí menciona que la tierra fue su primer lienzo. En el internado hacía dibujos sobre imágenes religiosas y ello la hizo acreedora a premios por su habilidad con la pintura. Se sabe que cuando tenía 21 años padeció de un quiste abdominal, este hecho obligó a que fuera transportada a la ciudad de Leticia con el propósito de que se le practicara una cirugía. Tiempo después se casó y tomó la decisión de quedarse en la capital, ya que para la época sus padres habían muerto. Años más tarde decidió separarse, de quien al parecer, era un hombre que la maltrataba, por ello tomó la decisión de buscar un empleo que le permitiera obtener un sostenimiento para vivir en Leticia.

Tinuango trabajó como auxiliar de servicios domésticos en Seguros Sociales, allí se animó a culminar sus estudios secundarios y para el año 1999 inició su trabajo como colaboradora con Juan Álvaro Echeverri en un curso de lengua miníka en la Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia. Relacionada con el ámbito académico decidió presentar el examen de admisión para el pregrado de Lingüística, al no aprobar el examen, el profesor Echeverri realizó un trámite para que pudiese ir a las clases en calidad de asistente, así lo describe el docente en el editorial de la revista *Mundo Amazónico*, la cual rinde homenaje póstumo a Tinuango:

Ella asistió y trabajó en todas las actividades académicas de ese programa durante cinco años. Para Anastasia ésta fue una oportunidad de crecimiento cuyos frutos se fueron haciendo evidentes en los años siguientes. Si bien no fue una estudiante formal, pues la universidad nunca le otorgó un título, le debemos el reconocimiento póstumo que en parte mitigamos con este número que le hemos dedicado (Echeverri, 2014, p. 10).

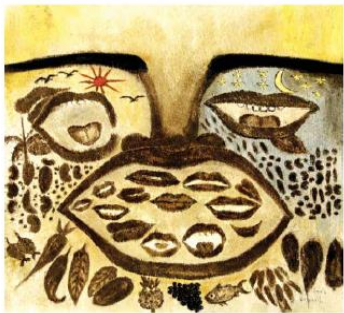
La autora nunca tuvo pretensiones de obtener un título universitario, veía en el espacio académico un escenario de aprendizaje que podía fortalecer a su comunidad y su formación. En el marco de sus estudios, comenzó a desarrollar una investigación sobre los cantos rituales

de la mano de algunos ancianos sabedores de su comunidad, este proyecto fue apoyado por el Ministerio de Cultura. El trabajo de Tinuango alcanzó gran reconocimiento y fue invitada a múltiples eventos, como su participación en algunas actividades de poesía realizadas en la Casa de Poesía Silva en 2003. También se destaca su presencia en el Foro Social Mundial desarrollado en 2005 en Porto Alegre. En 2006 igualmente hizo parte del Simposio Internacional Latina American Indigenous Languages Association. Durante este periodo, la vida de Tinuango estuvo vinculada a espacios académicos, a su trabajo como traductora y a sus otras pasiones como la pintura, la cual de acuerdo con su obra autobiográfica, empezó desde su infancia pero en 2002 tomó más fuerza gracias a su interés por los tintes naturales y materiales como la yanchama, la autora expone que su obra pictórica es la evocación de la cotidianidad de la mujer indígena (ver figura 3y 4).

**Figura 3.** Buudikue (¿Quién soy?), 2007



**Figura 4.** *La Palabra es abundancia*, 2008





En 2010 se publica la antología bilingüe *Pütchi Biyá Uai, puntos aparte: antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia*, compilada por Miguel Rocha Vivas y apoyada por la Alcaldía Mayor de Bogotá. En la obra se encuentran los textos de escritores indígenas, a saber; Yenny Muruy Andoque, Hugo Jamioy, Estercila Simanca, Tinuango y Efrén Tarapués. Esta sería su primera publicación, lo que después le permitiría asistir a múltiples eventos y certámenes no solo literarios, sino, también artísticos. En 2013 el Ministerio de Cultura de Colombia le concedió un premio en reconocimiento de su trabajo en el fortalecimiento de las culturas ancestrales. Tinuango murió el 18 de mayo de 2014, a sus 52 años, justo en un momento importante donde estaba consolidando sus proyectos como artista e intelectual.

Tinuango comenzó a escribir motivada por sus maestros y a su vez considerando la necesidad de registrar los saberes de su pueblo. De acuerdo con su obra autobiográfica, así como con otras referencias publicadas en la revista *Mundo Amazónico*, el maestro Rubén Darío Flórez fue fundamental para este proceso y fue gracias a él que pudo ser invitada a algunos eventos en la ciudad de Bogotá. Empezó a escribir sin tener certezas, solo escribía como parte de un proceso creativo, allí descubrió que su lengua, las plantas, la cacería, entre otros actos cotidianos de la mujer indígena amazónica poseen un lenguaje poético, los cuales más tarde se presentarían en su obra:

Al principio no sabía qué eran poemas, pero ya me he dado cuenta de que nuestra lengua es muy poética e invito a todas las mujeres indígenas para que escriban en su propia lengua. El profesor Rubén Darío Flórez me decía: “Anastasia, escriba poemas”. Empecé a escribir sin ayuda de nadie, realmente. Ahora ya entiendo que nuestro lenguaje, nuestra expresión, están llenos de literatura, nuestros mitos, nuestras canciones, hasta nuestros mismos pensamientos, el trabajo de la cotidianidad de la mujer, del hombre [...] (Tinuango ,2014, p. 68).

La primera publicación de Tinuango en el mundo editorial se da gracias a la compilación hecha por el escritor e investigador Miguel Rocha Vivas. Rocha ha sido un gran interesado por las literaturas indígenas del país, promoviendo encuentros y publicaciones que permitan diversificar el panorama de las letras colombianas. En la antología citada, se recogen las voces de varios escritores indígenas, todos ellos escriben en lengua castellana y

lenguas ancestrales. Respecto a las características de sus poemas, se les relaciona de manera especial con los cantos rituales y la cosmovisión de las culturas amazónicas:

La poesía de Anastasia Candre es comprensible en el universo de los cantos ceremoniales uitoto. Sus poemas aúnan algunas características rituales de los cantos tradicionales con una expresión más íntima y personal de imágenes y sentimientos de gran fuerza simbólica. No es casual. Los uitoto se caracterizan por el ejercicio de una palabra ritual muy elaborada; una palabra que es consejo, semilla, poder, y en el caso de Anastasia Candre: erotismo y memoria (Rocha, 2010, p. 118).

La escritora consideraba que publicar era una tarea complicada para los autores indígenas, ya que no existe apoyo por parte de los entes estatales y es un arduo proceso el salir a la luz editorial. Tinuango habla en el programa radial *Hologramas Sociales* de la Universidad Javeriana sobre su experiencia en la búsqueda de organizaciones interesadas en apoyar el proceso de publicación de los resultados de su investigación en la recopilación de cantos rituales, allí sugiere que hallar a una organización o apoyo gubernamental fue difícil y tras mucho indagar encontró a la Fundación Terra Nova. El panorama anterior da cuenta de la compleja tarea de publicar para un escritor indígena, en la misma entrevista menciona que su obra tuvo difusión gracias a la ayuda de maestros y académicos que reconocieron su trabajo, pues de otro modo no hubiera sido posible.

Gracias a su publicación en la antología *Pütchi Biyá Uai*, fue invitada al primer encuentro de escritores indígenas en el marco de la Feria del Libro de Bogotá en 2011. La autora habla de esta experiencia como un encuentro enriquecedor, ya que sin duda, fue un escenario importante para la visibilización de las literaturas indígenas y el reconocimiento de nuevas voces en eventos de tanta tradición y asistencia por parte del público:

Fue muy grato para mí compartir nuestras ideas de poetas indígenas, ese pensamiento, esa literatura de cada pueblo. [...] regresé a Amazonas, a Leticia con un pensamiento muy positivo y quisiera que este encuentro no sea solamente una vez sino que continúe y que también las universidades inviten a los poetas, que las universidades lean a los poetas para que los estudiantes conozcan la literatura de cada grupo étnico (Tinuango, 2011, [entrevista]. Javeriana Estéreo; Hologramas Sociales).

La participación en la Antología fue importante puesto que fue un texto que tuvo, además de la edición presentada en 2010, dos reimpressiones que fueron digitalizadas en el 2016 por parte del Instituto Distrital de Artes de Bogotá y en 2017 por la Biblioteca Nacional de Colombia. Su participación en esta publicación abrió un camino para que fuese reconocida no solo como una voz activa de la literatura indígena, sino, a la vez, como una defensora y promotora de la conservación de los saberes ancestrales.

En 2013 Tinuango hizo parte de en un concurso organizado por la Casa de Poesía Silva, pero el poema enviado no fue seleccionado, en ese mismo año participó en una compilación coordinada por Indigenous World Forum on Water and Peace, donde se invitaba a varios escritores indígenas a enviar un mensaje para la conservación del agua, allí se publica el poema titulado *Sin sabor y aroma, da vida*. En 2014 Tinuango tenía como intención hacer parte del III Encuentro Intercultural de Literaturas Amerindias (EILA), donde haría una ponencia en la que hablaría sobre los géneros orales de la cultura múrui, lamentablemente días antes del evento tuvo lugar su fallecimiento, y no pudo ser partícipe de un acto que congregaría a destacados escritores de las letras indígenas de la región como Elvira Espejo y Dida Aguirre. En el año de su muerte también aparece el libro *El paraíso del diablo: Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después* (2014), el cual recoge narraciones y testimonios de los hechos ocurridos a manos de la empresa cauchera Peruvian Amazon Rubber Company, propiedad de Julio César Arana, quien perpetró el genocidio de cientos de indígenas. En dicho libro tiene presencia un relato hecho por Tinuango donde cuenta todo lo que padeció su madre en aquel periodo.

La obra de la escritora en el ámbito literario estuvo enfocada a la poesía, pero de manera póstuma se conocieron los dossiers de su obra autobiográfica, titulada *¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy*, la cual será abordada en este capítulo. El texto habla de una mujer que se movió entre dos mundos, la obra de Tinuango es el resultado de procesos transculturación, pues si bien se toman las estructuras de géneros literarios clásicos, de la misma manera están presentes elementos propios de los cantos rituales, lo que conlleva a un entrecruzamiento de rasgos que combinan las características de la escritura alfabética así como de la oralidad propia de las comunidades indígenas.

En su narración autobiográfica o en su obra poética no es posible identificar cuáles podrían haber sido sus influencias literarias, no se alude a escritores u otras fuentes propias de la literatura occidental. Su obra es una constante alusión a los sabedores de su pueblo y a los conocimientos legados por sus padres. Ello nos lleva a considerar que puede ser problemático tratar de analizar la obra de esta escritora a la luz de los estrictos parámetros de la cultura académica tradicional, en tanto las condiciones que rodearon las prácticas de escritura de Tinuango fueron diferentes a las de aquellos escritores que se inscriben en la literatura mayoritaria, por eso es importante sugerir que es una práctica que se produce en la llamada *literatura menor* (Kafka, 2000).

Dentro de la primera bibliografía que aborda la obra de Tinuango es posible citar el artículo *Tras los ecos de la semilla. Una mirada a tres casos de la poesía indígena en Colombia* publicado en el 2013 por Camilo Vargas, allí aborda entre varios escritores a Tinuango. Ahora bien, el número de estudios sobre la autora aumentó después de su muerte, esto obedece a un volumen de la revista académica *Mundo Amazónico*, el cual hace un homenaje que conmemora su vida y obra. Allí se presentan cinco artículos que analizan la obra de esta autora y resaltan su trabajo como artista, investigadora y poeta.

Gran parte de los textos que se refieren a Tinuango son publicaciones académicas y algunas revistas culturales como la Revista *Arcadia*. En el panorama internacional se encuentra un texto en la *Revista canadiense de estudios hispánicos* también del autor Camilo Vargas (2014), en el artículo en cuestión habla de la relación entre la concepción poética de la autora y su relación con las tradiciones propias de las comunidades okaina y múrui. El artículo analiza asimismo la configuración de lo femenino, de manera específica en su poema *Picante como el ají /Azirede jǽfijǽ:*

Sus versos cantan la feminidad de la mujer uitoto relacionándola con el ají. A través de la analogía se idealiza y se construye un retrato de la feminidad uitoto. En principio se privilegia el deleite de los sentidos, lo que le da un tinte erótico al poema: el sabor ardiente de los labios, el aroma del cuerpo a la flor del ají, el sonido fuerte y

picante de sus palabras, su risa y el fuego inagotable de su amor (Vargas, 2014, p. 189).

