

**UNA APROXIMACIÓN DESDE EL RELATO MITICO Y EL RITO A LAS  
PRÁCTICAS DE CRIANZA EN FAMILIAS INDÍGENAS TICUNA**

Comunidad Doce de Octubre, Amazonas - Colombia

**Julián Felipe Cantor Acosta**

**Erika Juliet Carvajal Hernández**

**Maribel Reyes Reyes**

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de

**Especialista en Infancia, Cultura y Desarrollo**

**DIRECTORA**

**Flor Alba Santamaría Valero**

**Universidad Distrital Francisco José de Caldas**

**Bogotá**

**2016**

## AGRADECIMIENTOS

*Moeinchi.*

*A la familia Ahue Valentín, por su sonrisa siempre dispuesta.*

*A la familia Gómez Ahue, por su apoyo incondicional.*

*A los niños de miradas brillantes,*

*que conmovieron nuestros corazones*

*y siembran esperanza como semillas de Lupuna.*

*Al territorio, que nos concedió un lugar en la comunidad*

*y permitió que gozáramos de su riqueza natural.*

*A la maestra Flor Alba Santamaría,*

*Quien disciplinó nuestra pasión investigativa*

## Contenido

AGRADECIMIENTOS.....	2
PRESENTACIÓN .....	5
1. CONTEXTUALIZACIÓN .....	7
1.1 Origen y trayectoria del pueblo ticuna.....	7
1.2 Comunidad Doce de Octubre, un legado del pueblo ticuna.....	10
2. PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN .....	12
3. OBJETIVOS.....	14
3.1 General .....	14
3.2 Específicos.....	14
4. RUTA METODOLÓGICA .....	15
4.1 Entre la etnografía y la etnometodología.....	15
4.2 Herramientas metodológicas .....	18
4.2.1 Recopilación de relatos.....	18
4.2.2 Observación Participante.....	19
4.2.3 Grabación y transcripción.....	19
4.2.4 Entrevista No Directiva .....	20
4.2.5 Diálogo de saberes: Lunadas .....	20
5. MARCO TEÓRICO .....	21
5.1 Antecedentes.....	21
5.2 Una perspectiva cultural del mito y el rito .....	22
5.3 Oralidad: Hacia una metáfora del mundo .....	26
5.4 Nociones sobre crianza en familias indígenas ticuna .....	30
5.5. Contexto, vida y territorio .....	31
5.5.1 La Kurupira.....	38
5.5.2 El cabecero o cortacabezas.....	38
5.5.3 El Tunche.....	40
5.5.4 El Bufo .....	40
5.6 Territorio Indígena .....	42
5.7. Plan de vida.....	43

6. UNA APROXIMACIÓN A LAS PRÁCTICAS DE CRIANZA TICUNA DESDE ANÁLISIS DE RELATOS.....	48
6.1 Preparación de saberes y oficios para la constitución de familia.....	49
6.2 Nacimiento, cuidados y creencias .....	55
6.3 Dieta y enfermedades.....	68
6.4 Ritos y mitos. La pelazón .....	76
7. HALLAZGOS .....	84
8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	89
9. ANEXOS.....	93
9.1 Crónicas de viaje .....	93
9.1.1. Respirar Amazonas .....	93
9.1.2. Volver.....	93
9.1.3. Chatica, digna mujercita ticuna... ..	94
9.2. Fotografías .....	94

## PRESENTACIÓN

El presente trabajo de investigación de corte etnográfico, fue realizado en el departamento del Amazonas, a partir de un acompañamiento en las prácticas cotidianas de la comunidad indígena ticuna, ubicada en el asentamiento denominado Doce de Octubre a la ribera del río Loretoyacu, en el cual se tuvo como propósito dar cuenta de las prácticas de crianza al interior de la familia.

Las reflexiones suscitadas por la inmersión en la comunidad y las lecturas que aportaron a la comprensión del tema fueron desarrolladas en dos partes, en la primera se aborda la descripción del escenario investigativo, donde nace la pregunta que orientó los objetivos para plantear una ruta etnometodológica enmarcada en la descripción del comportamiento cultural, donde se usaron instrumentos como la observación, recopilación fotográfica y videograbaciones con el fin de hacer un análisis de aproximación semántica a los relatos recogidos y posteriormente transcritos para un acercamiento al interrogante inicial.

A continuación se presentan los antecedentes y aspectos teóricos que fundamentaron la perspectiva de indagación, se tuvo en cuenta grosso modo autores como Jean Pierre Goulard en cuanto a las construcciones míticas de dicha comunidad; Evelio Cabrejo, Michéle Petit entre otros, para profundizar en las disertaciones frente a la oralidad y la metáfora; y Maria cristina Tenorio y Maria Virginia Gutiérrez de Pineda a propósito de la crianza y tipologías de la familias en Colombia; este entramado conceptual permitió comprender las interacciones culturales de la comunidad indígena ticuna.

En la segundo aspecto se esbozan las indagaciones referentes a los aspectos culturales de la identidad indígena, su forma de concebir el mundo a partir de creencias y tradiciones culturales propias, que hacen referencia a la memoria mítica, algunos relatos sobrenaturales inscritos en la oralidad; y las construcciones sociopolíticas que establece su territorio como resguardo.

Acto seguido se presentan en un apartado nominado “Una aproximación a las prácticas de crianza ticuna a partir del análisis de relatos” el análisis de los relatos que fueron organizados de acuerdo a cuatro temáticas emergentes: *preparación de saberes y oficios para la unión de pareja; nacimiento, cuidados y creencias; dieta y enfermedades; y mito y*

*rito: la pelazón*; las cuales dan cuenta de las prácticas y saberes de crianza en la comunidad que reflejan el paso por la vida concebido desde el nacimiento hasta que se constituye la familia, lo anterior está determinado por concepciones míticas. Finalmente se presentan los hallazgos como resultado a la pregunta de investigación, dispuestos para profundizar en los conocimientos sobre las prácticas de crianza en las comunidades indígenas.

## 1. CONTEXTUALIZACIÓN

### *1.1 Origen y trayectoria del pueblo ticuna.*

La siguiente síntesis del mito de origen es resultado de diversas versiones narradas por los habitantes de la comunidad, que hace parte del legado oral de la cultura y alimentado por las interpretaciones hechas por autores como Goulard<sup>1</sup> (2009) y Landaburu (1984) quienes han realizado investigaciones concernientes a las dinámicas de la etnia ticuna.

Cuando la tierra era inmortal y no estaba madura existía un ser llamado Ngügtapa, este ser habitaba el mundo rodeado de ríos, plantas y animales de todas las especies. Él se dedicaba a cazar, pescar y cultivar, una vez fue picado en sus dos rodillas por una avispa que causó de inmediato una gran hinchazón, esto produjo un dolor tan fuerte que lo arrojó al suelo he hizo que ambas picaduras se reventaran, de la rodilla derecha salieron Yoí con una cerbatana en la mano y su hermana Mowacha con una red para cazar, y de la otra salieron Ipi con lanza y Wareré con red, al ser seres sobrenaturales crecieron muy rápido.

La trascendencia del mito en la comunidad ticuna deviene de una memoria generacional ancestral que trae consigo una proeza de supervivencia. La historia cuenta que en el siglo XVI, los exploradores misioneros católicos y las grandes compañías como la *peruvian amazon company*<sup>2</sup> entraron en el territorio de las poblaciones aborígenes de la América del sur, en las tierras del alto trapecio amazónico donde se ubican los ticunas, con el fin de extraer el caucho y utilizar mano de obra barata para venderlo a las fábricas de neumáticos en el creciente mercado de la producción de automóviles, esto ocasionó un cambio drástico en las dinámicas de los pobladores indígenas y su estilo de vida se puso en riesgo, las actividades de la cauchería no solo afectaron la selva, además causó la muerte en masa de ticunas y otros indígenas debido al trato que recibían por parte de los caucheros, esta actividad afectó a gran cantidad de indígenas del departamento de Amazonas como también del Putumayo.

---

<sup>1</sup> Goulard, J. P. antropólogo que realizó una inmersión en la comunidad ticuna. Para ampliar la información, ver anexo 1: mito del origen (resumen) p. 391. Presentado en el libro *“Entre mortales e inmortales. El ser según los ticuna de la amazonia”* (2009).

<sup>2</sup> Empresa dedicada a la extracción de caucho en Iquitos Perú, entre 1800 y 1900, reconocida por el mal trato que daba a la mano de obra indígena del Amazona

De esta manera se comprende cual fue la visión de mundo que llegó a las civilizaciones aborígenes, provocando que éstos se vieran obligados a adaptar sus dinámicas de vida, condicionadas al maltrato y desvalorización de su cultura por parte de los misioneros jesuitas, entre otros. Los indígenas sufrieron una ruptura en su identidad, luego que la evangelización cobrara efecto en la manera de ver el mundo al someterlos a la adoración de otras deidades, tal como lo menciona el antropólogo Goulard:

*“Es en este contexto que se produce la llegada de los jesuitas españoles (1638-1768). La instalación de las misiones en el Medio Amazonas trata de reunir y sedentarizar a las poblaciones ribereñas y atraer a las que viven en el interfluvio con la finalidad de convertirlos. Uno de los procedimientos utilizados consistía en proporcionar herramientas a los indígenas, a cambio de la adhesión a la religión cristiana”. (Goulard, 2009)*

Después del periodo de esclavitud, que causó conflictos, inundaciones y epidemias, la población ticuna pasó de ser un pueblo nómada a formar asentamientos por los diferentes ríos del territorio de Brasil, Perú y Colombia. Para su momento los caucheros se aprovecharon de su organización y fue más fácil explotar comunidades enteras, esto causó la pérdida de familias completas y la desarticulación de muchas otras.

Su migración viene desde el nororiente de Brasil, hacia las riberas del río Amazonas, el cual ha sido un lugar trascendental para las comunidades indígenas, puesto que tiene un carácter ancestral y mitológico, se mantiene como riqueza natural, posibilita el transporte y las actividades del quehacer diario. Los estudios realizados por Goulard presentan la ubicación de las etnias que se asentaron a la ribera de los ríos:

*“La mayor parte de las más de 30,000 personas que conforman el grupo étnico Ticuna habitan a lo largo del Amazonas, en una extensión de 600 kms., entre la desembocadura del río Atacuari en el Perú y la del río Jutai en el Brasil. En la parte central, el territorio se extiende hacia el norte, hacia la zona interfluvial, con una profundidad de 80 a 100 kms. Sin embargo, la población del área no es homogénea, incluyendo a otros pueblos indígenas, tales como los Yagua. Las comunidades Ticuna, que se encuentran distribuidas a lo largo de ambas*



*márgenes del Amazonas, agrupan desde algunas decenas de personas hasta alrededor de 3,000, como es el caso de la localidad de Umariacu (Brasil).”*  
(Goulard, J.P, 1994, pag 312.)