En el año 2016, Luis Alfonso Barragán, hace una reflexión en un artículo sobre la oralitura y para ello toma como un referente a Tinuango y su obra, señala entre otras cosas el valor político de estas producciones, al hacer visible las voces de quienes han sido silenciados por las políticas estatales que desconocen la diversidad del país. Posterior a estas publicaciones se desarrollan dos tesis que abarcan a la escritora, la primera es la tesis de maestría de Andrea Guerra (2019), este trabajo vincula el canto y la obra de Tinuango como una reinterpretación de los saberes tradicionales, Guerra (2019) reconoce en lo femenino un elemento vital en toda la obra de Tinuango, además habla de la autora y su diálogo entre culturas debido a la riqueza de las múltiples experiencias estéticas como la pintura, el canto, la danza, entre otros. La segunda tesis, es el trabajo doctoral de Camilo Vargas (2019), quien analiza la obra de Tinuango de la mano del escritor Kamëntsá Hugo Jamioy. Esta investigación es fruto de un arduo proceso de búsqueda y conversación con las comunidades y conocedores de las literaturas indígenas, la finalidad del trabajo es comprender la complejidad de las cosmovisiones ancestrales a través de una literatura que se escapa de los rótulos de la literatura canónica para reivindicar expresiones estéticas que han estado presentes desde tiempos inmemoriales.

Con el anterior panorama es posible sugerir que existe una valoración de la obra de Tinuango, no obstante, sigue siendo un pequeño círculo de académicos interesados por las culturas ancestrales, aún los estudios literarios y los entes culturales le adeudan a esta escritora un reconocimiento por su obra e investigación comprometida en el fortalecimiento y revitalización de las culturas amazónicas. Tal vez, aún sea prematuro hablar de la recepción de la obra de esta intelectual habrá que esperar un tiempo para que tanto lectores como críticos se acerquen a su trabajo y puedan elaborar investigaciones, tesis de grado y análisis críticos que aporten a la comprensión del trabajo de Tinuango que abarca la pintura, la poesía, la lingüística, entre otros.

## 4.2 Los pueblos murui-muina

Tanto los murui-muina como los okaina pertenecen a los pueblos indígenas ubicados en la cuenca amazónica, muchos de ellos comparten una historia similar, aunque sus lenguas pueden presentar diferencias considerables. Estos pueblos permanecieron aislados, pero gracias a la explotación del caucho estas comunidades se vieron afectadas, puesto que las empresas caucheras los asesinaron, sometieron y redujeron. De acuerdo con el informe del cónsul Roger Casement, más de 40.000 indígenas fueron asesinados a causa de la explotación de caucho sin contar con los miles más que fueron esclavizados y desplazados. Esto no solo implicó la muerte sino un quiebre para las culturas ancestrales, en tanto muchas prácticas cambiaron gracias a este suceso, así lo explica Juan Álvaro Echeverri (2010):

El impacto de la industria del caucho sobre los indígenas de esta región fue enorme. La población total fue reducida tal vez a menos de un décimo entre los años 1900 y 1930, y los supervivientes fueron forzosamente reasentados sobre el río Putumayo y más al sur. Unos pocos escaparon hacia el norte o se escondieron en el monte. Su organización social, política y ceremonial fue severamente fracturada y su territorio fue despoblado, a medida que el bosque volvía a cubrir lo que había sido una región densamente poblada (p. 474).

Aunque en 1980 el Estado colombiano reconoció el exterminio de los pueblos amazónicos a causa de la cauchería y cedió tierras en compensación de lo ocurrido, durante mucho tiempo, incluso hasta nuestros días, estos pueblos son sometidos por el narcotráfico y grupos al margen de la ley. Ahora bien, la recuperación de territorios ancestrales también trajo consigo la integración de varias culturas como los nonuya, muinane, bora, murui muina, okaina, entre otros. Así lo narra Tinuango (2014) en su relato autobiográfico:

nosotros crecimos en mitad de la gente múrui, no crecimos en medio de los okaina; por eso ya todos mis hermanos hablamos como la gente de La Chorrera en dialecto minika, yo no conozco la lengua okaina, sólo entiendo algunas palabras en lengua okaina (p. 24).

La Chorrera es actualmente un territorio ancestral de gran valor en la Amazonía colombiana, en su nombre ancestral se conoce como *Nofiko*, que quiere decir casa de piedras. Este territorio está ubicado entre los departamentos del Caquetá, Amazonas y Putumayo y hoy es el hogar de muchas comunidades indígenas que promueven el cuidado por la tierra y que además intentan mantener a salvo sus lenguas, tradiciones y prácticas culturales.

En su relato autobiográfico la autora reconoce que los territorios de sus ancestros fueron brutalmente usurpados a costa del asesinato de miles de indígenas así como del extractivismo del caucho. Se sabe que se dieron dos periodos importantes en la explotación del caucho, el primero se conoció como la fiebre del caucho (1879-1912) y un segundo momento en el marco de la Segunda Guerra Mundial. De acuerdo con Gina Paola Sierra (2011) desde antes de la colonización de América, los indígenas conocían al árbol de caucho como el árbol que llora, algunas fuentes creen lo usaron para fabricar pelotas y calzado que los protegían de las inclemencias del clima. La investigadora Laura Areiza (s.f) señala que los pueblos amazónicos desarrollaron un ritual llamado *uiki rafue*, el cual se conocía como la ceremonia de la pelota donde las personas que cursaban una carrera ceremonial eran invitados a realizar el juego de la pelota. Así lo explica Areiza:

El dueño de la ceremonia invitaba a los diferentes grupos de cantores e iniciaba el juego lanzando la pelota de *uiki* (caucho) desde adentro de la casa-madre por la ventana triangular. Afuera los jugadores cantores-cazadores recibían la pelota con la base de la rodilla y se la lanzaban entre sí tratando de no dejarla caer, mientras que los asistentes o espectadores animaban vociferando: “¡Chu ju ju!” (párrafo 1).

En esta investigación además se encontró que no solo se practicaba el juego mencionado, sino, que alrededor de la pelota de caucho se construían simbolismos relacionados con el origen, la gestación, entre otros que se manifestaban en cantos y danzas. Lamentablemente el ritual cayó en desuso, como muchos otros, gracias a la explotación del caucho y demás guerras que se han librado en la Amazonía.

Con la llegada de los europeos al territorio americano hubo una gran fascinación por el caucho como material resistente y duradero, cuando lo llevaron a Europa comenzaron a experimentar y se llegó a la conclusión de que el caucho, junto con el azufre, eran perfectos para la industria automotriz. El atractivo del material hizo que Estados Unidos, Francia,

Inglaterra, entre muchos otros países, estuvieran interesados en él, la consecuencia fue la expansión de una gran industria extractiva que operaría en la Amazonía colombiana, peruana y brasilera.

En 1885 se comienza a desarrollar una de las primeras casas caucheras en Colombia, para extraer el caucho se disponía de grupos de recolección que podían ir desde diez personas hasta cien, su trabajo consistía en encontrar árboles en la gran selva amazónica, después se debía realizar un corte al árbol para que derramara su savia, la cual caería en un recipiente que tiempo después sería recolectado, todo esto bajo condiciones climáticas difíciles y enfermedades tropicales que solían afectar a estos trabajadores. Uno de los protagonistas en la explotación del caucho en el Amazonas fue el empresario Julio César Arana, quien instaló en La Chorrera y El Encanto grandes centros de acopio y comercialización, en 1907 su empresa se llamaría *The Peruvian Amazon Company*, la cual tuvo participación de accionistas ingleses. Gina Paola Sierra (2011) señala que el éxito del señor Arana se dio gracias a la esclavitud de los pueblos indígenas del Amazonas, fue solo hasta la publicación en un periódico británico que se daría a conocer la masacre que se estaba perpetrando a costa de suplir la demanda del caucho:

Las noticias de los abusos de *The Peruvian Amazon Company* denunciados por W. Handerburg, y publicadas en el diario londinense *Truth* en 1907, escandalizaron a los ingleses y a la comunidad internacional. El gobierno británico, a través de la *Foreign Office*, designó a Sir Roger Casement para realizar una investigación sobre los hechos denunciados por Handerburg el cual, después de su inspección en 1910, en la que fue testigo de las torturas –el cepo y látigo– así como de las mutilaciones, masacres y demás atrocidades, comunicó al gobierno británico que "el sistema de trabajo está basado en el terror" y que, de no tomarse las medidas necesarias, el genocidio haría desaparecer a aquellos indios (Sierra, 2011, párrafo 33).

Tinuango, en *¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy*, menciona las consecuencias de la cauchería para su pueblo, pues gracias a su acercamiento con la academia y a un proceso de investigación que realizó con algunos ancianos sabedores de su comunidad pudo comprender que tiempo atrás existían gran variedad de clanes, los cuales fueron extinguidos como consecuencia de la fiebre del caucho:



en las canciones permanecen vivas las variaciones dialectales de cada clan de los uitoto, muchas de las cuales ya no se hablan ni se hablarán. Clanes que ya no existen, que fueron de los grupos que se murieron en las barbaries del gran genocidio de la época de la cauchería de la Casa Arana, y de los otros grupos que fueron llevados inhumanamente hacia el Perú en un lugar de nombre Pucaurquillo que los ancianos llamaban Pucauruco. Después del conflicto colombo-peruano, algunos se quedaron como desplazados en diferentes lugares del Amazonas, por lo cual ahora hay uitotos por todos los lugares, como emigrantes (2014, p. 40).

Lo que para muchos fue la oportunidad de enriquecerse para los indígenas fue muerte, barbarie y explotación, la satisfacción de la demanda del mercado europeo supuso al otro lado del mundo la pérdida de incontables vidas. Las culturas ancestrales no fueron importantes, pues pese a las denuncias a la empresa The Peruvian Amazon Company esta continuó con la explotación y tiempo después muchas más naciones estuvieron interesadas en el valioso material, con el cual su arsenal de guerra sería más poderoso. Toda esta situación evidenció que el departamento del Amazonas era un territorio abandonado por las políticas del Estado y a la fecha continúa como un lugar olvidado por los políticos de turno.

### **4.3 La tierra como maestra**

Tinuango sugiere que desde pequeña sus padres procuraron darle una educación tradicional, esto significa conocimientos relacionados con la lengua, las plantas, los cantos y las danzas ancestrales. La mujer para los pueblos indígenas amazónicos es la representación de la abundancia y la fecundidad, es ella quien se encarga de cultivar la tierra y de proveer de alimentos a su familia y comunidad. En su tesis de maestría Fanny Kuiru (2019) señala que las mujeres de estas culturas tienen un vínculo muy fuerte con la tierra porque son las encargadas de dispersar las semillas, además son pescadoras, artesanas, médicas tradicionales. Fanny Kuiru (2019) menciona el relato de origen *Monaiya Tiriza*, en el cual se otorga a la mujer un papel preponderante y apaciguador de conflictos familiares:

La mujer “de la yuca dulce” no sólo ha tenido la tarea de endulzar la palabra de los hombres para evitar la violencia familiar y comunitaria, también ha tenido la tarea de

endulzar su propia palabra cuando es "amarga", porque las mujeres no han estado exentas de emociones, resentimientos, envidias, egoísmos y sentimientos negativos que afectan a la armonía individual y colectiva. Las mujeres tenían un lugar privilegiado dentro del grupo en la vida social, en la comunidad clanil, pues tenían el rol de consejeras y decidían sobre asuntos familiares y comunitarios (p. 33).

En esa vía, la mujer, como cuentan los relatos ancestrales que trascendieron gracias a los cantos y el memorial oral, ha sido un eslabón fundamental para el desarrollo de los pueblos amazónicos, pues su arduo trabajo como educadora, como responsable de la chagra y conciliadora es realmente importante para la armonía de las comunidades, Tinuango en uno de sus poemas compara a la mujer indígena con la yuca dulce, en tanto es la encargada de endulzar y de apaciguar las malas palabras. Sin embargo, esta idea de la mujer también ha cambiado con el tiempo gracias a la colonización del territorio y las guerras del caucho, en las comunidades comenzaron a irrespetar a la mujer maltratándola y golpeándola, incluso, rechazando el nacimiento de las mismas por temor a que los clanes perdieran su descendencia, en algunas familias que tenían niñas desde muy pequeñas ya tenían destinado un futuro esposo. Así lo explica Fanny Kuiru (2019): "Tener marido significaba para ella el destierro, perdían sus derechos dentro de su clan de origen y pasaban a ser parte del clan del marido" (p. 35).