Mapa 1: Comunidades indígenas ticuna, cocama y yagua del trapezio amazónico en: “*Cartografía social de Puerto de Nariño*”

Como se muestra en el mapa se encuentran asentadas 23 comunidades, distribuidas a lo largo de cinco ríos; en el río Atacuari se establecen las comunidades San Juan de Atacuari y 7 de Agosto; en el río Boyahuazú, se ubica la comunidades 3 esquinas; en el río Loretoyacu, se asientan las comunidades San Pedro de Tipisca, Santaren, Puerto Rico, 12 de Octubre, Villa Andrea, San Juan del Socó, Santa Teresita, Nuevo Paraíso San Francisco, Tikoya, Santa Clara de Tarapoto y Pozo redondo; en el río Amacayacu, se encuentra la comunidad de San Martin de Amacayacu; y en el río Amazonas están las comunidades naranjales, patrullero, 20 de julio, valencia, puerto esperanza y palmeras. Los habitantes pertenecientes a estas comunidades son en su gran mayoría de la etnia ticuna, mientras que las etnias cocama y yagua están presentes en menor

cantidad y se están extinguiendo a causa de su desplazamiento en pequeños grupos conservando una costumbre nómada.

Hoy día, los ticuna en resistencia de su historia sobreviven en su cultura a través del legado de vida de sus antepasados y sus costumbres, ubicados ahora como uno de los pueblos indígenas con más habitantes en la región, no todos hablan el idioma materno, pero sí se reconocen como indígenas a partir de las prácticas y rituales, como también el constante uso de la oralidad de sus mitos originarios.

### ***1.2 Comunidad Doce de Octubre, un legado del pueblo ticuna.***

La comunidad indígena Doce de Octubre ubicada a la ribera del río Loretoyacu que lindera con Perú, según el censo poblacional (2015), se constituye por 323 habitantes organizados en 64 familias que en su gran mayoría pertenecen a la etnia ticuna, con una organización social definida por clanes o nazones<sup>3</sup> de parentesco. Esta comunidad se encuentra a dos horas en embarcación de la cabecera municipal de Puerto Nariño, donde las comunidades pueden acceder a servicios del estado como lo son: salud, educación de carácter religioso en un internado para estudiantes de bachillerato, y funciones ciudadanas, que usualmente son trámites de proyectos sociales o el ejercicio de votación.

El doce de Octubre pertenece a la jurisdicción del resguardo<sup>4</sup> Aticoya<sup>5</sup>, es decir que hace parte de una asociación de indígenas, donde se toman decisiones de todo tipo, como son las fechas para las asambleas departamentales y las reuniones para conocer los proyectos que tiene el gobierno nacional para implementar en el territorio.

La comunidad Doce de Octubre tuvo la necesidad de reubicarse en otro territorio en el año 1994, debido a las características de la tierra y al relieve en donde estaban situados, ya que las constantes lluvias generaban frecuentes inundaciones, ocasionando

---

<sup>3</sup> El nombre de nazón, tal vez, tiene origen en la palabra portuguesa nacao o en la palabra del español "nación". Esta palabra designa lo que en antropología se llama clan. La nazón entre los ticuna es muy importante pues es un elemento de identidad

<sup>4</sup> Los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas a favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Ministerio del interior.

<sup>5</sup> Asociación Ticuna, Cocama y Yagua, Plan de desarrollo departamento de Amazonas 2012 – 2015, pag.43.

el desplazamiento de algunas familias a un terreno apto para vivir; esta información es sustentada en una investigación realizada, con el fin de instaurar un programa de deportes en la comunidad:

*“el primero llega de la comunidad San Juan del Soco<sup>6</sup> hacia el año 1994, de manera masiva y en un lapso de tiempo corto; otro grupo viene de la comunidad de Boyahuasú<sup>7</sup>, cuya llegada se da de manera más espaciada; y por último, se encuentran algunos indígenas Yaguas<sup>8</sup> y pobladores mestizos que han llegado a la comunidad motivados por lazos afectivos o en busca de la explotación de la tierra”<sup>9</sup>.*

La organización social es definida por roles que posibilitan un proceso de desarrollo en cuanto a las necesidades administrativas, de educación, salubridad, espiritualidad y logística que requieren los pobladores, por consiguiente existe la figura representativa que es la del curaca elegido por votación, y su comité de trabajo conformado por el promotor de salud, guardia indígena, etnoeducadores, abuelos y parteras, quienes responden a los intereses primarios que le sean solicitados.

---

<sup>6</sup> Comunidad ubicada en la ribera del río Loretoyacu a 20 Km en transporte fluvial, de la comunidad 12 de octubre.

<sup>7</sup> Comunidad ubicada en la ribera del río Boyahuasú a 50 km en transporte fluvial de la comunidad 12 de octubre.

<sup>8</sup> Grupo indígena asentado mayoritariamente en el Perú y Colombia.

<sup>9</sup> “Jugando en comunidad”: proceso de inserción del fútbol en la ribera del río Loretoyacu, departamento del Amazonas, Colombia, artículo de investigación desarrollado en la comunidad doce de Octubre en el año 2007.

## 2. PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN

Desde el paradigma de *desarrollo*, es decir, la mirada del presente como continuidad permanente en búsqueda de un mejor futuro, un país es valorado por los avances que tiene en cuanto a su economía la cual logra impulsarse por los progresos sociales dispuestos en una sociedad, el marco de esta lógica se inscribe en una lectura estadística de los avances de un Estado Nación emitidos a partir de datos demográficos, patrones de vida que conducen a análisis socioculturales del progreso económico. La incidencia de estos mecanismos en América Latina surgió en el siglo XX con el interés de levantar censos poblacionales realizados anualmente, que midieran los índices de desarrollo en países Latinoamericanos, según algunos análisis de la CEPAL <sup>10</sup>, razones estadísticas dejan en evidencia cómo en los países de Suramérica existe una tendencia a mayor natalidad en contraste con otros países de continentes como Europa, en donde la cultura contempla otras concepciones de vida. A su vez, la CEPAL expone que: “Los países más pobres registran una fecundidad total mucho mayor y en general una iniciación reproductiva más temprana, lo que se vincula con una menor prevalencia de uso de anticonceptivos y una mayor demanda insatisfecha de planificación familiar.” (CEPAL, 2005)

Situar estos estudios en el contexto colombiano, desde una mirada analítica de los datos arrojados, puede denotar la brecha conceptual frente los paradigmas que señalan lo que es bienestar y calidad de vida, de ahí que el silogismo entre más hijos menos capital, por ende, pobreza económica y vulneración para acceder a una vida “digna”, sea la perspectiva habitual para leer las realidades sociales de este lado del hemisferio. Estas interpretaciones develan como la aparición del *otro conquistador* siempre ha sido un referente en las identidades latinoamericanas subrayando las maneras adecuadas que el resto del mundo (países en vía de desarrollo) tiene que adaptar. No obstante, la memoria histórica sobre la organización familiar está ligada al contexto cultural propio, las tipologías de familia particulares de cada región son aprendidas en contexto, lo que conduce a entender que la existencia de diversidad

---

<sup>10</sup> Comisión Económica para América Latina y el Caribe ; CEPAL, 2005

familiar y así mismo, las prácticas de crianza generadas están estrechamente relacionadas con la cultura.

En Colombia, el departamento de Amazonas muestra una natalidad significativa en consideración con el resto de regiones del país, que responde a su extensión y a las relaciones culturales propias del contexto, pues es habitada en su gran mayoría por resguardos indígenas en donde el carácter de familia se da a partir del crecimiento continuo de la población y es considerado principio vital para la subsistencia de las comunidades.

La población ticuna en el departamento de Amazonas, se caracteriza por su sentido de vida en comunidad, pues ésta se ha dado desde la proliferación de su grupo familiar consanguíneo para sostener su tradición, principio cultural que complejiza las lecturas estadísticas sobre calidad de vida en relación con el número de hijos.

Éste contexto se presenta como un escenario valioso en conocimientos de crianza establecidos en la experiencia familiar, para ser indagados y reconocidos, porque permite sensibilizar a la academia frente a la creación de discusiones propias que identifiquen las prácticas de vida en nuestra cultura, pues abre una ventana al investigador social y cultural en miras de construir conocimientos oportunos a nuestra realidad. Es aquí, en donde cabe la pregunta **¿Cuáles son las prácticas de crianza al interior de la familia en la cultura indígena Ticuna de la comunidad Doce de Octubre?**

### **3. OBJETIVOS**

#### ***3.1 General***

Indagar prácticas de crianza dadas en ciertas familias indígena ticuna, a partir de sus ritos y relatos míticos en la comunidad Doce de Octubre del resguardo Aticoya

#### ***3.2 Específicos***

- Recopilar y analizar algunos mitos y relatos que se tienen sobre la crianza en algunas familias indígenas ticuna de la comunidad Doce de Octubre
- Reconocer escenarios y rituales propios que permiten la existencia y permanencia de su cultura (selva, casa, río, Chagra, Pelazón) de la comunidad Doce de Octubre
- Identificar los rituales que se practican en la crianza de algunas familias indígenas ticuna de la comunidad Doce de Octubre

## 4. RUTA METODOLÓGICA

La presente investigación considera las disertaciones propuestas desde el paradigma de la investigación cualitativa como ruta metodológica, dado que, la naturaleza de la pregunta señala las relaciones de significado al interior de una práctica cultural, como lo es la crianza. De allí que el interés sea interpretar y analizar constructos lingüísticos como se proponen al interior de las ciencias sociales.

### *4.1 Entre la etnografía y la etnometodología*

La particularidad de esta indagación concurre en escenarios alejados de la cotidianidad citadina que conlleva al desplazamiento de los investigadores para adentrarse en la dinámica donde acontece el fenómeno cultural, es por esto que el contexto delinea una ruta metodológica de corte etnográfico ya que el proceso de inmersión está presente para lograr la aceptación por parte de la comunidad de nuestra presencia. Incluso antes del primer acercamiento formal con la población en terreno hubo acercamientos de inmersión lo cual conllevó a tener conocimientos previos sobre estudios socioculturales que interpretaran y analizaran diferentes temáticas del escenario investigativo, que aunque no estuvieran directamente relacionados con el objeto de investigación sirvieron para trazar un panorama del contexto.