La fiebre del caucho en el Amazonas además significó una gran explotación para la mujer indígena, la cual debía cultivar grandes chagras y asimismo recolectar el caucho, igualmente estas eran constantemente violadas y maltratadas por los caucheros de la región. En la investigación tanto de Kuiru (2019), como de muchos otros historiadores de las guerras de caucho, señalan que los capataces abusaban sexualmente y aquellas que por alguna razón habían adquirido una enfermedad de transmisión sexual eran flageladas en público. Las mujeres en los tiempos de la extracción masiva del caucho temían por su vida, ya que no podían andar libremente por temor a ser secuestradas o abusadas, su vida en muchos casos estaba estrictamente vinculada a las mismas labores del esposo porque temían que solas pudiera sucederles algo. La cauchería propició una grave vulneración a la mujer indígena, la cual en muchos casos era rechazada por su comunidad al encontrarse embarazada fruto de una violación, en ocasiones las violaciones y torturas de las mismas ocurrían bajo la mirada

de su familia. Kuiru (2019), en su trabajo de investigación entrevista a varias mujeres que vivieron la época del caucho o en su defecto personas que tienen una descendencia directa con alguien que si lo padeció, allí estas mujeres narran como sus madres fueron violadas, torturadas y esclavizadas sexualmente por parte de los caucheros. Así lo narra Margarita Sánchez, una mujer de 85 años perteneciente a la cultura okaina:

Se vivía con miedo, miedo para salir de la maloca a traer el agua del pozo, ahí estaba el cauchero entre el monte esperando a las niñas para violarlas y cortarles la cabeza y tirarlas al pozo o simplemente las robaban para llevarlas como su mujer, no importaba si tenía seno o no simplemente porque era mujer las llevaban para ello (2019, p. 69).

Pese a la violencia que padecieron los pueblos indígenas, las mujeres siguieron en pie y crearon muchas maneras para preservar su cultura, pues aunque numerosos abuelos y sabedores fueron asesinados por los caucheros, familias desplazadas se reunificaron en los territorios para seguir desarrollando sus prácticas ancestrales. A pesar de que muchos capataces ordenaban a los indígenas arrancar sus cultivos de la chagra, las mujeres fueron astutas en guardar muchas semillas que después serían claves para organizar nuevamente los cultivos, además fueron las encargadas de legar su conocimiento de la tierra, las plantas, las medicinas y cantos no solo a sus hijos también a aquellos huérfanos que habían perdido a toda su familia.

La madre de Tinuango vivió en su infancia la fiebre del caucho, a pesar de los duros momentos vividos Ofelia Yamacuri se encargó de educar a sus hijos y de hacer que la memoria de sus ancestros fuese honrada en las futuras generaciones. La escritora recuerda que su mamá todos los días los llevaba a la chagra donde además de conocer las plantas rallaban yuca para realizar casabe<sup>19</sup>, en su narración autobiográfica la autora menciona que los días que pasaba con su madre y sus hermanos fueron un proceso formativo, pues aunque no iban a una escuela formal, con las plantas y su progenitora enseñándoles tenían la oportunidad de asistir a otra forma de educación:

---

<sup>19</sup> El casabe es un alimento tradicional elaborado con harina de yuca. Es común a los pueblos de la cuenca amazónica y también a los pueblos ancestrales del Caribe. Su origen es bastante antiguo.

Ir a la chagra es como estar yendo todos los días a clases en una escuela o un colegio, pues la chagra es nuestra escuela y colegio tradicional; en ella hice mi formación profesional como indígena, la base primordial de mis conocimientos (Tinuango, 2014, p. 25).

La chagra entonces, más allá de ser un territorio para el abastecimiento de alimentos para las familias, es el espacio formativo por excelencia para las futuras generaciones de los pueblos indígenas, allí las mujeres se reúnen con sus hijos para transmitir conocimientos que ellas mismas recibieron de sus ancestras, es el espacio para que las mujeres hablen de las plantas y sus beneficios, pero además es un lugar propicio para contar historias tradicionales o enseñar cantos mientras se cuida de la tierra o se recolectan los alimentos. En su texto autobiográfico Tinuango dice sentirse muy agradecida con sus padres por los saberes que le fueron otorgados:

En mi niñez mis padres me dieron una formación tradicional, con la cual aprendí a conocer los trabajos de la chagra, cómo cultivar la tierra para sembrar yuca, plátano, maní, ñame, maíz, caña y todas las frutas y tubérculos que se siembran en la chagra, cómo cuidarlas y cosechar, y me enseñaron los nombres de cada cosa. Aprendí a hacer el casabe, el casaramán (ají negro), a preparar manicuera (*juiñoi*), cahuana y otros alimentos (Tinuango, 2014, p. 25).

Como sugiere Selnich Vivas (2016) la chagra es un laboratorio de investigación, un dispensario de salud, el acceso al conocimiento de otras especies (p. 20). Las plantas no solo son reconocidas como un medio de supervivencia, en esta perspectiva Vivas recuerda que cada planta tiene una historia y un saber particular. Como en muchas culturas, la madre de la autora fue la encargada de enseñarle todo acerca de la lengua y las plantas, en uno de sus poemas llamado *La chagra/Juzie* reconoce a este lugar sagrado como la abuela proveedora de abundancia, como la consejera y la gran maestra. Asimismo habla de la yuca como cultivo importante para los pueblos amazónicos, puesto que desde tiempos ancestrales estas culturas han sabido sembrar y preparar la yuca en sus diferentes variedades, bien sea para el casabe, cahuana (bebida con almidón de yuca endulzado con frutas), envueltos, arepas, entre otros. La yuca es un alimento de vida que habla de la soberanía alimentaria de estos pueblos y de

las narrativas que se tejen sobre los cultivos, pues vale la pena recordar el autoreconocimiento de algunas culturas amazónicas como los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce.

En las culturas amazónicas el uso de la chagra abarca un arduo trabajo que incluye la selección de un terreno, la limpieza del mismo, la quema de la tierra para la posterior siembra, donde la mujer interviene con todos sus conocimientos seleccionando las semillas propicias para el cultivo, después serán las mujeres quienes cuidarán y serán las responsables de su cosecha, así como de la vinculación de prácticas educativas que acontecen alrededor de la misma.

En su infancia, la escritora además se autorreconoce como una niña curiosa, lo que la llevaba a husmear en las reuniones de los adultos donde su padre hablaba de historias de origen y las medicinas. Cuando caía la noche Tinuango fingía dormir y escuchaba a su padre hablar, algo que estaba prohibido para las mujeres, pero que desde pequeña escuchó formando en ella un gran conocimiento de su cultura, pues aunque en su comunidad se legaban roles muy estrictos de acuerdo con el género, su padre le enseñó sobre la medicina tradicional.

Lo anterior, permite comprender que la mujer para los pueblos indígenas del Amazonas tiene una intrínseca relación con la tierra, la cual cumple un papel pedagógico y formativo para los niños y niñas de estas culturas. La tierra, de manera específica, el cultivo de la chagra, es una gran estrategia de resistencia que pervivió a pesar de la colonización, las guerras del caucho y la evangelización, pues las mujeres se encargaron de esconder las semillas y después cultivarlas y dispersarlas para que de esa manera su vínculo con las plantas no muriera, ya que como se ha visto la madre tierra provee de alimentos y medicinas, pero también enseña la historia, rituales y cantos que tienen orígenes milenarios.

#### **4.4 El ingreso a otro mundo**

Cuando Tinuango tenía 6 años su padre tomó la decisión de enviarla a un internado llamado Santa Teresita del Niño Jesús, su familia al parecer ya tenía un contacto previo con las misiones evangelizadores en el territorio amazónico, pues hay que recordar que Tinuango recibe su nombre en lengua castellana; Anastasia, porque así lo decidió un misionero

capuchino que visitó a su familia. De acuerdo con Misael Kuan Bahamón (2013), se cree que tanto en el departamento del Amazonas y el Putumayo desde 1893 se tiene conocimiento de misiones capuchinas. A causa de las miles de muertes que causó la cauchería, las misiones se instalaron con el propósito de evangelizar pero también de dar hogar a los niños que habían perdido a sus familias. Como consecuencia, en La Chorrera se sitúa el primer orfanatorio en 1933.

Norberto Farekatde (2004), expone que además las misiones capuchinas ubicaron lo que se conoció como estaciones misionales e internados indígenas. En abril de 1956 se crea el internado Santa Teresita del Niño Jesús. Tinuango narra que el internado le causó mucho sufrimiento, aunque también reconoce que tenía maestras muy amables, pero la separación de sus padres la aquejaba, pues cambió de una educación indígena tradicional a una nueva forma de educación centrada en la fe de Dios y en una lengua desconocida para ella. Así las cosas, la evangelización de estos territorios se puede interpretar como un acto impositivo que eliminó de tajo las prácticas sociales y culturales de los niños que asistían a los internados u orfanatos, lo que más adelante provocaría un gran riesgo para las culturas ancestrales que desconocían sus lenguas y tradiciones, esto como resultado de un proyecto paternalista que hizo en muchos casos que las actividades agrícolas y económicas estuvieran a cargo de las misiones creando una dependencia total de las mismas.

Muchos de los indígenas que habitaron este tipo de instalaciones recuerdan que se tenía prohibido hablar en lenguas ancestrales, en muchos casos se educaba bajo el miedo y en ocasiones los niños eran maltratados o golpeados. La entrada al nuevo mundo para Tinuango fue abrumadora y desconcertante, pues estaba ingresando a una cultura que desconocía su formación como indígena. Pero esta confrontación no terminaría aquí, la autora padeció un quiste abdominal que la hizo salir de La Chorrera a Leticia, después de un tiempo decidió quedarse allí, se casó pero la relación terminó, no obstante no quiso regresar a su territorio ya que sus padres habían muerto. Instalada en Leticia busca trabajo en los Seguros Sociales donde realiza tareas de limpieza y comienza a estudiar su bachillerato. Más tarde comenzaría a estudiar en la Universidad Nacional de Colombia sede Leticia el pregrado en Lingüística, pero no como estudiante regular, porque no fue admitida mediante examen, sino como estudiante asistente, hecho que después asumiría desde una posición crítica, en

tanto el sistema educativo desconoce las formas de aprendizajes propias de los pueblos indígenas, así lo advierte Tinuango:

Yo le pido a la Universidad Nacional de todo corazón que me escuche, que para que un indígena entre a la universidad hay que hacer un programa especial, ya que nosotros somos de una cultura diferente a la cultura occidental. Porque si no pensamos en nuestra lengua y cultura, se desaparecerán por el gran prestigio de la lengua española y del inglés y de las lenguas extranjeras. Nosotros tenemos que valorar lo que es de Colombia, no lo que es extranjero. Nosotros estamos en un departamento plurilingüe y pluricultural (Tinuango, 2014, p. 35).

En esta nueva cultura la escritora reconoció el gran potencial para reencontrarse con sus tradiciones. Si bien, Tinuango no estaba de acuerdo con las estructuras organizativas del sistema universitario occidental, sí creía que el acceso a la universidad le permitía, aún estando lejos de su tierra, reconectarse con su lengua y otras lenguas propias de los pueblos amazónicos y esto, en consecuencia, le permitía reflexionar y volver a recordar la formación recibida por sus padres, su conexión con la tierra, las prácticas rituales y demás elementos que hacen de la lengua un vínculo de acceso a las culturas y sus maneras de percibir el mundo. Tinuango afirma que estudió aunque sabía que no podía obtener un título formal, para ella el acceso a la academia supuso un gran reto pues tenía problemas para escribir y expresarse correctamente en español, y pese a que sus compañeros le sugerían que no continuara porque nunca obtendría un diploma, ella pensaba que la cultura occidental también podía enseñarle muchas cosas y ayudarle a fortalecer el conocimiento de su cultura.

En su autobiografía expone que realmente un título no es indispensable en las culturas ancestrales, en tanto el conocimiento no se refleja por la obtención de una pieza de papel que certifica la asistencia a un centro educativo. Cuando un anciano sabedor muere, como lo narra Tinuango, mueren su canto, sus historias y todo su saber, es como si desapareciera todo un gran archivo. El conocimiento verdadero y valioso, para estas culturas, se expresa en los saberes tradiciones que van desde las prácticas de cultivo, el conocimiento de las plantas, del canto, la danza, la cestería, la medicina, entre otros: “Nosotros entre indígenas no tenemos título, el título es saber; cuando un indígena se profesionaliza, dicen que es sabedor. Los blancos hablan de título, pero en nuestra cultura no hay título” (Tinuango, 2014, p. 38).

Es claro que para T̄inuango la formación tradicional que recibió en sus primeros años fue importante porque le permitiría reconocerse como miembro de una cultura, diferente a lo que ocurría en el lugar donde estuvo internada en su infancia allí muchos niños huérfanos a causa de la evangelización perdieron todo lazo identitario con sus tradiciones originarias. Cuando los jóvenes indígenas ingresan al sistema universitario occidental, sienten vergüenza de su origen y sus lenguas, prefieren obviar de dónde provienen porque aún en nuestros días persiste una creencia popular que considera al indígena como una persona que está atrasada culturalmente o que escasamente puede leer y escribir. La escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2009), ilustra esto cuando habla de su experiencia en sus estudios universitarios en Estados Unidos, allí sus compañeros de habitación estaban asombrados de que una mujer de origen africano hablara de manera tan fluida el inglés, de que no escuchara música tribal y de que supiera usar una estufa. Tal como plantea Adichie (2009), nuestras sociedades han erigido una historia única, un solo relato posible del otro agenciado en los imaginarios que reproducen los medios, la escuela y las políticas estatales, así las cosas la narración del *otro* representa los mecanismos que como sociedad hemos construido para nombrar lo que no encaja en la episteme occidental.

Los indígenas que salen de sus territorios para habitar las urbes viven serias tensiones en una cultura que le cuesta entender el mundo ancestral, por lo que muchos olvidan su cultura y deciden adaptarse a una nueva manera de comprender el mundo, otros como en el caso de T̄inuango encuentran en el mundo occidental una plataforma para reflexionar y potencializar los saberes legados por la tradición indígena. El ingreso a la universidad para la autora fue una posibilidad para explorar a profundidad su lengua, reconocerse como una mujer que puede escribir su historia y la de su cultura, pero que también puede cultivar, cantar y danzar. Esto se ejemplifica en la investigación que la autora realizó del *yuak̄i* o el ritual del dios de las cosechas con el objetivo de que los cantos relativos al ritual fueran recordados por las futuras generaciones, el trabajo fue reconocido con una beca de creación otorgado por el Ministerio de Cultura en 2007 y logró la recopilación de aproximadamente 138 cantos. T̄inuango pensaba en publicar este texto en reconocimiento del formato libro como una estrategia para preservar los saberes de su pueblo:



Para mí es importante publicarlo, porque los saberes de los indígenas, así como los del blanco, tienen valor. Entonces tiene que ser publicado para que el niño, el joven, aprendan. Si lo tengo guardado, ¿de qué me sirve? Sacar un libro o disco compacto de grabaciones, para que la gente lo escuche y así la juventud pueda decidir, y quien esté interesado en investigar, pues investigue (2014, p. 39).

El encuentro entre dos culturas fue el puente para hacer surgir su universo creativo, investigativo y literario, por supuesto que con serias tensiones y críticas a una cultura que le ha hecho tanto daño a su pueblo, pero que gracias a ella pudo reconocer en el ingreso al pregrado de Lingüística el valor de sus lenguas y las prácticas ancestrales. Como sugiere José María Arguedas (1968) en su discurso “No soy un aculturado”, leer autores occidentales no hace que muera la magia, así ocurrió con la escritora los conocimientos otorgados por el mundo blanco le permitieron volver a sus raíces y comprender la riqueza tan grande que poseía gracias a la formación que le dieron sus padres y sus abuelos.

#### **4.5 La reinterpretación del mundo femenino**

Escribir y ser mujer indígena es un gran reto en un mundo globalizado donde las voces de las minorías permanecen al margen del mundo editorial y de los grandes escritores de la literatura. Para la Tinuango el ejercicio de la escritura supuso un reconocimiento de sí, de su historia, de su cultura y de su ser como mujer. Camilo Vargas (2019), quien estudió la obra de la escritora, sugiere que “Anastasia Candre cultivó el ejercicio de la escritura, tanto en español como en uitoto, en una intensa búsqueda expresiva que involucraba la culinaria, la artesanía, el canto, la danza y la pintura” (p. 213). Como bien menciona Vargas las búsquedas e intereses de Tinuango desafían los roles de la mujer, pues usualmente estas no tienen acceso a ciertos conocimientos dentro de las culturas amazónicas, pero a pesar de ello, Tinuango escribió, danzó, investigó, cantó y pintó hasta que la vida se lo permitió, pues para ella era importante dejar un legado y conservar para las futuras generaciones los saberes y conocimientos de su cultura.

Dentro de los pueblos ancestrales amazónicos las mujeres tienen roles importantes para la armonía de la comunidad, como sus labores de sembradoras, artesanas, parteras,

madres y reproductoras de los saberes, pero como sucede en las sociedades actuales la mujer también es vulnerada y maltratada. Según Fanny Kiuru (2019) en el pasado las mujeres y hombres podían compartir espacios dentro la *anáneko* (casa ancestral) y tomar decisiones en conjunto para la comunidad, pero con el tiempo, los procesos de evangelización, la violencia y la colonización, la mujer como símbolo de abundancia también representó el rechazo porque en la jerarquía de los clanes la mujer no podía perpetuar el linaje de estos:

En estos casos, la mujer, era rechazada por algunos clanes y destinada desde muy niña a un varón escogido por el jefe o el padre de la niña. [...] La mujer de la palabra dulce también sufrió la violencia física por parte de la pareja por diversas razones, la violencia psicológica por la infidelidad del hombre, lo cual era muy común entre los jefes de clanes. En pocas palabras, la mujer, que con el poder de la manicuera se ha equiparado como la madre tierra, el totumo que recibe el líquido vital, la palabra dulce, fuerza y equilibrio; fue objeto de violencia dentro de su cultura, violencia que se tornó más cruel durante la cauchería y luego con la presencia de la misión española en el territorio Uitoto (Kiuru, 2019, p. 35).

En su relato *¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy*, Tinuango expone que desde muy niña las mujeres permanecían al margen de las conversaciones de los hombres, cuando su padre estaba reunido con los demás miembros de la comunidad contaba relatos de origen o hablaba de medicina tradicional, las mujeres estaban ausentes. Cuando la autora comienza a indagar por los cantos rituales se pone en contacto con Jimuizitofe (Alfonso Jimaido), quien más adelante le ayudaría con su trabajo investigativo, en su narración recuerda que sentía temor de hablar con él porque para las mujeres no está permitido tocar algunos temas de *mambeadero*, es decir temas importantes como conocimientos ancestrales de los que solo pueden hablar los hombres en reuniones privadas en el espacio de la *anáneko*:

Pasé la noche en vela sin poder dormir pensando en el anciano. Buscaba la manera de hablar con él, tuve miedo porque tradicionalmente es prohibido que los hombres hablen con las mujeres de asuntos del *mambeadero*; los hombres hacen ensayos de cantos en el *mambeadero* para cantar en el baile (2014, p. 44).

La autora señala que fue difícil escribir sobre su cultura porque para muchos miembros de su comunidad no estaba bien visto que una mujer investigara, y que como muchos creen publicara el conocimiento en un mundo blanco, que tanto daño le ha hecho a los pueblos originarios, así lo expresa: “Fui muy criticada, porque en la cultura uitoto las mujeres no cantan ni pueden investigar” (2014, p. 55). Andrea Guerra (2019), quien estudió la obra de Tinuango, señala que el tema de lo femenino es recurrente en su obra, los saberes que le otorgaron su madre y sus abuelas en la chagra, así como sus vivencias como mujer en el mundo occidental están presentes en su trabajo como artista e intelectual, así lo explica Guerra (2019):

Todo lo que aprendió de las mujeres en la chagra le permitió enfrentarse a situaciones que la retaban constantemente y rebelarse contra diferentes sistemas para poder ser una mujer de saberes y para poder compartir estos saberes. Todos estos elementos que la marcaron como mujer y que le permitieron acceder a múltiples saberes de diversas culturas representan los pilares fundamentales de su obra. Aunque su poesía haya sido una manera de propagar sus saberes, fue también una forma más para expresar su ser mujer indígena, para expresar su voz de *nimairango* (Guerra, 2019, p. 66).

La reinterpretación del mundo femenino en Tinuango tiene que ver con reconocer el poder de los saberes ancestrales, la dulzura del canto, la abundancia y poder de las plantas, pero también de encontrar en la escritura y el estudio de las lenguas una herramienta política, creativa y artística que habla de otras maneras de ser mujer para las comunidades ancestrales. La escritora indígena mexicana Georgina Méndez (2004) dice que aunque a las mujeres indígenas se les alienta a estudiar, también se quiere que se casen y que sigan realizando los roles tradicionales dentro las comunidades, Méndez expone que ahora también hay mujeres que quieren investigar y cuestionar su cultura, es decir, no se está cuestionando los roles tradicionales de las mujeres, pero los nuevos tiempos están abriendo la posibilidad a que la mujer también pueda hacer otras cosas dentro de su comunidad:

Pero: ¿qué pasa cuando esos parámetros de indianidad se trastocan?; ¿cuándo las mujeres indígenas ya no son más aquellas “cercañas a la naturaleza”, sino mujeres indígenas que son conscientes de su legado, pero también que pueden aportar con sus

conocimientos a sus comunidades y organizaciones? ¿Cuándo son mujeres indígenas que cuestionan aquellas tradiciones que las discriminan y excluyen? ¿Cuándo son mujeres indígenas con estudios profesionales que exigen mayor espacio para la interlocución y exigen nuevas miradas a su participación? (2004, p. 6).

En relación con lo anterior, es importante reconocer que el hecho de que una mujer o hombre indígena ingrese al mundo occidental mediante el acceso a la educación universitaria, no quiere decir que su identidad se vea diluida por el contacto con otra cultura. Autoras como Tĩnuango y muchas otras en América Latina, reconocen el valor de los conocimientos legados por sus padres, sus abuelas y toda su tradición pero a su vez del mundo occidental ha propiciado herramientas claves para cuestionarse. Las mujeres hoy viajan y salen de sus culturas para atravesar otras. Como sugiere Gloria Anzaldúa (1987) se puede habitar entre fronteras culturales y trazar puentes entre estas. Recordemos que Tĩnuango vuelve sobre el valor de los cantos rituales de las frutas después de su paso por los estudios en lingüística.

Escribir puede ser peligroso para una mujer y más una mujer indígena que aún se siente juzgada por su cultura, la escritura es un arma política que permite a una mujer redescubrirse a sí misma a través de la autonarración y la poesía. La narración biográfica de Tĩnuango es un interesante acercamiento a las luchas de la mujer indígena, pero también es un reconocimiento de las violencias vividas por los pueblos amazónicos. La escritora además hace de su voz una herramienta de resistencia que habla de la mujer y su papel en las culturas ancestrales, pues a través de su palabra nuevas generaciones podrán entender la historia, las prácticas culturales de los pueblos okaina y murui, pero al mismo tiempo reconocer que los indígenas también pueden indagar en otras culturas, conocer otros mundos y cuestionar sus orígenes.

Tĩnuango rompe con el ventriloquismo de las indígenas sin voz o de quienes deciden hablar por ellas, Georgina Méndez (2011) recuerda a Domitila Barrios de Chungara quien llegó a pronunciar en algunos de sus discursos las siguientes palabras: “si me permiten hablar...”. Esto evidencia que las voces de las mujeres han estado ocultas y silenciadas por largo tiempo a cargo de otros que se ocupan de expresar lo mejor para ellas. Pero hoy hay mujeres como Tĩnuango que se expresan e invitan a otras mujeres a hacerlo: “Al principio

no sabía qué eran poemas, pero ya me he dado cuenta de que nuestra lengua es muy poética e invito a todas las mujeres indígenas para que escriban en su propia lengua” (2014, p. 68).

La escritura de la historia propia y la historia de un pueblo violentado demuestran que, aunque la tecnología comunicativa de la letra se erigió como una herramienta de poder que subyugó y condenó a los pueblos indígenas de América al salvajismo por desconocer los sistemas de comunicación del mundo occidental, hoy son una posibilidad que permiten recordarle tanto a los pueblos indígenas como al mundo entero el valor de una cultura. Gracias a que Tĩnuango asumió la valentía de escribir conocemos a una mujer que desafió los preceptos de aquellos que piensan que los indígenas, de manera más específica las mujeres indígenas, no pueden escribir su propia historia. Tĩnuango escribió para dejar una impronta en el tiempo, un mensaje perdurable que reconoce la voz de los pueblos originarios:

ahora estoy escribiendo mi historia, y también escribiré las historias de mi cultura, mitos, leyendas, cuentos, entre otras investigaciones de las historias, cuentos que contaban los abuelos y las abuelitas oralmente en los lugares como los hombres en el mambeadero, y cosas e historias para las mujeres en las chagras, de manera que eso no se quede en el olvido (2014, p. 36).