A Posteriori, este panorama fue confrontado una vez en campo con la vivencia propia de acompañamiento a los actores culturales, observación de las prácticas sociales que se realizan en la cotidianidad, el diálogo en el marco del comportamiento habitual de los pobladores y así constituir vínculos de confianza, con la población, principalmente con las familias protagonistas del trabajo investigativo y con ello la emergencia de nuevos hallazgos que permitieran observar y reaprender desde otras ópticas el mundo.

Los anteriores principios metodológicos fueron orientados mediante un acercamiento teórico de la antropóloga Guber, 2001 quien propone que la inmersión sea un acontecimiento natural y no forzoso en el cual los actores sociales puedan manifestar su cultura de manera habitual y el investigador se haga partícipe de su cultura desde una observación participante.

El interés de consolidar la apuesta metodológica en terreno, algunos postulados de la corriente etnometodológica, la cual comparte el fin de la investigación etnográfica, resultó pertinente dado que expone principios que enriquecen el quehacer investigativo para el presente proyecto, puesto que propone transformar las lecturas estructuralistas del sujeto que encasillan sus prácticas como determinadas y subordinadas, exponiendo que esto es un reduccionismo investigativo que induce a usar metodologías superfluas como acto de recolectar conocimientos del sentido común dadas por actores estáticos, en palabras de Garfinkel<sup>11</sup>, sociólogo de perspectiva fenomenológica, principal exponente de esta corriente “*Nos interesa cómo la sociedad se cohesionan; cómo se hace eso; cómo llevarla a cabo; las estructuras sociales de las actividades cotidianas. Diría que estudiamos cómo las personas, en tanto son parte de ordenamientos cotidianos, emplean los rasgos de ese ordenamiento para hacer que tengan efecto para los miembros las características visiblemente organizadas*” (Garfinkel, 1968) de otro lado, el autor, argumenta que los sujetos son actores en movimiento que transforman su realidad mediante sus actos cotidianos, métodos propios de indagación que posteriormente consolida leyes en transición al interior de sus prácticas de vida.

La corriente etnometodológica, estudia las situaciones de interacción, donde los actores tienen un lugar de enunciación activo como constructores de sociedad, al reinterpretar sus realidades y otorgarle sentido a su contexto haciendo uso del lenguaje para compartir significados comunes, posibilitando que las narraciones orales de las comunidades sean comprendidas como métodos propios para crear conocimiento y cultura. Esta corriente ha desarrollado diversos estudios sociales y es aplicable a cualquier investigación de carácter cualitativo, sus avances logrados están clasificados en tres líneas de interés, una corresponde al estudio de las prácticas de categorización social (análisis de la categoría de miembro); estudios del entorno y actividades del lugar de trabajo (estudios de trabajo) y análisis secuencial de la conversación (Análisis de Conversación)

El grupo investigador se hace partícipe de las rutinas familiares desarrolladas según las dinámicas de lenguaje en la comunidad Doce de Octubre, específicamente al

---

<sup>11</sup> Pionero en estudios etnometodológicos basándose en las prácticas de la vida cotidiana



interior de las prácticas de crianza que se cimentan en la visión ancestral y mítica. Los métodos utilizados en la etnometodología para comprender los hechos de la vida cotidiana en comunidad, son los mismos que utilizan los actores sociales para conocer, describir y actuar en su propio contexto, es decir, comprendiendo su forma de actuar por medio de la interacción y la posterior reflexión de acciones y relatos que comparten los habitantes sobre la interpretación de sus realidades y cómo transmiten sus saberes a las nuevas generaciones.

La ruta metodológica formulada da cuenta de las prácticas reflexivas que se estudian en campo y las investigaciones estudiadas con anterioridad, diseñando tres fases: la primera fase: *planeación*, se establece un posible cronograma de actividades para acercarnos sin invadir su espacio y ganar la confianza de los pobladores para no perturbar las rutinas cotidianas de vida en comunidad y dimensionar el alcance de la pregunta investigativa de acuerdo al imaginario a priori en que puede ser respondida en terreno. La segunda fase denominada *exploración*, comprende la confrontación y adaptación a las realidades encontradas a partir de la observación e interacción con los pobladores, principalmente con dos de las familias extensas que habitan el lugar: Valentín y Ahue, quienes comparten por medio del relato y el acompañamiento de las actividades, prácticas, saberes de crianza y los cuidados que tienen con sus hijos. En la última fase, denominada *Análisis e interpretación de relatos*, nos detuvimos a decantar la experiencia y por medio de la transcripción de los relatos compilados: organizar, clasificar, depurar y categorizar para así delinear las temáticas emergentes en el discurso de los integrantes de las familias, en unidades de sentido, que posteriormente mediante un análisis semántico, permitió un acercamiento a la respuesta de nuestra inquietud investigativa, esta última fase corresponde a un esfuerzo y disciplina teórica por parte de los investigadores para aprender a escuchar y examinar con cuidado el significado simbólico de las palabras, los cuales fueron insumo importante para la comprensión de crianza en la comunidad indígena Doce de Octubre en la actualidad.

## **4.2 Herramientas metodológicas**

Para la construcción de instrumentos y herramientas que logran un acercamiento a la pregunta investigativa, se partió de comprender que la búsqueda de constructos culturales dados en la cotidianidad y en la oralidad de una comunidad indígena son reconocidos si el investigador asume una postura no intrusiva; es decir, adaptándose a la lógica de vida del contexto. En éste sentido, los instrumentos que guían el desarrollo en la práctica son definidos a continuación:

### **4.2.1 Recopilación de relatos**

Es a partir de los relatos de los sujetos donde se puede interpretar, conocer y comprender los saberes y prácticas de crianza que la comunidad conserva. La búsqueda se basa en una “verdad narrativa”, que la gente construye a partir de lo que sabe de su entorno, con el fin de otorgarle significado y sentido a las acciones y rituales que se realizan cotidianamente. Así pues, *“No sólo en lo que hace la gente, sino también lo que dicen que hacen, y lo que dicen que los llevó a hacer lo que hicieron, también lo que la gente dice que han hecho los otros y por qué. Y, por encima de todo, se ocupa de cómo dice la gente que es su mundo”*. (Bruner, 1991).

En la recolección de relatos, es importante rescatar la experiencia y la memoria de diferentes acontecimientos que narran las personas para dar cuenta de su historia y su cultura, valiéndose de tropos como metáforas y alegorías, que amplían las posibilidades de conexión entre lo excepcional y lo corriente, permitiendo relacionar en las oraciones significados más profundos en los que intervienen concepciones de idiosincrasia y relación con el contexto. En este sentido, el acto de narrar reconoce el conocimiento que las personas poseen respecto a su historia, la cual crea cultura.

Los relatos en los cuales se profundizó, vienen dados por lo autobiográfico y la interacción con los otros, generando un sentido de verdad construido sobre los recuerdos que habitan en la memoria y son controlados bajo una actitud afectiva de lo que se piensa, siente y cree, lo cual es susceptible a interpretaciones frente a los acontecimientos que reconstruyen el pasado y modelan el presente. La narración

permite dar continuidad o transformar los actos cotidianos, ya que es la palabra la que antecede las acciones y las justifica.

El sujeto es producto de interacciones y relaciones que reproduce, conserva y transforma en su entorno cultural, en el cual está inmerso el acto narrativo oral que involucra los saberes lingüísticos y socioculturales para generar identidad y regular las acciones de participación en un contexto donde existen posibilidades heterogéneas de gran riqueza discursiva, las cuales permiten presentar un análisis entre los saberes y prácticas que han perdurado generacionalmente y las nuevas formas de comportarse y comunicarse. Se evidencia entonces que la capacidad narrativa del ser humano construye historia y una forma de ser a partir de las interacciones con los otros que generan constantemente significados frente a su cultura.

#### *4.2.2 Observación Participante*

Se realiza una observación sistemática de algunos acontecimientos en la comunidad Doce de Octubre, haciendo diferentes tomas fotográficas y videgrabaciones de los sujetos sociales<sup>12</sup> en sus rutinas diarias y en los lugares que más frecuentan, tales como la casa, la escuela, la chagra, el río, entre otros; al mismo tiempo que se participa en varias actividades de la población según sus costumbres, como lo son pescar, cazar, tejer panderos, hacer masato, extraer yanchama<sup>13</sup>, pintar artesanías, y otras más.

#### *4.2.3 Grabación y transcripción*

Permiten volver a ver o escuchar el desarrollo de la acción tal y como ocurrió efectivamente. Ésta nueva escucha es garante de acceso a detalles que no se habían notado y que son constitutivos de la acción para entender la conducta de los otros y la propia. Las grabaciones son fuente de análisis después de ser transcritas sin alterar la forma en la cual se expresan las personas, destacando la riqueza verbal, las

---

<sup>12</sup> Rosana Guber en “La Etnografía: Método, Campo y Reflexibilidad”. Nombra a los sujetos sociales, también llamados miembros, actores o agentes, los cuales dan cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a los eventos que los involucran en un contexto.

<sup>13</sup> Corteza extraída del árbol de Yanchama, usada como tela para elaborar artesanías.

características fundamentales del tiempo en el que se realiza y el lugar en el cual se desarrolla la acción (Mondada, 2006).

#### *4.2.4 Entrevista No Directiva*

El investigador lleva consigo algunas preguntas e inquietudes sobre sus intereses más generales; en el caso particular, sobre las prácticas de crianza al interior de la familia, y participa en la entrevista con preguntas abiertas. También se le da libertad al entrevistado de abrirse a nuevos temas, favoreciendo conceptos más espontáneos y significativos desde su relato.

#### *4.2.5 Diálogo de saberes: Lunadas<sup>14</sup>*

Se realizaron actividades de integración, convocando a la comunidad a un lugar significativo de reunión nocturna para compartir saberes, relatar las experiencias de infancia, realizar juegos que incluyan la participación de los niños, compartir bebidas tradicionales, como el masato<sup>15</sup> o agua de panela; cantar, pintar y explorar el cuerpo, dotándolo de una historia escrita con huito<sup>16</sup>, y finalmente se realizó un mural en el salón de encuentro de la comunidad, que simbolizara la vida indígena, en tanto clanes, mitos, río y comunidad.

---

<sup>14</sup> Nombre otorgado a las actividades realizadas en horas de la noche para el encuentro con la comunidad.

<sup>15</sup> Bebida tradicional elaborada a base de yuca, maíz o chontaduro, que se comparte en algunos rituales y ceremonias en un recipiente artesanal proveniente del fruto del árbol de totumo

<sup>16</sup> Recibe el nombre científico *Genipa americana*, semilla natural, la cual es usada como pintura negra sobre el cuerpo, para diferentes ceremonias. La palabra ticuna significa hombres de negro en alusión a las manos pintadas con esta semilla.

## 5. MARCO TEÓRICO

### 5.1 Antecedentes

Los estudios e investigaciones a nivel antropológico, sociológico, etnolingüístico, entre otros fueron seleccionados con el fin de revisar y ampliar los antecedentes respecto al interés investigativo: prácticas de crianza. En este sentido se tuvieron en cuenta conceptos de búsqueda como:

**Crianza:** Entendida como el proceso en el cual los cuidadores tienen la oportunidad de acompañar y enseñar conscientemente o no, a los niños y/o niñas bajo su responsabilidad, saberes y tradiciones generacionales. De este modo, se consideró importante indagar investigaciones de posgrado donde se encontró: *“La formación de masa goro "personas verdaderas". Pautas de Crianza entre los Macuna del bajo Apaporis”*, (Rubio, 2004) donde refiere:

*“Este trabajo es una descripción etnográfica de las pautas de crianza en dos comunidades del Bajo Apaporis, Centro Providencia y Puerto Cedro, en las que predominan personas que se identifican como Macuna. Se realiza una exploración de las concepciones macuna acerca de la noción de persona, la fertilidad, la procreación y la crianza, así como las actividades seculares y rituales que los macuna efectúan para moldear y conformar los cuerpos, espíritus y emociones de las nuevas generaciones, quienes a su vez replicarán esta tarea.*

Este estudio fue importante para abordar las prácticas de crianza dado en un contexto similar del que nos acontece, además de mostrarnos referentes teóricos como Jean Pierre Goulard<sup>17</sup> quien ha sido uno de los pioneros de los estudios antropológicos con comunidades indígenas en el trapezio amazónico. Así mismo, el aporte en relación al concepto de búsqueda obedece a *“Otras Prácticas De Crianza en algunas Culturas Étnicas de Colombia: Un Diálogo Intercultural”*<sup>18</sup> (Grajales, 2012), artículo que permite ahondar en las concepciones de familia y crianza de

---

<sup>17</sup> En 1998, desarrolló sus investigaciones en la zona interfluvial del caño Pupuña y sostiene que los tikuna son grupos de “tierra firme” en proceso de fluvialización.

<sup>18</sup> Artículo escrito por estudiantes de posgrado de la Universidad de San Buenaventura.

algunas comunidades indígenas de manera general y permite encontrar un horizonte de las prácticas de crianza particulares de las comunidades indígenas en nuestro país.

***Familia:*** Referida a un colectivo de personas que están unidos por un vínculo de parentesco consanguíneo y/o afectivo. Una de las investigaciones estudiadas fue, “La familia en Colombia, trasfondo histórico” (Gutiérrez de Pineda, 1997), quien nos brinda un aporte fundamental para reconocer las formas como se construyen culturalmente las familias en Colombia y en cada una de sus regiones, que resulta de interés esencial en el departamento del Amazonas.

***Comunidad ticuna:*** Se refiere a la organización de individuos que habitan un territorio y comparten las mismas costumbres, así mismo se cimientan en una estructura social y tradicional, con principios definidos y una organización establecida. “Analogías y antagonismo en salud sexual y reproductiva entre población ticuna y los servicios de salud del municipio de Leticia”<sup>19</sup> (Sánchez, 2007), que hace referencia a los cuidados dietarios luego del alumbramiento y señala a su vez rituales de la pubertad. Estas prácticas resultan de interés por la experiencia que se llevó a cabo con integrantes de la comunidad ticuna y que hacen parte de los rituales de crianza que se indagan en la presente investigación.

## ***5.2 Una perspectiva cultural del mito y el rito***

*“Que no son, aunque sean.  
Que no hablan idiomas, sino dialectos.  
Que no hacen arte, sino artesanía.  
Que no practican cultura, sino folklore”  
Los nadies, Eduardo Galeano*

Acercarse a una comprensión del mito y el rito desde la cultura es ahondar en las relaciones entre el hombre y la naturaleza que condicionan su manera de habitar, sentir y ser colectivamente en un territorio dotado de redes de sentido. A continuación se

---

<sup>19</sup> Trabajo de grado para optar a magister en estudios amazónicos de la Universidad Nacional, sede Leticia.

desarrolla algunos postulados de Néstor Canclini (1985) como apertura a las comprensiones culturales en el territorio latinoamericano, para luego aterrizar, en las reflexiones suscitadas por el antropólogo Jean-Pierre Goulard (2009) y el lingüista y filósofo Jon Landaburu (1984) en cuanto los sistemas de referencia mitológicos y los rituales hallados en la cultura indígena ticuna.

Algunos postulados de los estudios de Néstor Canclini (1985) sobre **cultura híbrida**<sup>20</sup> concepto fundamental para leer las dinámicas en que transita los procesos de identidad latinoamericana, son abordados por su pertinencia para comprender las relaciones culturales con la historia política de distribución territorial del mundo globalizado, en el que se crean síntomas como la desigualdad y desconexión entre las sociedades que sobreviven desde diferentes lógicas de pensamiento, prácticas y tiempos culturales. Sus aportes resultan pertinentes en tanto que ponen de presente cómo la identidad histórica en Latinoamérica confluye en la heterogeneidad de las culturas que cohabitan transformándose y adaptándose a los cambios temporales del lenguaje en un mismo espacio, de allí que su preocupación investigativa sea indagada desde una lectura cultural y sociológica del territorio latinoamericano a propósito de la globalización, develando cómo la fusión entre modernidad y tradicional reorganiza la pluralidad de sentidos.

La perspectiva cultural expuesta por Canclini (1998) advierte que la idea de civilización fue implantada para la transnacionalización de una única cultura superior sobre otras inferiores. Comprender que las relaciones económicas y políticas, naturalizan prácticas culturales en la vida cotidiana, es reflexionar sobre las repercusiones del capitalismo globalizado, el cual aliena los sistemas políticos de gobierno en Latinoamérica, generando una “interdependencia de sociedades que se habían desarrollado por separado” (p45) complejizando los modos de convivir de diversas lenguas y estilos de vida conectados por una intensión económica transnacional. Con lo dicho anteriormente, el autor explica como la cultura dada en

---

<sup>20</sup> Referidas al peso de la regresión económica en las prácticas cotidianas en las sociedades interconectadas. devela como la irrupción de modelos norteamericanos y europeos son estándares de medida que no concuerdan con las realidades latinoamericanas y construyen lógicas de vida en dos sentidos: el tiempo moderno- el tiempo tradicional. Para profundizar más al respecto el libro “Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad” (1997)

tiempos de globalización “no se ve como comunicación entre los diferentes, sino como una expansión de las culturas hegemónicas y de versiones estilizadas de la otredad” (Canclini, 2012)

Además, advierte cómo las culturas reconocidas como inferiores han sido desacralizadas<sup>21</sup> por la entrada del pensamiento científico occidental, sobre los pueblos indígenas subyugados para su producción, desacreditando el pensamiento mítico y los rituales de las sociedades denominadas “primitivas”, adjetivo reiterativo en las representaciones del otro por su particularidad indígena, idea implantada y aceptada históricamente en la cultura.

El argumento principal del que proceden estos imaginarios es la aparición de la escritura como requisito transcendental para la evolución de una sociedad, asunto que cambia en las dinámicas de las tribus indígenas, puesto que su conocimiento recae en la oralidad, ya que las comunidades a través de la lengua sostienen la memoria viva de su tradición para dar sentido a las prácticas de vida que los identifica como colectivo.

La función del mito<sup>22</sup> en la estructura del pensamiento cultural indígena es la construcción ordenada y sistemática del mundo que da sentido a las prácticas y/o rituales para sostener una memoria ancestral latente en la oralidad, que si bien no es antecesor del pensamiento científico ni superior, coexisten de manera paralela.

Para comprender con más profundidad el sentido mítico en la cultura ticuna el antropólogo Goulard (2009) expone una serie de disertaciones frente a la constitución del ser en ésta comunidad, comienza por reconocer que la función del mito no es cosmológica, es decir, no es la interpretación de un origen de la vida, más bien es la narración oral de eventos anacrónicos que al ser enunciados constituyen una metáfora del inicio de su tiempo. El mito tiene un carácter fundacional que permite instaurar un orden en la forma de vivir y relacionarse con los otros, con el surgimiento narrativo de los hermanos Yoí e Ipi en la cultura, se configura la presencia del tiempo como acto de recordar, que al hacer memoria dibuja la historia. De allí que la palabra sea la

---

<sup>21</sup> El pensamiento científico entra a mediar en las construcciones psíquicas y a desacralizar, es decir, limpiar de sentidos inverosímiles las concepciones de pueblos originarios que reconocen el pensamiento mítico como la conexión espiritual de su origen y las prácticas de vida fundamentadas por los sentidos generados allí.

<sup>22</sup> Referido a las narraciones con variaciones de lo instaurado como realidad para explicar un fenómeno, proviene del griego *μῦθος*, *mythos* «relato», «cuento»



plataforma para rememorar y señalar un punto de inicio, en palabras de Goulard (2009) *“el mundo de este tiempo (...) el mito de origen describe la colocación progresiva de situaciones, en apariencia desordenadas, que unidas aseguran su coherencia a la sociedad humana y a su entorno” (p.41)*

El tiempo es una categoría de la oralidad en la cultura ticuna que organiza sus creencias, donde según (Goulard, 2009) relatan la historia de la cotidianidad, para situar su experiencia dentro de una temporalidad cosmogónica partiendo del mito de origen y de allí referencian el presente y su proximidad al *“tiempo de los antiguos”*, además de señalar que el mundo anterior fue la causa del presente y transforma los estados materiales pero conserva la esencia, de ahí que la vida tome distintas formas: humanas y no humanas para habitar este mundo.