La emergencia de otras voces en la literatura indica que poco a poco parece más lejana la idea de la historia única, descrita por la escritora nigeriana Chimamand Ngozi Adichie (2009), que crea estereotipos y cuenta desde una sola orilla una perspectiva del mundo. Tĩnuango en su narración biográfica retrata el devenir de una mujer y sus tensiones así como sus vínculos entre culturas, con el propósito de reconocer la diversidad y abundancia de los pueblos, de la misma manera que la dulzura, sabiduría, fuerza y poder de las mujeres que buscan que su palabra y pensamiento también sean reconocidos. La obra de esta autora es la representación del sueño, de la palabra que amanece, es decir, su trabajo creativo tal como ocurre con la siembra fue un largo proceso de arduos cuidados y múltiples aprendizajes, para finalmente hacer de su obra y de ella misma una mujer sembrada en el sueño o *Nikairiyangodikue*:

Fui bien plantada

tuve buen retoño  
crecí bien  
florece bien  
di buenos frutos  
me cosecharon bien  
finalicé en abundancia  
Así es mi palabra nunca terminará  
no muere perdurará como el viento.

Ñue rigakue  
Ñue zikodikue  
Ñue zairidikue  
Ñue zafedikue  
Ñue yizidikue  
Ñue ogakue  
Monifuena fuitikue  
Ni mei kue uai, jaka fuiñede  
Tiinide, fia jagiyina ite  
(Tinuango, 2020, p. 11).

## 5. Hacia la comprensión de la escritura de las mujeres indígenas

Las obras de Tinuango y Berichá demuestran que la autobiografía es una herramienta individual y colectiva que otorga conciencia histórica y reconocimiento de sí a través de la escritura. Las mujeres que hace siglos comenzaron a escribir lo hicieron en la búsqueda de una voz propia, asimismo exigiendo un reconocimiento como sujetos que piensan y tienen ideas, es decir, como seres autónomos que pueden construir opiniones. Durante largo tiempo las mujeres tuvieron que publicar sus obras de forma anónima o utilizando nombres masculinos. Emily Brontë publicó *Cumbres Borrascosas* de manera anónima, pero en la segunda edición el libro se presentó bajo su autoría, esto hizo que una obra que fue considerada como magnífica pasara a ser simplemente una buena novela de amor. Escribir como mujer era un riesgo, por eso muchas decidieron usar nombres masculinos, como es el caso de la escritora británica Mary Ann Evans que firmó sus obras bajo el seudónimo de George Eliot, ya que pensaba que de esta manera sería tomada en serio. También se conoce el caso de la escritora española Cecilia Böhl de Faber y Larrea, quien igualmente usó un seudónimo masculino conocido como Fernán Caballero (De la guardia, 2007 y Gutiérrez, 2014). De manera reciente se conoce que Joanne Rowling, escritora famosa por sus sagas, tuvo que usar el seudónimo J. K. Rowling porque la editorial, que se interesó en publicar *Harry Potter y la piedra filosofal*, le sugirió usar este nombre pues de otra manera su libro no llamaría la atención.

A su vez es conocido que muchas mujeres firmaron sus obras bajo el nombre de sus esposos, estas y otras estrategias son las que Joanna Russ (2018) reconoce en su libro *Cómo acabar con la escritura de las mujeres*. La autora señala que el primer paso para conseguir la ausencia de la mujer en las letras es prohibir que escriban, por un lado negando el acceso a la educación y por otro censurando sus textos debido a los temas que abarca. Lo anterior de igual manera se vincula con menospreciar las ideas de las mujeres, decir que solo escriben como un pasatiempo, sugerir que alguien les ayudó a escribir, afirmar que las mujeres suelen

escribir solo ficción, romance o textos demasiado personales, sumado a pensar que una mujer escritora es un logro excepcional que solo ocurre de manera fortuita en una de cada mil.

Las sociedades modernas se han encargado a través de las estrategias ya mencionadas de insinuar que la mujer debería ocuparse de otros oficios y dejar la tarea de reflexionar y escribir a un lado. Berichá y Tinuango hicieron de su escritura, en español y en lenguas ancestrales, una potente herramienta para sanar su relación con el mundo occidental que tanto daño les había hecho, de igual modo confiaron en la escritura como una vía para defender sus saberes milenarios y afirmar su papel como intelectuales, maestras, sembradoras, artistas, cantoras, bailarinas, entre muchos roles más que muestran otros caminos y espacios en los cuales las mujeres también pueden estar presentes.

Las dos escritoras están unidas por un vínculo común, son dos mujeres indígenas. Fueron víctimas de un sistema colonial que usurpó sus territorios y vulneró a sus comunidades. Ambas encontraron en la academia y la escritura una posibilidad para volver a sus culturas, para sanar las heridas de la violencia física y simbólica. Escribir la historia propia no es solo la revelación de un espacio íntimo, pues si bien se enuncian las injusticias, desigualdades y la evangelización que marcó de manera tan fuerte sus vidas, es posible ver en sus narraciones un escenario para reconocer la historia de los pueblos indígenas colombianos, sus luchas, sus tradiciones, sus lenguas y simbolismos.

Aunque la escritura para los pueblos originarios significó el exterminio de muchos otros sistemas comunicativos, en el caso de Tinuango y Berichá, es la insurgencia ante un sistema patriarcal y neocolonial. Estas autoras tomaron el lápiz para dar a conocer al mundo que las mujeres indígenas tienen una voz y que buscan ser reconocidas a través de sus letras en diferentes culturas.

### **5.1 La autobiografía y su papel formativo**

Como se ha señalado previamente, escribir sobre sí misma constituye, en el caso de las escritoras indígenas, un descubrimiento de sí y de sus culturas. Escribir es un acto pedagógico, en tanto, mientras se escribe se aprende de sí y del origen. El proceso de hacer



memoria sobre el pasado permite a las narradoras cuestionar sus sistemas de creencias, su educación, las prácticas evangelizadoras y coloniales que hicieron parte de su formación. En consecuencia, se transforma la mirada que tienen T̃nuango y Berichá de sí mismas y de las culturas que las habitan, tal como sugiere Selen Arango (2016), en su tesis doctoral sobre la novela de formación, *Bildungsroman*, la narración se convierte en un proceso de confrontación y educación:

el sujeto narrador le da la vuelta a la pedagogía que enseñó estos ideales: la narradora personaje se convierte en la educadora de sí en tanto devela a través del proceso mismo de la creación literaria, lo que toca a las transformaciones que ha experimentado para llegar a ser lo que es. En ese momento pedagógico se está conformando como sujeto que se narra a sí misma (Arango, 2016, p. 43).

De forma específica con estas escritoras, sus obras autobiográficas no pretenden enaltecer sus vidas, sino, narrar cómo a través del tiempo se han formado. La narración entonces cumple fundamentalmente con tres aspectos claves: el testimonio, la reivindicación de la mujer como una intelectual y el descubrimiento de sí. T̃nuango narra su infancia en una familia tradicional de los pueblos amazónicos, aprendiendo los saberes de su madre, las lenguas ancestrales de su región y cultivando la tierra, pero tiempo después sería llevada a un internado donde tendría que adaptarse a un cambio cultural bastante fuerte. Por su parte Berichá, habla de su infancia de una manera diferente, nacer sin parte de sus piernas hizo que su madre tuviera que llevarla a un internado católico donde la cuidaron, le enseñaron español y la encaminaron en la fe de Dios. La cercanía de las dos autoras con las misiones católicas a través de instituciones como los internados se configura como fundamental en ambas, ya que este es su punto de partida para reflexionar sobre las consecuencias de la evangelización y colonización de los territorios indígenas.

En esa vía, sus narraciones autobiográficas son relevantes, pues son testimonios valiosos que le ofrecen al mundo de manera cercana una visión mucho más amplia de estos procesos para los pueblos indígenas. Esta vez de la mano de sus protagonistas, son las mujeres indígenas quienes a través de sus historias personales hablan de otra versión de la

historia, pues aunque ha habido un esfuerzo por hacer creer que la evangelización obró como un acto de caridad para estas poblaciones, vemos que bajo estas intenciones también se estaba ocultando un afán por borrar a los pueblos indígenas, no querían que quedara en ellos ningún rasgo de su cultura, en tanto en un mundo “civilizado” no parecen tener lugar otras visiones de vida. Siguiendo las ideas de Carlos Pabón (2015) el testimonio da cuenta de una experiencia y en esa vía también es un acto que busca justicia. Pabón se refiere a Primo Levi, quien decidió escribir su testimonio del Holocausto para narrar la barbarie, clamar justicia y recordarle a la humanidad los alcances del hombre, hecho que también pudiéramos aplicar al caso de estas escritoras. Los testimonios reivindican a quienes han sido asesinados, silenciados y marginados, esto puede generar como plantea Pabón (2015):

Una justicia mínima, pero necesaria: dar testimonio de lo irreparable, asumir responsabilidad histórica por los que fueron aniquilados para combatir el proyecto de olvido y silencio cuyo fin último, como señaló Hannah Arendt, era “erradicar el concepto de ser humano” (Pabón, 2015, p. 21).

El testimonio de estas dos mujeres da un acercamiento a las luchas de los pueblos indígenas por mantenerse en pie, pese a los diferentes mecanismos que intentan silenciarlos. Las obras de estas mujeres indígenas nos invitan quizá a reinterpretar la percepción que se tiene de los pueblos originarios, para reconocer la riqueza de sus tradiciones y la difícil historia que los rodea, pues el testimonio no solo debe hacernos sensibles ante el dolor del otro, sino, de ver en este, un lugar para el encuentro y aprendizaje de culturas (Guerra, 2019, p 29).

Ahora, sus autobiografías además revelan diversas formas de ser mujer. Tinuango se asume como investigadora, escritora, cantora, bailarina, sembradora, por su parte Berichá se ve a sí misma como una maestra, líder, investigadora y escritora, si bien ambas crecieron en épocas diferentes, para las dos fue difícil concebirse como mujeres que podían realizar múltiples tareas más allá de las establecidas por sus comunidades, como se ha sugerido antes, en estas culturas en muchos casos las mujeres no pueden ser partícipes, no pueden opinar o no tienen acceso a ciertos conocimientos. Las obras de estas dos mujeres posicionan la figura

de la mujer indígena como una intelectual, que tiene un conocimiento profundo de su tradición, pero también la necesidad de establecer un diálogo con otros saberes y culturas con el propósito de luchar por sí mismas y por sus pueblos. Acceder a la universidad y a programas de liderazgo fue para las dos la posibilidad de afianzar sus saberes ancestrales. Berichá decide encaminarse en la escritura de su autobiografía y al mismo tiempo en elaborar un texto que recoge varias historias de origen del pueblo u'wa, este proceso de investigación la llevaría a afianzar su destreza en su lengua ancestral.

Por otro lado, T̄inuango reconoce la riqueza de sus tradiciones cuando ingresa al programa de Lingüística, pues antes vivía como muchos jóvenes con la vergüenza indígena acuestas, con miedo autoreconocerse como tal o usar su lengua. Este rechazo hacia los pueblos ancestrales olvida que hoy, a pesar de vivir en un mundo globalizado, Europa y el norte global tienen culturas milenarias. Nuestra herencia colonial nos ha hecho ver con desdén aquello que no provenga de los sistemas grafocentros y eurocéntricos. T̄inuango comienza a darse cuenta del valor de las lenguas ancestrales en un mundo que aún le cuesta reconocer que no son lenguas arcaicas, sino, que son lenguas con mucha vida y tradición que muchos antropólogos y lingüísticas han estudiado con entusiasmo, pero que algunos indígenas aún no ven como valiosas. Gracias a esto T̄inuango se ocupó de profundizar en los cantos rituales en su lengua y en conservar esta investigación para las futuras generaciones.

Escribir es también un acto revelador que saca a relucir las luces y sombras, que acerca y aleja en la búsqueda de quiénes somos, en las dos autobiografías analizadas en este trabajo es posible entrever cómo las autoras se sumergen en las raíces de sus vidas, en lo más íntimo de su historia personal para poder contarle al mundo quiénes son, de dónde vienen y qué es lo que quieren. Expresan que su voz es importante y que sus culturas merecen ser respetadas y conocidas. Estas mujeres se inscriben en una escritura fronteriza tal como propone Anzaldúa (1987), en tanto es una escritura para cruzar culturas, para viajar en ellas y después construir y deconstruirse a sí mismas.