Por lo anterior, se entiende que las culturas orales conservan su sentido mítico de origen como una red de significaciones vividas en el relato de su diario vivir unidos a la narración histórica de su especie; estructura de pensamiento que difiere a las lógicas de la cultura escrita en donde la historia no es modificada y está segmentada por épocas que no siempre guardan relación con la emergencia del presente, Goulard (2009) señala al respecto que *“la historia”* sería hecha de adaptaciones y modificaciones que nunca son vividas como tales, mientras que, el mito las adopta ofreciendo variables novedosas que son admitidas socialmente y que constituye la versión válida, la historia entonces es una interpretación sobre el tiempo que vincula el pasado y presente en una misma narración. Por esto la tradición oral mantiene el mito otorgándoles un significado que explica el origen de la creación cimentado como verdad en la cultura.

En este mismo sentido los postulados del lingüista Jonh Landaburu y el antropólogo Roberto pineda (1984) en su investigación referente a la cultura de los andoques pueblo extinto que residía al norte del Amazonas, advierten la interpretación del mito como segmentos de creencias con argumentos válidos dentro de sus realidades, que lo muestran coherente y activo, ya que allí hay una representación de su relación con el universo, el contexto natural y la convivencia de los hombres mediadas por una dimensión social e histórica que constituyen una realidad propia, en este sentido el mito tiene el carácter fundante que carece de una única manifestación

para expresar algo, por ello el contenido del mito se escapa de una interpretación y pertenecen a un lenguaje figurado, en palabras de los autores “...*de punta a punta el mito es un pensamiento simbólico, una ordenación dialéctica del mundo*” Landaburu (1987) Además, los personajes que emergen en la narración están dotados de diferentes connotaciones que develan el viraje de la realidad hacia la constitución de una narrativa polivalente en significados, de manera que los mitos son el constructo científico que produce conocimiento al interior de las comunidades indígenas y es constituido desde la oralidad para estar vivo en los ritos que naturalizan los sentidos de vida, de allí que el mito sea el ombligo umbilical con la cosmogonía y la estructura psíquica y social que los identifica como pueblos indígena.

### ***5.3 Oralidad: Hacia una metáfora del mundo***

Los pueblos indígenas poseen un acervo cultural de gran riqueza, donde el conocimiento está ligado a la tradición oral, eje fundamental para la transmisión de sus costumbres, prácticas y saberes propios. La oralidad es fundamental para llevar a cabo los rituales y prácticas vividas en el territorio, es por esto que la lengua materna es el código lingüístico por excelencia, en el cual están contenidas las significaciones simbólicas y representaciones psíquicas del mundo. El relato se manifiesta como elemento discursivo para concatenar e historiar los acontecimientos cotidianos, que luego son extraídos de la contingencia anecdótica y así constituyen una red de experiencias culturales identitarias.

Las concepciones teóricas de diferentes autores interesados en el relato han señalado la importancia de la oralidad como necesidad humana para construir redes de sentido al mundo. Las disertaciones enunciadas por el lingüista (Cabrejo, 2007), resultan oportunas en tanto que señala cómo la voz de la madre en el inicio del crecimiento humano y a lo largo de su vida es la herramienta para estructurar el psiquismo.

La oralidad está presente en las prácticas de crianza como primer discurso que ordena, orienta y naturaliza las formas de ser en la cultura, en la comunidad indígena ticuna, por ejemplo, la familia es el primer escenario donde al niño o niña se reconoce, la palabra es el medio por el cual circula el saber que designa un clan, el cual organiza

socialmente su origen a partir del relato mítico. Los cuidados de la crianza son conocimientos transmitidos oralmente desde generaciones pasadas, donde el abuelo tiene una importancia significativa por contener en sus relatos el conocimiento de los mayores y a su vez la herencia cultural que al interior de la comunidad se conciben como secretos, son los que permiten conservar las dinámicas de la tradición oral.

Cabrejo (2007) enuncia como a través de cantos, arrullos, cuentos, se constituye la lengua cotidiana, en la cual se aprende a escuchar, actividad silenciosa que genera pensamiento. Desde muy temprana edad, el niño o niña aprende a diferenciar en el ritmo de la voz las dimensiones del lenguaje para actuar y la lengua para escuchar, en esta última el niño se embelesa en la musicalidad del lenguaje y construye su experiencia psíquica individual.

Así mismo, el autor expone cómo el relato construye un tiempo-espacio abstracto, traído desde el recuerdo al presente dado que nombra lo que no está. El relato viene a representar la ausencia, característica del lenguaje, pues es allí en donde cabe todo. En donde la realidad es voluble a la representación simbólica. De allí la astucia cultural propia del niño para nombrar lo que está ausente, pero que fue enseñado por su familia, incluso sin conocer el objeto de referencia concreto en la realidad, sino los sustratos orales transmitidos. Cabrejo (2007) señala cómo la oralidad es fundamental para el desarrollo psíquico del ser humano, ya cuando está expuesto a los relatos, la relación de escucha con el otro es una introducción al lenguaje más complejo de señalar todo. Lo que existe y lo que no. El lenguaje posibilita una introspección de las situaciones para hacer distancia del acto y convertirlo en recuerdo, otra propiedad, que argumenta el autor, es que el lenguaje refiere a la armonía del pensamiento, es decir, los hilos lógicos en que se teje el discurso para los otros, creando un consecutivo de hechos en donde aparecen, desaparecen y reaparecen personajes, espacios, tiempos para relatar lo que se está recordando.

El lenguaje es el primer mecanismo que permite al ser humano nombrarse, la oralidad emerge como camino para sostener una idea del mundo que cambia en la medida que el otro la escucha y la apropia para traducirla a sus experiencia; las comunidades de tradición oral usan el relato como medio de difusión de su historia, los

ticuna relatan su memoria mítica a través del lenguaje con figuras metafóricas por excelencia.

Así mismo, las construcciones metodológicas y teóricas expuestas por las autoras Santamaría y Bothert (Santamaría 2012) en sus investigaciones sobre la infancia y la reivindicación de sus discursos señalan como el modelo transaccional, devela el saber como un conocimiento social generado en la interacción con el otro al realizar actividades culturales, el lenguaje es la herramienta que posibilita esta apropiación y aprendizaje de los niños y niñas en palabras de las autoras *“esta dinámica aparece entonces como un encadenamiento de procesos bidireccionales que evocan el modelo de una espiral que se ha denominado modelo transaccional. Ésta imagen de espiral indica que, con el tiempo, los procesos de interacción evolucionan, enriqueciendo la vida psíquica del niño”* (135).

Postulan que el recurso de la narración y la literatura enriquece el crecimiento del niño, porque los cuentos, son constructos tradicionales transmitidos generacionalmente, que sirven para crear un universo ficticio que conjuga la realidad y la imaginación, los cuales *“alimentan al niño del imaginario de las generaciones anteriores”* y posibilitan *“ver sus conflictos internos puestos afuera: en un objeto libro y en una narración”*. Si bien, a lo largo del trabajo se ha desarrollado una postura que resalta el lugar de la oralidad, las consideraciones teóricas frente al significado del cuento y las implicaciones que éste tiene para el desarrollo del niño tienen amplia articulación con la discusión que se propende en este apartado, puesto que el cuento es la herramienta principal por la cual circula la vida en comunidad, no obstante la aparición de seres sobrenaturales y la conjugación con el mundo real es el elemento creativo de la oralidad para situar la imaginación como asunto de la realidad.

Las figuras retóricas son propias de la oralidad, particularmente en comunidades indígenas persiste una riqueza discursiva, a propósito de ello las investigaciones desarrolladas por la lingüista (Andrade, 2010) son de gran aporte a la perspectiva teórica para comprender la emergencia de la metáfora como elemento discursivo reiterativo en los códigos de comunicación de grupos étnicos. La autora en mención realizó un estudio con futuras madres africanas inmigrantes en Francia y la dinámica comunicativa con el personal médico que las asistía en el sistema de salud dispuesto en

este país. Los hallazgos señalan cómo la metáfora es un lugar de encuentro entre códigos sociolingüísticos disímiles: el discurso cotidiano y los lenguajes técnicos, donde se crea una traducción y apropiación de conocimientos nuevos, teniendo en cuenta el lenguaje de las futuras madres. En palabras de la autora *“la metáfora es un puente entre dos mundos (...) Lo esencial es que permite comprender algo y hacer de la comprensión una experiencia en términos de algo diferente”* (Andrade, 2010) parafraseado se podría señalar que propone la metáfora no como una figura retórica sino como una manera de ver y aceptar al otro, generando la posibilidad de ver dos realidades distintas y a partir de su encuentro crear una nueva, en donde sean apropiadas los saberes de las dos esferas.

La metáfora es entonces una herramienta del discurso que permite concatenar dos lógicas lingüísticas naturalmente distintas, es la capacidad para crear vínculos sociales en transformación. Para profundizar este principio, se presenta los planteamientos de la antropóloga (Petit, 2003) los cuales hacen referencia a la importancia de la literatura en los procesos de desarrollo humano que conducen a un progreso social, aunque sus estudios están enfocados en la producción y lectura de un código escrito, sus conceptos son importantes para comprender la metáfora en la oralidad dado que en ambos caminos, la intención reflexiva sobre el acto de narrar, escuchar o representar por medio de grafías están hilados en las representaciones emotivas detrás de la palabra, en la reflexión de la creación y lectura del otro. Entendido esto, los principios enunciados por la autora para la comprensión de la metáfora proporcionan una perspectiva analítica sobre los recursos discursivos usados en la oralidad indígena, ya que se concibe como un refugio en donde el ser humano puede mirar desde afuera su experiencia y encararla desde la decantación de la sensación para reaprender algo de ella, en palabras de la autora:

*“una imagen transpuesta de su propia situación (...) abre la posibilidad de una simbolización. Aquí no estamos en historias que enviarían en espejo la imagen de gente parecida a ellos mismos, expresándose con las mismas palabras. Estamos en una dimensión que, de entrada, aleja, pone distancia. Un símbolo, más que un reflejo. Dicho de otra manera, algo que permite representarse, localizarse, pensar – lo que no permite un espejo. Algo que, por ello, es susceptible de sosegar la violencia de las pulsiones. Y que abre a vínculos, alianzas con los*

*otros, en lugar de acantonar al entre-sí, cara a cara con el mismo, el idéntico al sí mismo.”*  
(Petit, 2003)

En síntesis, la perspectiva teórica del presente trabajo está guiado por las discusiones, reflexiones y concepciones de diferentes autores interesados en la cultura y temáticas afluentes para comprender al ser humano en sociedad, desocultando los mecanismos del lenguaje que median la vivencia individual y colectiva del mundo.

#### ***5.4 Nociones sobre crianza en familias indígenas ticuna***

La familia indígena se solidifica a partir de la relación de parentesco, en la cual se mantienen aún vínculos establecidos en la comunidad que han sido un legado transmitido de generación en generación desde una concepción mitológica en donde el linaje cumple un rol importante en la unión de clanes.

De este modo, se puede decir que los ticuna a pesar de haber recibido en su territorio nuevas personas e ideas, mantienen su sistema de parentesco bajo las reglas que se instauran en la comunidad en especial al establecer alianza con los diferentes nazonos, (Goulard, 2009) señala que la "nazón " entre los ticuna es muy compleja y se caracteriza por la existencia de asociaciones simbólicas entre diferentes especies de animales y plantas.

En la familia indígena ticuna, los clanes juegan un papel fundamental en la identidad de los individuos y del grupo, en la medida en que establecen sentidos de pertenencia en la sociedad, pues la familia indígena se multiplica al recibir un nuevo ser, el cual adquiere un papel protagónico desde su iniciación, tomando como legado por parte de su padre un clan propio que le otorga características en relación al rol que debe asumir en la comunidad, al igual que con su madre forjará un camino hacia el “ser” indígena.

El indígena ticuna tiene claro que para organizar una familia es necesario que el hombre posea una casa donde vivir con su compañera junto con los hijos que se decidan concebir, además es indispensable contar con *peque-peque*<sup>23</sup>, y con herramientas propias de la comunidad, utilizadas en diferentes labores para su manutención (caza, pesca, agricultura, maderería). En el caso de la mujer indígena

---

<sup>23</sup> Canoa artesanal construida por los ticuna utilizada como medio de transporte.

deberá realizar cada una de las funciones de ama de casa, conservando tradiciones ancestrales tales como “atender al esposo primero que todo”, ella también ejerce diferentes labores en la chagra contribuyendo así, con el mantenimiento de la familia.

Las nociones encontradas frente a crianza están representadas por prácticas y rituales tejidas en las costumbres de formas de criar a las nuevas generaciones con medios sencillos, usando sus propios recursos, tanto naturales como sociales. Conocían las hierbas y productos naturales que aliviaban dolores y tensiones; sabían de qué fenómenos de la naturaleza protegerse. Pero también sabían que los seres humanos requerimos sentirnos parte de un grupo y que “todo niño debe ser integrado a su comunidad y formado en las normas y creencias de ésta, para que al convertirse en adulto pueda convivir y producir de acuerdo con lo pautado” (Tenorio 2000).

### **5.5. Contexto, vida y territorio**

*“Hace muchos, muchos tiempos  
cuando nosotros los  
ticunas no existíamos solo  
estaba quien nos formó”  
Edgar Valentin, Joven Ticuna*

El siguiente apartado presenta a grandes rasgos los elementos constitutivos de la cultura ticuna, donde se precisa ciertos acontecimientos actuales de la comunidad, para esto se tuvo en cuenta los datos socioculturales realizados por medio del censo local que permitió una interpretación de las dinámicas familiares y se señalan algunos de los relatos míticos tradicionales de la cultura relatados por algunos pobladores del territorio el cual está estrechamente ligado con la visión que se tiene de mundo, en este sentido se muestra el significado del territorio dentro de la comunidad donde existe una guía en cuanto a sus principios de vida para la convivencia.

Las indagaciones que el hombre construye sobre su realidad son filtrados por criterios científicos que lo convierten en conocimientos legítimos, verídicos y aptos para ser difundidos como discursos válidos para contemplar la realidad, mientras que los saberes que no corresponden a una aproximación científica, son desplazados al constructo cultural de una memoria mítica. De este modo, ocurre en la historia de América latina con la llegada de los Españoles en el siglo XV, quienes heredan el

legado del pensamiento occidental, el cual se remonta a una construcción histórica diferente con la realidad del nuevo mundo al cual incursionaban, dando lugar a la irrisoria colonización del saber indígena.

En el devenir de la aculturación, Colombia asume la fractura ideológica de su epistemología social, a través de políticas de estado encaminadas a la garantía de los derechos humanos, es así como en 1991 se aprueba la Ley 21 del Convenio número 169 que señalan el respeto y autonomía sobre los pueblos indígenas y que sostiene la coexistencia de los mismos como patrimonio cultural y el paso de nuevas generaciones de mestizaje que naturalizan el pensamiento occidental. Por consiguiente, los pueblos indígenas reconocidos como resguardos en Colombia según (DANE, 2005), reúnen 87 pueblos indígenas dispersos en su gran mayoría por los departamentos de Guainía, Vaupés, La Guajira, Amazonas, Vichada, Cauca y Nariño, los cuales conservan aún 64 lenguas autóctonas y cerca de 300 formas dialécticas (Landaburu, 2002).

Siendo Amazonas el departamento más grande de Colombia, con una superficie total de 109.665 km<sup>2</sup>, y con un número aproximado de 46.950 habitantes y 23.379 pobladores indígenas; alberga 29 resguardos indígenas de las etnias Uitoto, Bora, Tanimuca, Yagua, Cocama, Ocaina, Yukuna, Ticuna, entre otros (INCODER, 2012); que para efectos de la presente indagación, el escenario de interés es el Resguardo Aticoya presente en el municipio de Puerto Nariño, donde se concentran 23 comunidades indígenas a la ribera del río Amazonas y río Loratoyacú de los pueblos Cocama, Yagua, y principalmente, de la etnia ticuna. Según, los planteamientos (Landaburu, 1984) subsisten 68 lenguas de grupos en Colombia cuyos hablantes no llegan al millón de personas pero que se identifican como indígenas que no practican ninguna lengua indoamericana, es decir, que aunque conservan hábitos socioculturales no coinciden con identidades etnolingüísticas.

De lo anterior, se puede percibir cómo la influencia de la colonización afectó considerablemente la postergación de la lengua materna en los pueblos indígenas, no obstante, la tradición oral persiste como el canal que alimenta la supervivencia de la memoria mítica; A pesar de estar instalada en el castellano, según (Montes M. E., 1991) *“su contenido morfosintáctico, dialéctico, fonológico corresponde a una apropiación netamente cultural de la lengua ticuna”*



Al día de hoy, la comunidad Doce de Octubre cuenta con una población de 300 habitantes<sup>24</sup> y se considera uno de los territorios más extensos a la ribera del río Loretoyacu, dicha comunidad está constituida por 64 familias las cuales ubican sus viviendas de acuerdo al vínculo generacional extenso, por ende las relaciones sociales y los lazos afectivos están dados por consanguinidad y unión de nazones o clanes que se heredan por parte del padre, aunque en ocasiones perdura el linaje de la madre. De otro lado las prácticas de vida que se acostumbran están mediadas por el medio natural, de allí que sus ocupaciones son: agricultura, caza, pesca, artesanía, explotación de madera, madre cuidadora.

A continuación, se relaciona un análisis estadístico del censo poblacional al día de hoy, facilitado por el curaca de la comunidad.

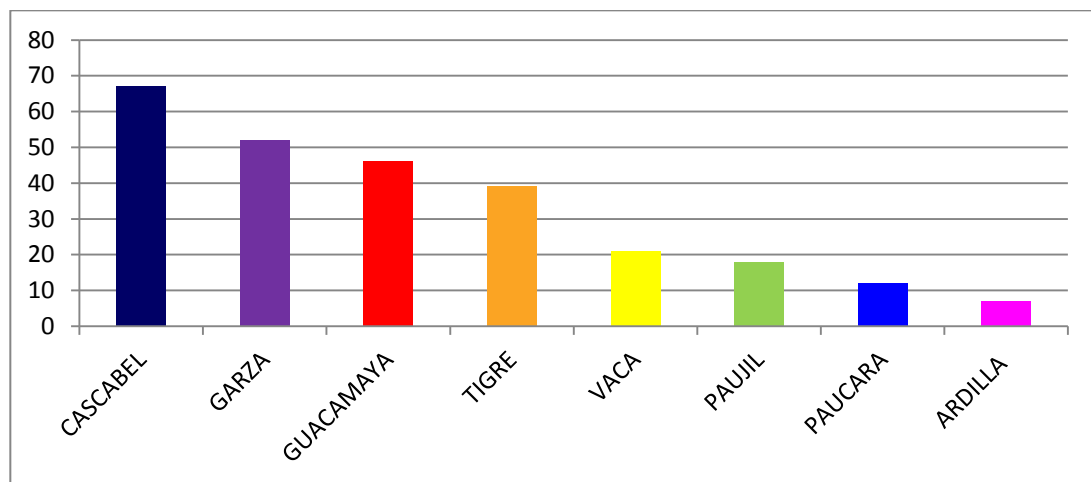


Tabla 1. Tabulación de clanes en la comunidad Doce de Octubre

En la gráfica se evidencian los clanes predominantes en la comunidad, los cuales se formaron desde que “Yoí pescó a todas las personas y pensó en cómo se relacionarían, por lo tanto, decidió que los animales de pluma no podían formar familia”, así mismo se definen características particulares para cada clan, de acuerdo a las entrevistas realizadas al interior de la comunidad:

- Cascabel: son las ardillas y se caracterizan por ser artesanos
- Garza: pescadores

<sup>24</sup> Según Censo de Agosto 2015, facilitado por el Curaca de la comunidad Doce de Octubre

- Guacamaya: apariencia física estética
- Tigre: malgeniados
- Paujil: cazadores
- Vaca: son la gente “blanca”
- Paucara: músicos

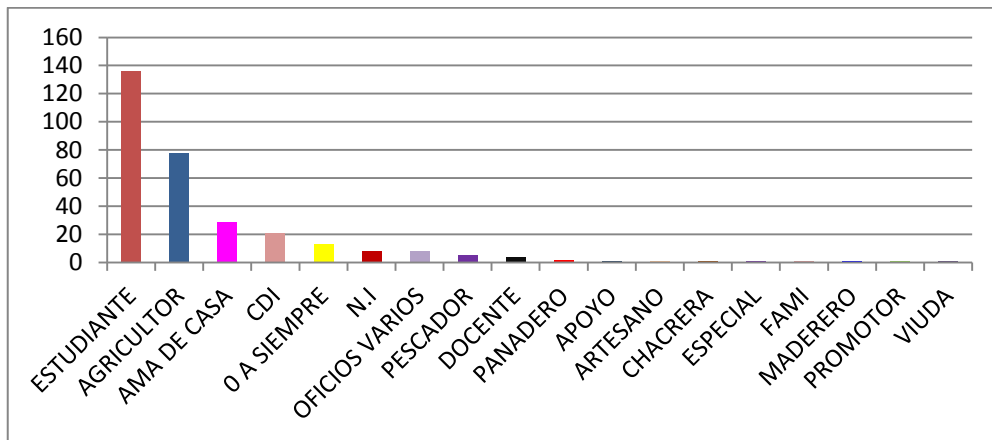


Tabla 2. Tabulación de profesiones en la comunidad Doce de Octubre

La mayor población en la comunidad, son los niños y jóvenes quienes se encuentran estudiando en la escuela de la comunidad o en Puerto Nariño en el internado terminando su bachillerato. Los agricultores, son padres y madres que encuentran en esta función la posibilidad de subsistencia. Las amas de casa son las mujeres que formaron familia y se dedican a cuidar a sus hijos en la casa; una particularidad de la formación familiar es tener los hijos en “escalera” es decir, tener un hijo y pronto quedar embarazada. Los proyectos institucionales que se han establecido en la comunidad, son los CDI en donde las mismas mujeres de la comunidad han tenido una preparación previa en charlas, para atender a los niños de manera adecuada; el proyecto de 0 a siempre, en donde los niños reciben un subsidio. Los docentes son algunos de la comunidad y otros recorren las comunidades atendiendo las necesidades de enseñanza.