## **5.2 Escribir en otras lenguas**

Las cifras de alfabetización en América Latina para la población indígenas todavía son bajas, pues a estas culturas también las aquejan un abandono total de los Estados, según informes de la Unesco (2017), en la región pueden existir más de 36 millones de indígenas, pese a que en muchos países se respetan y reconocen las lenguas y tradiciones culturales bajo el amparo del sistema legislativo, muchos de estos pueblos viven en condiciones precarias que impiden acceder a una vida digna. En lo relativo a la educación se sabe que muchos de los indígenas tienen dificultades para educarse y las cifras de analfabetismo son altas:

La población indígena tiene también menores niveles de escolaridad que la población total, diferencias que van desde cerca de un grado escolar para Nicaragua hasta cuatro para Panamá. A nivel secundario, destaca el rezago educativo entre la población indígena, situación que a su vez disminuye sus posibilidades de continuar estudios en el nivel superior (Unesco, 2017, p. 17).

En Colombia, de acuerdo con el Censo realizado 2018, hasta el 13% de las comunidades indígenas no ha accedido a la educación y el analfabetismo es porcentualmente más alto para grupos étnicos que para el resto de la población. Ahora cuando se habla de alfabetización se hace referencia a saber leer y escribir, por supuesto una categoría occidental que desconoce otros sistemas simbólicos como los propios establecidos por los pueblos indígenas. No obstante, con el contacto entre culturas, por las políticas estatales, para la defensa de los territorios y de los pueblos originarios, poder comunicarse con otras lenguas, en especial con la lengua castellana, se convierte en un instrumento poderoso para defender sus derechos y luchar contra un sistema que considera a los indígenas como sujetos que aún no han alcanzado la “civilización”. Hay que agregar que los indígenas hoy están interesados en conservar sus tradiciones pero también en adquirir conocimientos que hacen parte de la academia occidental plural y democrática. No obstante, el acceso al sistema educativo puede ser limitado, ya que existen poblaciones geográficamente distantes, de igual modo hay instituciones que desconocen las particularidades de los pueblos indígenas y como consecuencia se establecen políticas rígidas y descontextualizadas incapaces de leer las realidades socioculturales de los territorios.

Con el anterior es interesante resaltar cómo Tinuango y Berichá deciden escribir parte de sus obras en lengua castellana. Hay que aclarar que tal vez es la obra de Tinuango la más arriesgada en cuanto el uso de lenguas ancestrales, muchos de los apartes de *¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy*, están escritos en lengua miníka, pero su gran mayoría se encuentra en castellano sin traducción a la lengua ancestral. En lo que refiere a Berichá, publicó *Tengo los pies en la cabeza* en español con un suplemento al final del libro con algunas palabras en lengua u'wa. Más adelante se presentarían fragmentos de la obra, aproximadamente diez páginas con traducción al u'wa. Es claro que la lengua castellana se establece como una lengua de tránsito que permite establecer comunicación con otras culturas, pero además hay un reconocimiento de la importancia de escribir en lenguas ancestrales, aunque sean algunos fragmentos.

Las lenguas indígenas poco a poco vienen desarrollando una lingüística específica, pues si bien puede ser una sistematización incómoda, las gramáticas de estas lenguas son documentos muy valiosos para conservar las culturas. Sin embargo, para los indígenas los libros de gramática, con símbolos exógenos a su cultura, pueden simplemente ser libros que se fabrican por algunos conocedores de las lenguas con ayuda de algunos indígenas. Estos textos, en algunos casos, no tienen una recepción o circulación dentro de las culturas o lenguas estudiadas, como lo explica Lorena Córdova (2016): “no se convierten en materiales culturales que se inserten en la vida cotidiana de los hablantes; y se convierten en una suerte de curiosidad o *souvenir* sin circulación ni intercambio amplio” (p. 41).

Con esta problemática es necesario indagar por la recepción que tienen las obras de escritores indígenas al interior de sus comunidades. ¿Será que son leídas? ¿Es posible que sean rechazados por el circuito editorial? ¿Son tal vez un apoyo en las prácticas educativas y culturales que quieren defender los saberes ancestrales? ¿Sus lecturas hacen parte de sus tiempos de ocio? ¿Acaso son estas escritoras y escritores respetados y valorados en sus comunidades? Ante estos interrogantes, es consecuente evaluar en nuevas investigaciones qué pasa con las personas mayores de los pueblos que no se encuentran relacionados con las prácticas que intentan sistematizar las lenguas escritas. Aproximarse a una lectura alfabética de una obra escrita en sus lenguas ancestrales puede ser complejo, tal vez los jóvenes son los

llamados a comprender y valorar las producciones que surgen al interior de sus comunidades, pues los procesos de evangelización y castellanización ponen en riesgo la vitalidad y uso de las lenguas originarias. En esa vía Cordová (2016) señala que hay reiterados esfuerzos por fomentar la publicación en lenguas indígenas, pero pocos por promocionar la lectura de las mismas en estas comunidades:

la producción y consumo de literatura indígena son restringidas porque no existe un público amplio que demande esta literatura. Es decir, en cualquier coloquio o encuentro de lenguas se hace referencia a la necesidad de producir estos materiales, pero no existen programas que formen los lectores de lenguas indígenas. Aunque existen esfuerzos literarios para fortalecer el uso de las lenguas, el proceso es incipiente y en nada asegura la vitalidad de ellas (Córdova, 2016, p. 57).

Respecto a la idea anterior, es interesante analizar cómo algunos textos indígenas producidos bajo la inscripción de instituciones estatales, universitarias o editoriales pueden permanecer solo bajo el círculo de unos cuantos académicos y algunos miembros de las comunidades indígenas interesadas. Estas producciones no deberían rezagarse solo al ámbito de la academia, sino, circular y socializarse con las comunidades. Por eso, es relevante evaluar las experiencias de países como México, en los que se han hecho diversos trabajos que promuevan la escritura en lenguas indígenas pero también su lectura.

Isaac Esaú Carrillo Can (2014), indígena maya, señala que desde 1945 se estableció en México el Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas. Sin embargo ha sido un proceso con muchos retos, ya que muchas personas de la comunidad veían innecesario este tipo de instituciones, ellos no querían aprender más sobre una lengua que conocían, veían más urgente aprender la lengua castellana:

una de las justificaciones que argumentaban para no hacerlo, era que la lengua que más necesitaban era el español pues es la que se solicita en cualquier trámite de carácter oficial y que la maya no tenía cabida en ninguna de tales circunstancias (Carrillo, 2014, p. 156).

Es por estas razones que los procesos educativos requieren de la confianza y la consulta previa con las comunidades y sus líderes. No todas las culturas están de acuerdo o no creen necesario aprender a leer en su lengua, la cual ha permanecido en la oralidad desde hace miles de años. Por eso, aunque se den procesos que buscan sistematizar las lenguas, no se puede pretender que leer literatura en estas lenguas sea un proceso sencillo. Muchas comunidades indígenas en América Latina están revaluando las gramáticas de sus lenguas elaboradas por los académicos. Además hay varios factores educativos y sociales que hacen que estos procesos sean lentos y requieran de los esfuerzos de las comunidades y los estados. Así entonces, si bien es valioso que exista literatura en lenguas ancestrales, esta debe vincularse a procesos educativos al interior de las comunidades, en las cuales se reconozcan la riqueza de los textos y vean en ellos materiales para el fortalecimiento de las lenguas así como fuentes para el goce estético que un libro puede ofrecer.

María Rosenda de la Cruz (2014), indígena de Altos de Chiapas, México, y hablante de la lengua tsotsil, señala que en su cultura los niños y las niñas han aprendido a escribir sus lenguas ancestrales, después de un arduo trabajo de educación. Desde hace tiempo los promotores culturales enseñan la escritura de lenguas ancestrales. Para María Rosenda, quien también es escritora, usar la escritura es un trabajo trascendental para transmitir saberes tradiciones:

La escritura y lectura en lengua materna constituye un sistema rico y adecuado para nombrar y recordar todos los elementos de nuestras culturas e historias, además de las esencias espirituales que constituyen la vida de nuestros pueblos, por lo que procuramos que su enseñanza está siempre integrada a las necesidades reales de sus hablantes, de las familias que tienen el privilegio de conservar valores que son altamente respetados, pues están enmarcados en un modo digno de vivir (de la Cruz, 2014 p. 148).

Sumado a lo anterior, María Rosenda reconoce que la creación literaria en lenguas ancestrales ayuda a los jóvenes a crear historias o escribir poesía. Esto quiere decir que la creación no está encaminada solo a la conservación de la tradición oral, sino también a la

invención de nuevas narrativas. Se insta a los jóvenes a darle otros usos a sus lenguas. Igualmente la autora recuerda que fortalecer una lengua indígena mediante prácticas de lectura y escritura no implica la negación del español, que asimismo es una lengua fundamental para establecer contacto con otras culturas.

El bilingüismo ha sido la posibilidad para escritoras y escritores indígenas que desean publicar sus obras, pues tener la lengua de origen y el castellano es la vía de acceso para establecer un diálogo intercultural, donde ambas culturas se reconozcan como valiosas. La publicación de una obra en dos lenguas abre el interés para que lectores de otras culturas se acerquen a la lengua u'wa o minika, así como a toda la historia que rodea a estos pueblos.

Escribir en lengua castellana para Tinuango y Berichá en primer lugar, es la herramienta para comunicar sus ideas al mundo occidental. Es el camino para una interculturalidad, esta no entendida como una política global que quiere demostrar que existe la participación de varias culturas solo para asegurarse de que se lleva a cabo la “inclusión” de las culturas marginadas. Las obras de estas escritoras hacen parte de un proyecto político, social y ético que permite comprender que el mundo del conocimiento es diverso. Que una mujer indígena escriba no debería reconocerse desde una mirada novedosa o exótica, sino, desde una comprensión crítica que considera que existe una pluralidad epistémica que no niega ninguna cultura, que invita a reconocer que existen variadas voces. Por otro lado, la publicación de textos en lenguas ancestrales para ellas fue la posibilidad de transmitir saberes que necesitan mantenerse vivos en un mundo capitalista. Así lo señala Berichá en su relato autobiográfico:

La elaboración de este trabajo me ha llevado cinco años: desde 1988 hasta 1992. Mi mamá ejerció el papel que todos los ancianos y ancianas tienen: sus abuelos le contaron muchas historias del pasado y por eso pude aprovechar su experiencia y conocimientos (Berichá, 1992, p. 45).

Tinuango por su parte insiste en que la escritura es el medio más fiable para conservar sus trabajos de investigación:



Ya nuestra lengua se está olvidando, ya la palabra de los ancianos se está acabando, y si no escribo, lo que no haya guardado se va a olvidar, porque no habrá nadie para contar. Entonces esto es, como dicen los blancos, “muy importante”, nuestra palabra tiene valor, y yo voy a recogerla. (Tinuango, 2014, p. 37).

La autora temía que una vez envejeciera no tuviera nada para contarle a los niños y jóvenes, para ella la educación estaba vinculada a la escritura, escribir era vital, puesto que a través de ella podía ayudar a los jóvenes desplazados de sus territorios para que reconocieran su lengua, sus cantos, sus ceremonias rituales.

Escribir y educar en un modelo bilingüe es uno de muchos roles que están implícitos en la literatura indígena contemporánea de estas mujeres. Si bien se busca reconocer la historia ancestral de estos pueblos, también se trata de ofrecer miradas estéticas particulares y de denunciar sistemas de poder. Escribir tanto en castellano como en lenguas indígenas es un acto formativo que muestra al mundo occidental la riqueza de otras culturas. De paso fortalece el proceso de revitalización en la reivindicación de las lenguas y las tradiciones, lo que también supone un gran reto pues se requieren escritores indígenas, pero también actores involucrados para que estas obras circulen y sean discutidas por las comunidades.

### **5.3 El comienzo de un camino**

Las obras de Tinuango y Berichá son valiosas porque ofrecen al lector otras posibilidades estéticas. Son textos enriquecidos por diversas propuestas simbólicas, evocan, en el caso de Tinuango, los cantos rituales como el *yuaki*, baile de las frutas, la pintura ancestral elaborada en tintes naturales que representan a la mujer indígena y su visión del mundo. En la obra de Berichá, están presentes las ilustraciones, que hacen referencia a rituales, animales y tradiciones propias del pueblo u'wa, así como las palabras de los *uejená* (ancianos sabedores), los cuales complementan la narración.