En cuanto a las dinámicas de comunicación propia, la oralidad es un eje de la cultura y referente de identidad al interior de su cotidianidad, sus habitantes se denominan bilingües. Además, en la mayoría de los casos son los abuelos quienes conservan, protegen y promueven la práctica de la lengua materna, como medio para

conectar las raíces míticas con las formas de concebir el mundo, narrando a sus nietos, que son todos los niños de la comunidad, su cultura para decir “nosotros somos”.

La palabra es vida que crece en el tiempo y significa los mundos del hombre para darse sentido, cuando se nombra y dice “yo soy mi abuelo que fue gente una vez”<sup>25</sup>, o cuando mece su hoy en los recuerdos de infancia y canta la historia. Allí, en la oralidad reside la cultura, allí, en la palabra habita el mundo, allí en el verbo nace el origen. Como bien lo señala (Landaburu, 1984, pág. 34), El mito es la representación de un mundo simbólico, es la construcción dialéctica universal, siendo susceptible de adaptarse a las nuevas generaciones que la evocan, sin embargo, su origen se mantiene hasta donde el mito fundacional lo permite

Es por esto que la voz de la abuela Cecilia se hace vida en el aire espeso y rema sobre las copas de los árboles ancianos para luego resbalar por su tronco hasta encontrar la mano del niño que toca su corteza y se empapa del mensaje, mientras de su boca germina Ngügtapa y el otro que escucha, anida su voz para mecerse incasablemente en un tejido de memoria sagrada de hilos-palabras que ahora son río y mojan la raíz de la Ceiba, o que son semilla y florecen por la tierra para untar los pasos de los hombres que sostiene. En este sentido, abrimos los siguientes apartados para presentar algunos de los relatos de los integrantes de la comunidad Doce de Octubre donde se hace referencia al mito de la creación, mensaje sagrado que con respeto trataremos a continuación:

La abuela Cecilia, partera de la comunidad Doce de Octubre habla:

*Todo comenzó en la rodilla del padre, antes todo era oscuro... en tiempos antiguos... será, la Ceiba, en ese tiempo nunca amanecía [abre sus ojos y mira al cielo,] él empieza allá (la Ceiba) un rato amanecía y un ratito oscurecía, le tumbaron el tronco a la ceiba pero no se caía, llamaron la charapa (tortuga) para que comiera tronco de Ceiba, y no se caía ¿pero porque no se cae? Entonces las ardillas cantaban: ai chare güe gtü gtü gtü, pero le dijeron (a las aridillas) ¡suba pues! ¡a mirar que es pues!, subieron por mucho tiempo y dijeron: aah animal... aquí está amarrando con su cola al cielo, un pelejo (oso perezoso), entonces la ardilla tostó ají y subió rapidito con*

---

<sup>25</sup> Fragmento de entrevista realizada a la abuela Cecilia en la comunidad Doce de Octubre en Amazonas.

*susto y le echa en su ojo y el pelajo se cubrió con sus dos manos y entonces la ardilla cayó y ya amaneció...ya... así como ahora, pero el árbol no moría, ¿por qué será? porque tenía corazón y buscaron el corazón, los pájaros carpinteros empezaron a picotear tac-tac hasta que sacaron y se untaron el corazón de la selva, por eso su cabeza es rojita, por la sangre del corazón de Ceiba, ahí ya se murió*

*Todo esto ocurrió cuando Yoi e Ipi los primeros hombres, construyeron el mundo. Relatos que son presentados gracias a la colaboración de nativos- amigos interesados en la construcción de la presente investigación*

*“.. Son hijos de Ngügtapa, deidad Tikuna, quien estaba furioso con su esposa porque ella no le podía dar hijos por eso él la amarró a un palo y le cantó en forma ofensiva: “No tengo hijos a mi lado porque tú no tienes vulva por eso no tengo hijos” y luego la dejó abandonada en el monte.*

*Ella triste y abandonada le pidió a un pájaro Cacatúa que revoloteó en ese momento:*

*- “si en verdad tú eres persona transfórmate y ayúdame”-.*

*La Cacatúa la desamarró, y le dijo:*

*- Ahora que te he desatado debes golpear en la rodilla a tu esposo con este cascarón de avispas.*

Relato que fue alimentado por las compilaciones orales de abuelos Ticunas transcritas por el profesor (Camacho, 1995, pág. 46)

*“...Y lo hizo y al poco tiempo Ngügtapa estaba enfermo de la rodilla pasaban los días y la hinchazón aumentaba más, después de un tiempo los gemelos Yoi e Ipi y sus hermanas Mowacha y Aikia salieron de la rodilla de Gütapa, junto con gentes diminutas que salían con panderos, cerbatanas, flechas, ralladores, por el mismo orificio que había dejado la picadura de la avispa. Así pues, salieron con cerbatanas en dirección al monte porque eran fuertes y sus hijos conocían los secretos de la selva.*

Lo anterior fue evidenciado a partir de los relatos contados por algunos miembros de la comunidad doce de octubre, quienes alimentan el mito de la creación señalando la aparición de los clanes como elemento identitario y de organización familiar

*“(...) una vez Gütapa salió a la quebrada a hacerse el baño de purificación en una quebrada cuando se estaba bañando el tigre se lo comió. Yoi e Ipi muy tristes,*

*hicieron trampa al tigre y el cocodrilo se lo comió, sacaron los huesos de su padre y los envolvieron en hoja de platanillo para guardarlo debajo de la casa, hasta que llegaron los loros y lo picotearon de allí nacieron los que hablan portugués, los brasileiros y la familia de los loritos. Entonces Yoi hizo una fiesta, con una gran sopa e invitó a las gentes, a las cuales les preguntaba ¿a qué te sabe? Para decir el clan, Paucara, Tigre, Garza Cascabel, Vaca, Paujil, Guacamayo y Ardilla”.*

Es así, como se dan las relaciones de parentesco permitidas, en la conformación de pareja la cual está definida de acuerdo a los vínculos aprobados en comunidad, donde solo es posible la unión de clanes con características diferentes, ejemplo: Garza-Cascabel; Guacamayo- Tigre, en donde para futuras generaciones se conserva el clan del padre, aunque en varias familias se mantenía el clan de la madre. Mark Arcesio, promotor de salud Comunidad Doce de Octubre, durante el ejercicio de investigación relata:

*“En tiempos antiguos, me contó mi abuela que Yoi e Ipi vivían junto a sus hermanas, un día Yoi salió a cazar y encontró una mujer pequeñita aja, y la escondió en el centro de un palo, después aja, ella quedó embarazada y su hermano Ipi la encontró aja, y se la robó, por eso Yoi castigó a Ipi mandándolo a rayar Huito hasta que se rayó también él, cuando cayó a rio aja, se convirtió en peces y de ahí Yoi saco los pescados que se volvieron aja, en hombres ticunas.”*

Si bien es cierto, los relatos sobre el mito de origen de la comunidad ticuna, coinciden con una organización familiar constituida por un padre Gütapa, unos hijos Yoi e Ipi que su fecundación no fue dada por la madre como tal sino que resultó luego de la picadura de una avispa. Lo anterior denota la persistencia de la humanidad en sus deidades, no se aleja de la visión antropomórfica, de hecho, permite visualizar la conducta humana en las deidades ticunas, y logra representar las emociones propias del hombre. Además, en la relación indígena-naturaleza, existe una interacción que le atribuye características vivas que logran desarrollar una comunicación dada en un lenguaje físico (el árbol cuando cambia de hojas, las estaciones el cambio de luna, el pez cuando se convierte en hombre, entre otros.) y espirituales (el uso del huito y bañarse en la laguna Ewuare, el agua del árbol de uvo como rito de purificación)

De esta manera, existe la creencia en algunos seres protectores que media la relación del hombre y la naturaleza y les permite mantener un equilibrio en la convivencia con el río, la selva, el territorio, los animales, el sol, la luna, las estrellas entre otros.

#### *5.5.1 La Kurupira*

Se dice que la Kurupira es un ser sobrenatural que protege la selva de los cazadores y leñadores que en ocasiones resultan ser ambiciosos con su uso en busca de un beneficio propio (tala de árboles, caza y venta de animales), dicho ser habita al interior del Amazonas y su hogar es el árbol más grande y ancho que existe y lleva como nombre Lupuna o Ceiba que se caracteriza por la extensión en sus raíces formando aletas que sobresalen de la tierra. Se dice que cuando la Kurupira está cerca se escucha un estruendo derivado de las aletas del árbol; muchos pobladores han intentado atraparla sin obtener resultado alguno, dada la característica que tiene este ser mitológico al tener los pies invertidos que distrae al enemigo.

De este modo, la Kurupira se muestra como un ser sobrenatural que a través del poder que posee infunde un respeto a la comunidad sobre el respeto y la responsabilidad con el medio ambiente. Además el conocimiento de los niños por parte de ella es de admiración y respeto pues la representan gráficamente y hablan de ella como parte de su identidad.