El encuentro de diversas culturas está presente en los textos de estas dos escritoras. Acercarse a sus obras con el propósito de aprender de otras culturas hace que la visión rígida que tenemos de la literatura se flexibilice, al presentarse de manera cercana el modo en que

otros pueblos crean y conciben el saber. La mirada monocultural en la que se erigen las instituciones occidentales limita la pluralidad de las culturas, niega las voces de cientos de pueblos que tienen diversas maneras de expresarse. Rechazar otras plataformas comunicativas y simbólicas nos hacen cómplices de la discriminación y los sistemas coloniales que se perpetúan a nuestros días. Abadio Green Stocel (2004) apunta que los pueblos originarios desde tiempos milenarios poseen diversos tipos de comunicación que van desde la pintura corporal hasta la cestería:

Muchos pueblos han utilizado distintos medios para que los conocimientos milenarios de la historia queden en la memoria de las futuras generaciones. Por ejemplo, en la cultura Inca, para lograr consignar inventarios (de ganado), se hacía mediante el número de nudos y la disposición del color y la longitud de los cordeles. Otros pueblos han escrito en las piedras, en el oro, en la plata, en las lagunas, en las cerámicas, en las cesterías, en las pirámides, su historia, para que las generaciones venideras puedan apreciar el valor de sus ancestros (Green, 2004, p. 327).

Negar otras posibilidades expresivas cierra las perspectivas epistémicas de un país como Colombia con diversidad pueblos indígenas. Por supuesto es un reto, pero tenemos las condiciones para que la academia se acerque a las comunidades y pueda cuestionarlas, leerlas y aprender de ellas, huyendo de las intenciones que buscan exotizar las obras realizadas por autores indígenas. Estamos a tiempo de reconciliarnos con la historia, de devolver el lugar a los que nunca han sido escuchados, de ver en el otro un interlocutor y una fuente para expandir los saberes del mundo.

#### **5.4 Conclusiones**

1. Este trabajo ofrece una vía para pensar otras formas de concebir las literaturas indígenas. Invita a los futuros investigadores a construir estrategias más respetuosas a la hora de acercarse a este tipo de producciones. Los conceptos teóricos eurocentrados son problemáticos para comprender la riqueza de literaturas como la *u'wa* y *miníka*. Es necesario saber de sus culturas, conocerlas, visitarlas, hablar con los miembros de estas comunidades. Sería fundamental comprender desde una visión más integral sus lenguas, símbolos y

tradiciones. Estudiar una cultura diferente a la nuestra es un reto, porque podemos caer en los estereotipos, en juicios discriminatorios al no comprender que la mentalidad de occidente es monocultural y que aún le cuesta reconocer que existen varias formas de producir el conocimiento.

La comprensión de las literaturas indígenas exige que sean vistas desde una propuesta interdisciplinaria que ayude a interpretar la riqueza de las mismas. La historia, las artes, la antropológica, la música, entre otras, aportan en un acercamiento más afín a estas literaturas que se construyen desde diversos sistemas simbólicos. Como señala Martin Lienhard (1992) se suelen introducir variados códigos semióticos (1992) que complementan o exaltan aún más el texto escrito. Las obras de T̃nuango y Berichá tienen elementos visuales muy importantes, T̃nuango experimentó toda su vida con tintes naturales y en su obra hay una evocación constante a las mujeres indígenas y las culturas amazónicas, sin olvidar además los cantos rituales presentes en su investigación como en su poesía. Por otro lado, la obra de Berichá está ilustrada por su hija adoptiva llamada Luceli, quien sin duda complementa muy bien el apartado histórico y cultural de *Tengo los pies en la cabeza*.

En esta investigación metodológicamente consideró la literatura fronteriza y apuestas por literaturas heterogéneas, dado que las autoras exponen sus tránsitos en dos culturas disímiles, pero a su vez abundantes gracias al encuentro, tensión y diálogo entre las mismas. Del mismo modo hay una ruptura con los géneros como la autobiografía, la cual se alimenta de otros sistemas simbólicos y culturales. En consecuencia, este trabajo se queda corto en el abordaje de elementos visuales, en la comprensión de las lenguas ancestrales usadas en las obras de estas autoras, además sería igual de significativo poner en discusión estos textos al interior de las comunidades para conocer sus interpretaciones, opiniones y perspectivas de análisis. En trabajos futuros sería interesante abordar la relación texto-imagen, texto-música, texto-lenguas indígenas. Un diálogo de saberes, perspectivas y visiones de mundo abre el camino para estudiar a mayor profundidad las literaturas indígenas bilingües y las propuestas estéticas que tienen los escritores y artísticas contemporáneos.

2. Las autobiografías de indígenas que narran los procesos de neocolonización, la violencia física, simbólica y epistémica que han sufrido estas poblaciones son importantes para un país como Colombia que intenta hacer un proceso de paz y recuperar las voces de los que no han sido escuchados durante siglos. En este caso los testimonios de Berichá y Tinuango nos hablan de los procesos de aculturación que viven los niños indígenas gracias a las misiones católicas, asimismo, las violencias que muchas mujeres indígenas viven hoy al expresar su opinión, su deseo de liderazgo, su intención de formarse como intelectuales y artistas. Es interesante que la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) creada por el Acuerdo de Paz entre el gobierno de Colombia y la Farc-EP, con el propósito de reconocer y juzgar los delitos durante el conflicto armado, considere la obra autobiográfica de la líder arhuaca Dionisia Alfaro. Esta obra se publicó en 2019 con apoyo de la Universidad del Rosario, el texto habla de una mujer indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta que fue perseguida por la defensa de su pueblo.

Dentro de los acuerdos para el cese del conflicto y la construcción de paz se estableció la Comisión de la Verdad, la cual intenta hacer justicia, velar por la no repetición, la búsqueda de personas desaparecidas dentro del conflicto armado, así como una jurisdicción que repare a las víctimas y ayude a la construcción de una paz duradera. La Comisión y su informe final se desarrolló un enfoque étnico, en tanto los pueblos indígenas, afros y demás grupos minoritarios, han sido grandes víctimas del conflicto armado.

Según el informe 264.578 mujeres de pueblos ancestrales se reconocen como víctimas al ser desplazadas, amenazadas, confinadas, atacadas, agredidas sexualmente y asesinadas (se calculan 17.149). Sin duda, las voces de Tinuango y Berichá tienen un valor testimonial y estético y pueden ayudar a continuar procesos de investigación que buscan comprender las violencias de nuestro territorio. Sus obras son documentos valiosos para la historia colombiana y merecen ser analizados durante los procesos que buscan la paz y la reconciliación de un pueblo y las culturas que lo conforman.

3. En este trabajo de investigación se pudo destacar que es Tinuango la escritora que ha gozado de una mayor difusión y recepción de su trabajo, lo evidencian los numerosos

artículos de divulgación y trabajos de investigación desde el nivel de pregrado a doctorado. En cuanto a Berichá su obra si ha sido reconocida, pero esta tesis pudo constatar que sus estudios han sido pocos y más aún en lo respecta al campo de literatura. Cabe resaltar que mientras se terminaba este trabajo de investigación se reeditó *Tengo los pies en la cabeza* de Berichá en un proyecto del Ministerio de Cultura llamado: Biblioteca de Escritoras Colombianas. Con esta iniciativa se intenta reconocer las obras de escritoras que han estado marginadas del ámbito literario, la colección cuenta con 18 textos de mujeres de orígenes diversos, entre ellas está la obra de Berichá, lo cual es un gran logro, pues es la única mujer indígena incluida en la colección y su obra tendrá circulación en las bibliotecas públicas del país.

4. Ahora bien, es cierto que desde los pueblos indígenas hay profesores, escritores, poetas, entre otros interesados en investigar las obras de intelectuales y artistas indígenas, contextos como México hablan de procesos muy interesantes en la difusión de estas obras, sin embargo, en esta tesis se considera que aún son pocos los académicos interesados en estas literaturas, son usualmente círculos de pequeños investigadores y aún no hay grandes esfuerzos por parte de las comunidades indígenas en difundir y generar espacios para la socialización de estos trabajos. Lo anterior no quiere decir que estas culturas desconozcan las obras que surgen al interior de sus pueblos, los murui-muina han realizado estos procesos, pero parece que el estudio de las literaturas indígenas en Colombia todavía es una tarea que han hecho personas externas a las comunidades. Estas investigaciones se verían muy enriquecidos si los pueblos indígenas ofrecieran sus perspectivas y análisis. Esto sin duda, propiciaría el diálogo cultural y aportaría otros matices a los estudios literarios y al reconocimiento de los futuros escritores.

5. Las obras de Tinuango y Berichá son fundamentales para comprender que las literaturas indígenas sobrepasan los tópicos relativos a narraciones de origen, al mito o la leyenda. Las autoras indígenas, aunque atraídas por estas temáticas, también tienen interés en narrar sus propias vidas, en escribir poesía, en escribir ficción. Tinuango y Berichá demuestran que hay una variedad de temas por abordar, así como diversas plataformas comunicativas. Estas obras invitan además a valorar las lenguas ancestrales como fuentes creativas y artísticas, las cuales

son indispensables para que las comunidades puedan leer en sus lenguas y accedan a materiales educativos hechos por su pueblo.

Este trabajo además visibiliza a las mujeres indígenas como sujetos intelectuales dispuestos a narrar su historia y la de sus comunidades. Su ejercicio autobiográfico es una apuesta por el autoreconocimiento, por un diálogo entre dos mundos opuestos que colisionan para hallar herramientas creativas y críticas que permiten cuestionarse tanto a sí mismas como a su historia. Esta investigación es un festejo a la palabra de la mujer indígena, porque necesitamos que también sean escuchadas entre los movimientos de mujeres y por las perspectivas feministas. Creemos que poder narrar su visión del mundo en culturas que las han despojado de toda posibilidad de pensamiento y expresión es una forma de superar las barreras y la exclusión.

El poder sanador de la escritura se revela con Berichá y Tinuango, pues ambas tomaron el lápiz para narrar la violencia, para reconciliarse con su pasado, para sanar las heridas de los sistemas de poder que las vulneraron a ellas y a sus abuelas. Las mujeres desean que sus palabras sean escuchadas, necesitamos romper los silencios, descubrir cómo sienten otras mujeres, saber cómo son sus vidas. Ellas quieren salir de las sombras, manifestar que pueden viajar, escribir, ser artistas y tomar sus propias decisiones. Las mujeres indígenas que se animan a escribir desafían los preceptos de las sociedades patriarcales, les hablan a sus hermanas y amigas para decirles que pueden desempeñar diversos roles, ellas reconocen los saberes legados desde tiempos milenarios, pero a su vez usan la escritura para denunciar y reflexionar.

Los nuevos tiempos han permitido que nos acerquemos a las otras caras de la historia. Leer a estas mujeres es necesario, sus obras tal vez son el camino para comprender que necesitamos reconciliarnos con nuestras culturas ancestrales y reconocer que en ellas hay mucha más belleza que horror.

## Referencias

- Adichie, C. (2009). *El peligro de una sola historia*. TED (Productor). Recuperado de: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story?language=e](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=e).
- Agudelo, A. (2011). La reflexión decimonónica sobre la escritura de mujeres en Colombia. *CiberLetras: revista de crítica literaria y de cultura*, 25. <https://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v25/agudelochoa.htm>.
- Aguilar, Y. (s.f). Mujeres indígenas y escritura: algunos apuntes. *Revista Tierra Adentro*. <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/mujeres-indigenas-y-escritura-algunos-apuntes/>.
- Altamirano, C y Sarlo, B. (2001). *Literatura/ sociedad*. Buenos Aires: Edical.
- Arango, S. (2016). *Narrarse a sí misma. El sujeto de la de/formación femenina como constitutivo de la pedagogía en tres novelas publicadas en América en los años 80's*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de México]. Repositorio Institucional. [https://repositorio.unam.mx/contenidos/narrarse-a-si-misma-el-sujeto-de-la-deformacion-femenina-como-constitutivo-de-la-pedagogia-en-tres-novelas-publicadas-e-100884?c=BJ9Wzv&d=false&q=\\*&i=1&v=1&t=search\\_0&as=0](https://repositorio.unam.mx/contenidos/narrarse-a-si-misma-el-sujeto-de-la-deformacion-femenina-como-constitutivo-de-la-pedagogia-en-tres-novelas-publicadas-e-100884?c=BJ9Wzv&d=false&q=*&i=1&v=1&t=search_0&as=0).
- Arguedas, J. (1968). *No soy un aculturado*. [Discurso] Premio Inca Garcilaso de la Vega. <https://www.servindi.org/actualidad/3252>.
- Areiza, L. (s.f). *Reseña de investigación. El juego de pelota: Corazón del padre, frutales de vida. Memorias entre los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*. <https://nukanchipaeinushirafueup.wordpress.com/murui-muina/coord-laura-tattiana-areiza-serna-aiyango/>
- Arias, A. (2012). Literaturas de Abya Yala. *LASA forum*. <https://forum.lasaweb.org/files/vol43-issue1/ontheprofession2.pdf>.

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/ la frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Book Company.
- Anzaldúa, A. (1988). Hablar en lenguas. Carta a mujeres tercermundistas. En Moraga, C y Castillo, A. (ed). *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco:ism press.
- Avilés, R. (1997). La autobiografía como género literario. *Revista de la Universidad Mexicana*. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/7af765f5-929c-41fb-9d65-213c87f1cb2f/la-autobiografia-como-genero-literario>.
- Berichá (Esperanza Aguablanca). (1992). *Tengo los pies en la cabeza*. Bogotá, Colombia: Los cuatro elementos.
- Berichá. (2016). Tengo los pies en la cabeza. En Rocha, M. (Comp.). *Pütchi Biyá Uai. Precursores*. Bogotá: Instituto Distrital de Artes.
- Bonfil, G. (2019). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Plural. Antropologías desde América latina y el caribe*, 3, 15-37.
- Carta de los U'wa al mundo*. (2000). <https://www.quiramedios.com/app/download/10775194260/CARTA-DE-LOS-U-WA-AL-MUNDO.pdf?t=1577378936>.
- Comisión de la Verdad. (2022). *Contexto: violencias y daños contra las mujeres indígenas en el conflicto armado* [video]. YouTube. <https://youtu.be/0C1t5GTy1iY>.
- T̄inuango (Anastasia Candre). (2020). *Nikairiyangodikue - Soy una mujer-sueño*. Revista Universidad De Antioquia, (339), 9-11. Recuperado a partir de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/342562>
- T̄inuango (Anastasia Candre). (2014). ¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy. *Mundo Amazónico*, 5, 23-80.
- T̄inuango (Anastasia Candre). (2011). *Palabras con ají, Anastasia Candre: palabras fuertes en okaina y uitoto* [entrevista]. Javeriana Estéreo; Hologramas Sociales.



<https://cienciassocialesalalcance.wordpress.com/2011/10/25/palabras-con-aji-anastasia-candre-palabras-fuertes-en-okaina-y-uitoto/>

Candre, H. y Echeverri, J. (1993). *Tabaco frío, coca dulce. Palabras del anciano Kïneraï de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

Calavia, O. (2006). Autobiografía e sujeto histórico indígena: considerações preliminares. *Novos estudos* 76, 179-195.

Carrillo, I. (2014). Perspectiva de la situación de los lectores del maya-yucateco. En Lepe, L. (Coordinadora), *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena* (pp.153-166). México DF: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODIC).

Caudillo, G. (2017). *Mujeres indígenas poetas en América Latina: Lucila Lema*. (Congreso) XXI Congreso ALAS. Las encrucijadas abiertas de América Latina. La sociología en tiempos de cambio. [https://www.easyplanners.net/alas2017/opc/tl/5244\\_gloria\\_alicia\\_caudillo\\_felix.pdf](https://www.easyplanners.net/alas2017/opc/tl/5244_gloria_alicia_caudillo_felix.pdf)

Castellanos, J. (2014). La literatura, flor y espina para los pueblos indígenas mexicanos. *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena* (pp.45-53). México DF: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODIC).

Comité de Latinoamérica y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer. (s.f). *La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural*. [https://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/CulturalHeritage/CLAD\\_EM\\_sp.pdf](https://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/CulturalHeritage/CLAD_EM_sp.pdf).

Córdova, L. (2016). Consumo literario en lenguas indígenas: experiencias de revitalización desde el Sur de México. *Revista CS*, 18, 37-61.

Córdoba, J. (2012). *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UN. <http://www.bdigital.unal.edu.co/6989/1/4469035.2012.pdf>.

- Cornejo, A. (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas Andinas*. Lima: Centro de Estudios Literarios.
- De la Cruz, M. (2014). La tradición literaria, el conocimiento de la educación y la cultura indígena. En: Lepe, L. (Coordinadora), *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena* (pp.137-152). México DF: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODIC).
- Dussel, E. (1983). La evangelización latinoamericana. En *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca: CEHILA.
- Echeverri, J. (2014). Anastasia Candre y otros creadores indígenas. *Mundo Amazónico*, 5, 9-22.
- Echeverri, J. (2010). Canasto de vida y Canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. *ABEI Journal*, 12, 49-64.
- Farekatde, N. (2004). La cultura de tabaco y coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera. [Tesis de maestría, Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales]. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/bitstream/handle/10469/114/TFLACSO-2004NFM.pdf?sequence=8&isAllowed=y>.
- Falchetti, A. (2003). *La búsqueda del equilibrio. Los uwa y la defensa del territorio sagrado en tiempos coloniales*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. <http://francescagargallo.wordpress.com/>
- Gavilán, V. (s.f). *Mundo: El modelo mental de los pueblos indígenas*. <https://www.servindi.org/actualidad/4653>.

- Guerra, A. (2019). *Anastasia Candre: Una construcción atravesada por el canto y la chagra*. [Tesis maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UN. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75787>.
- Guardia, S. (2005). Historia de las Mujeres: Un derecho conquistado. En Guardia, S. (Ed.). *Escritura de la Historia de las Mujeres en América Latina. El retorno de las Diosas*. Lima: Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina.
- Green, A (2004). La lengua como legado de los dioses. En Sierra, Z. (Coordinadora). *Voces indígenas universitarias. Expectativas, vivencias y sueños*. Medellín: Colciencias, Universidad de Antioquia, Diverser.
- Mc Phail, E. (2006). Autobiografías y género. *Argumentos* 19, 51.
- Mena et al. (2020). *Diálogo de saberes. Hacia una política de investigación para la implementación de la diversidad epistémica en la Universidad de Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia. Vicerrectoría de investigación.
- Méndez, G. (2004). *Mujeres indígenas profesionales: imaginarios sociales e identidades de género*. [https://ford.ciesas.edu.mx/downloads/1er\\_g\\_04.pdf](https://ford.ciesas.edu.mx/downloads/1er_g_04.pdf)
- Méndez, G. (10 de octubre de 2011). *El ventriloquismo y el largo caminar de las mujeres indígenas*. [Ponencia]. Seminario (Virtual) Internacional Creación de Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes.
- Mira Artes Visuais. (2014, 26 de abril). *Anastasia Candre* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=t9DXZXgSI7g>.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL.
- Montero, R. (2000). *Historias de mujeres*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Piñacué, J. (2014). Pensamiento indígena, tensiones y academia. *Tabula Rasa*, 20,161-192.
- Kafka, F. (2000). Schema zur Charakteristik kleiner Litteraturen. *Tagebücher 1909-1912*, Frankfurt, Fischer, 243-253.
- Kiuru, F. (2019). *La fuerza de la manicuera: acciones de resistencia de las mujeres uitoto de La Chorrera-Amazonas, durante la explotación del caucho-Casa Arana*. [Tesis de maestría, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario]. <https://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/19447/KiuruCastro-Fany->

2019-

[OK.pdf;jsessionid=0566AF85CAB29A5F17D63C39DEFBD70E?sequence=6.](https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/9804/KuanBahaonMisael_S.J.pdf?sequence=6)

- Kuan, M. (2013). *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929*. [Tesis de maestría, Universidad Javeriana]. [https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/9804/KuanBahaonMisael\\_S.J.pdf?sequence=4](https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/9804/KuanBahaonMisael_S.J.pdf?sequence=4).
- Lepe, L. (2010). *Lluvia y viento, puentes de sonido. Literatura indígena y crítica literaria*. Nuevo León, México: Universidad Autónoma de Nuevo León y Consejo para la cultura de las artes de Nuevo León.
- Lejeune, P. (1991). *El pacto autobiográfico*. Anthropos: Barcelona.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- Lienhard, M. (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzo del siglo XX*. Biblioteca de Ayacucho.
- Loaiza, G. (2012). Entre la historia intelectual y la historia cultural, una ambigüedad fecunda. En Hering, M. y Pérez, A. (Ed). *Historia cultural desde Colombia. Categorías y debates* (pp.347-363.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Londoño Vega, P., y Jursich Durán, M. (1995). Diarios, memorias y autobiografías en Colombia: la biblioteca sumergida. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 32(40), 142-162.
- Ludmer, J. (2012). Literaturas postautónomas: otro estado de la escritura. *Dossier 17*. <https://www.revistadossier.cl/literaturas-postautonomas-otro-estado-de-la-escritura/>
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rama, A. (2004). *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo veintiuno editores.

- Rappaport, J. (2007). Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, LXXIII (220), 615-630.
- Rappaport, J y Cummins, T. (2016). *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Rosario.
- Restrepo, L. (2007). Tengo los pies en la cabeza, de Berichá, los u'wa y los retos de la cultura del reconocimiento. *Cuadernos de literatura* 11 (22), 153-167.
- Rivera, M. (2000). La autobiografía, ¿género femenino? *Lectora Revista de Dones i Textualitat*.  
[https://www.researchgate.net/publication/44449852\\_La\\_autobiografia\\_genero\\_femenino](https://www.researchgate.net/publication/44449852_La_autobiografia_genero_femenino).
- Rocha, M. (2010). Puntos aparte en la literatura contemporánea. En Rocha, M. (ed.). *Pütchi Biyá Uai, puntos aparte: antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia* (pp.13-17). Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Rocha, M. (2013). Oralituras y literaturas indígenas en Colombia: de la constitución de 1991 a la Ley de Lenguas de 2010. *A contracorriente* 10 (3), 75-107.
- Rocha, M. (2010). Berichá. En Rocha, M (Compilador). *Precursores. Antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia. Volumen I* (p.52). Bogotá: Instituto Distrital De Las Artes – Ideartes.
- Rocha, M. (2016). *Mingas de la palabra: textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Rodriguez, R. (2012). *La literatura de frontera: apología de la posmodernidad*. Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Internacional Nuevas Narrativas Mexicanas: Desde la Diversidad. Tecnológico de Monterrey.

- Russ, J. (2018). *Cómo acabar con la escritura de las mujeres*. Editorial Dos Bigotes/ Editorial Barrett.
- Sánchez, E. y Molina, H. (Eds.). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia; Tomo I. Ministerio de Cultura.
- Sierra, G. (2011). *La fiebre del caucho en Colombia*. Credencial Historia. Banco de la República. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-262/la-fiebre-del-caucho-en-colombia>.
- Smith, S y Watson, J. (2017). *Life Writing in the Long Run: A Smith & Watson Autobiography Studies Reader*. University of Michigan Library.
- Soto, E. (2021). “Las mujeres u’wa no solo estamos para dar a luz” (Reportaje) Revista Consonante. <https://consonante.org/noticia/las-mujeres-uwa-no-solo-estamos-para-dar-a-luz>.
- Suaza, E. (2016). Mujer exclusión y escritura en Colombia. Aproximación a las representaciones y órdenes letrados decimonónicos en la construcción de las naciones latinoamericanas. *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia) 50, 100-114.
- Unesco, (2017). *Conocimiento Indígena y Políticas Educativas en América Latina*. Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC/UNESCO Santiago).
- Vásquez, M y Riascos, C. Presentación. En *Tengo los pies en la cabeza*. Bogotá, Colombia: Los cuatro elementos.
- Vargas, N. (2005). Aproximación al problema de las literaturas de minorías. Mujeres, negros e indígenas en el mapa historiográfico de la literatura colombiana. *Lingüística y literatura*, 47/48,115-133.

- Vargas, C. (2014). Poesía Dulce y Corazón Picante. Una lectura del poema "Picante como el ají izirede-jifijzo" de Anastasia Candre Yamakuri. *Revista canadiense de estudios hispánicos* 39 (1), 181-189.
- Vargas, C. (2019). *Poéticas que germinan entre la voz y la letra: Itinerarios de la palabra a partir de las obras de Hugo Jamióy y Anastasia Candre* [Tesis doctoral, Université Sorbonne y Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UN. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/76045>.
- Vivas, S. (2009). Vasallos de la escritura alfabética. Riesgo y posibilidad de la literatura aborígen. *Estudios de Literatura Colombiana* 25, 15-31.
- Vivas, S. (2013). Ñuera Uaido: la palabra dulce o el arte verbal minika. *Devenires* 28, 89-120.
- Vivas, S. (2015). *Komuya Uai. Poética ancestral contemporánea*. Medellín: Sílabas Editores, Editorial Universidad de Antioquia. Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericana.
- Vivas, S. (2016). *Jagágiai manue uai: La palabra curativa de los jagágiai*. En: *Jagágiai Riázéyue (y otros narradores minika)*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir". En Patricia Melgarejo (Compiladora). *Educación Intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*. México: Universidad Pedagógica Nacional–CONACIT, Editorial Plaza y Valdés.
- Zapata, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales* 3 (4), 65-87.
- Zapata, C. (2007). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Zabala, O. (2020). El lugar de la producción literaria indígena en la historiografía de la literatura hispanoamericana: problemas y posibilidades. *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, 24, 75-89.