#### *5.5.2 El cabecero o cortacabezas*

Cuentan los habitantes de la comunidad que es un personaje que deambula en la oscuridad y que les engaña y distrae para quitarle los órganos y luego cortar el cabeza, dicho personaje aparece a quienes están solos y alejados de su familia o multitud. Según estudios de la mitología amazónica esta luz es emitida por un artefacto que vuela sobre la selva para grabar y así investigar el medio ambiente, este artefacto proviene de las tecnologías norteamericanas. Como lo describen los estudios amazónicos de Valdivieso en donde se relata:

*“una noche junio de 2002 pescando con mi papá cerca de Puerto Nariño Se veía como una águila grande, como un murciélago que tenía un reflector. Nos estuvo persiguiendo, pero mi papá ya sabía y le disparó. Resulta que era una persona así, son gente blanca de la ciudad, son unos gringos que son mandados para cortar la cabeza que servían para sostenerse en el aire... resulta que andaban con unos cuchillos y unas navajitas para cortar el cuello, también con unas máquinas para sacar partes de cuerpo importantes como el corazón... antes mi papá no creía, antes que le pasó eso... (René)”* (Valdivieso, 2005)

O como lo relata de manera espontánea Leslie Valentín<sup>26</sup>, lo que la mamá le ha contado sobre este personaje mitológico y su trascendencia en las formas adecuadas de conducirse en la comunidad:

*“Y que pura ella, nos lleva aí, y de ahí nos parte aquí y nos saca todas nuestras tripas... El cabecero es una persona que parece que lleva tijeritas para cortar cabezas, cuando mata a uno se le lleva solo su cabeza onde hay puras cabezas y va hay poniendo a otra persona y le pone maquinas, aquí de su cuerpo es una cremallera (señala con su mano de su vientre hasta el cuello) pero de aquí de su cara no es, tiene cara como persona pero así enmascarado”.*

Del anterior relato se logra evidenciar como a partir de la mitología se genera en la infancia la necesidad de permanecer cerca de sus cuidadores cumpliendo las recomendaciones hechas por los mismos adultos ya que son ellos los que poseen un saber respecto a la experiencia de vida.

Por otra parte, (Valdivieso, 2005) presenta hallazgos interesantes en donde expone que éstas apariciones corresponden a la lectura indígena del otro-colonizador que usurpa el territorio para adueñarse del mismo, algunos señalan que son naves dotadas de tecnología en donde apresan miles de cabezas de indígenas, como también hay versiones que aseguran son “gringos” que aparecen en barcos para raptar órganos humanos de los habitantes del Amazonas, todo esto conduce de manera general a

---

<sup>26</sup> Niña de 13 años, integrante de la familia Valentín Ahué, quien hizo parte activa de la presente investigación

entender la dimensión histórico cultural en cómo son transmitidos los hechos concretos a través de la oralidad y comprender las estructuras representativas en que se manifiesta una verdad cultural.

### 5.5.3 El Tunche

Este personaje habita en las profundidades del río Amazonas, es un ser que toma la forma de diversas especies, puede ser un hombre muy simpático o un animal como la danta, el bufeo, el tigre o rana, busca ganarse la confianza de las mujeres en especial, para luego atraparlas y convertirlas en su objeto de placer. Cuando está cerca, los pobladores lo reconocen por la presencia de una luz y un silbido ensordecedor para aturdir a sus víctimas. Este mito es contado en los territorios del Perú, Brasil y Colombia en los pueblos originarios y demuestra la profunda creencia en la naturaleza como presencia que puede cambiar de forma, es decir la relación de todos los seres vivos de manera horizontal por orden natural y cíclico de la vida.

### 5.5.4 El Bufeo

Dicen los abuelos que estos seres no son de este mundo, que son lanzados a las aguas del majestuoso río Amazonas cuando un rayo cae sobre la superficie, que aparecen en forma humana para seducir a mujeres y hombres y llevarlos a las profundidades, Los pobladores narran que no es prudente que las mujeres que están en su período de menstruación se acerquen al río, porque el olor de la sangre los atrae. El Bufeo o delfín rosado aparece en la oralidad ticuna como un símbolo misterioso que inspira respeto y prevención. De ahí se deriva la preparación de un brebaje que se compone de diente de delfín el cual se conoce como “pusanga” que funciona para ligar el ser querido.

Relata Mark<sup>27</sup>:

*Entoes yo tengo que ir al río Amazonas y conseguir un delfín, el diente del diente del delfín es una pusanga efectivamente para coger las muchachas de Bogotá o de Alemania y entonces, mucha gente ya experimentado eso, cogen en una malla y*

---

<sup>27</sup> Habitante de la comunidad Doce de Octubre, padre de familia.



*decimos: regálame un dientecito para... entonces cogemos, -a mí me comentaron pero yo no hice el experimento-, raspamos el dientecito, ¿eso es cuánto?...como de una pulgada, ¿no? De delfín... entonces lo raspamos y lo echamos en trago o sino también puede ser en perfume, invocando a la muchacha... por ejemplo si me gusta Margarita yo voy y le saludo, hola Margarita entoes, efectivamente a los tres días Margarita va estar pensando en mí, y tiene que llegar a mi casa y decir que me ama y bueno todo el enamoramiento que sea, entonces de ahí viene la relación. Pero eso es una pusanga digamos no duradera, puede durar aproximadamente tres meses, a partir de que pase ese enamoramiento ya viene pues viene también digamos el odio, el desencanto, entonces viene, según dice que tiene que ser constante a partir de que comience como a odiarse entonces vuelve le echa a la pela'a.*

Este brebaje o pócima también es utilizado por los pescadores para atraer gran cantidad de peces, como lo sigue relatando Mark Arcesio:

*“También lo utilizamos para pusanga de peces, lo cargamos en el bolsillo cuando uno va a pescar, entoes uno dice: Delfín regálame una gamitana y en cualquier momento de tu pesca aparecen, entoes sirve tanto para la mujer como para la pesca”*

Como reflexión de lo expuesto anteriormente, se evidencia que la identidad indígena es tejida en una red de símbolos y significantes sobre su condición recíproca con la naturaleza, pues está enmarcada por la experiencia fantástica y espiritual de otras representaciones de vida que trascienden de lo concreto, estructurando un pensamiento que comprende la coexistencia de otras dimensiones sagradas. Si bien el pensamiento indígena ha cambiado, el mito permanece en la oralidad para ser transmitido a las próximas generaciones con el fin de mantenerse y posibilitar su tradición en el discurso. Por consiguiente, el mito como relato sagrado, resulta ser una fuente de aprendizaje para la infancia que se introduce en el tejido simbólico de la cultura ticuna en relación directa con las prácticas y costumbres del pensamiento ancestral indígena.

## 5.6 Territorio Indígena

*“Esa libertad que tienen los niños, tener ese territorio (...) muchas veces en comunidad se dice es que somos pobres, y el asistencialismo de dar, dar, dar y la comunidad siempre abrir la mano pa’ recibir ha generado esa percepción de que las comunidades son pobres, que si lo miramos desde una óptica monetaria, sí, no hay empleo remunerado, circulación de dinero; pero son inmensamente ricas porque tienen territorio, su resguardo, la libertad de irse a bañar al río, la tranquilidad de poder treparse a un árbol, de comer fruta de correr, sin la zozobra que hay en otros lugares, esa libertad” (Prieto, 2015)* integrante de la comunidad.

Comprender la cultura del “otro” predispone al investigador a tomar distancia para observar desde la otra orilla la vivencia subjetiva del tiempo, en palabras de (Auge, 1993), *“toda cultura concierne a una relación única entre tiempo histórico y el espacio antropológico que denota lo cercano y lo de afuera”* (Auge, 1993). La construcción de realidad temporal en las comunidades indígenas son dadas a partir de un legado ancestral, de una memoria heredada que habita en un territorio, pues de allí se proporciona directrices, normas, reglas que forman estructuras, pautas, vínculos y prácticas de sus habitantes. En este sentido, existe una relación directa entre el ser indígena y el contexto, éste último como escenario de formación del sujeto en experiencias que construyen su mundo psíquico.

El pueblo indígena reconoce su territorio desde una perspectiva propia que difiere del planteamiento geopolítico establecido desde la organización occidental, para el ticuna el territorio no solo es concebido como un espacio geográfico, también es considerado un ambiente cósmico que le permite comprender la relación y el significado por cuanto lo rodea, al igual reconoce un escenario de construcción social y mítico frente a lo espiritual. El indígena ticuna busca mantenerse en su territorio, apropiándose del espacio, de donde se derivan las actividades de tipo económico, cultural y espiritual, de esta manera se puede soportar una identidad como pueblo

indígena autónomo de prácticas ancestrales, que se resisten y sobreviven a las dinámicas del tiempo actual.

### *5.7. Plan de vida*

Estas comunidades tienen un plan de vida concebido como un proyecto político planteado desde la comunidad indígena para defender su territorio, reconocer la situación actual y dar garantías de una vida buena, rigiéndose a partir de principios de unidad, territorio, cultura y autonomía, viviendo en respeto y armonía con la naturaleza y practicando las enseñanzas transmitidas de generación en generación por medio de la narración oral.

A continuación, se muestran los puntos más relevantes de este documento, referentes a cultura, saberes, educación y territorio, (Aticoya, 2015)

Hacer un plan de vida para las comunidades indígenas implica aspectos como educación, producción indígena, control territorial, familia, salud, juventud y su perspectiva, la mujer indígena y su participación en el proceso.

**Cultura:** Para las comunidades indígenas Ticuna, Cocama y Yagua, la cultura “es la vida misma, es la posibilidad de existir como un pueblo indígena, diferente a los demás colombianos, con una lengua propia, creencias, costumbres, tradiciones autóctonas, unos bienes espirituales propios y vivos, basados en una ciencia y conocimiento tradicional que orienta en el diario vivir y permite dirigir autónomamente el rumbo de la vida”. (ATICOYA, 2007)

**Saberes:** Son transmitidos de generación en generación, que se expresan en prácticas de uso y manejo del medio; en particulares maneras de vida y de criar a los hijos, en la lengua, en las creencias religiosas y míticas; las prácticas médicas tradicionales usando plantas medicinales y técnicas de curación de yerbateros, espiritistas, sobanderos, parteras, entre otras, y como propuesta complementaria la medicina occidental; manteniendo una conciencia con identidad étnica, es decir, saber que hay una historia propia y un pensamiento que guía los pueblos Indígenas teniendo en cuenta todos los conocimientos que se heredan de los abuelos, quienes se

desempeñan como asesores, orientadores, guías culturales y espirituales del proceso del Plan de Vida.

**Territorio:** El territorio es el fundamento de la vida, del pensamiento tradicional y de la identidad como pueblos indígenas, en tanto brinda las condiciones para el logro de subsistencia física y material, como para el desarrollo de la espiritualidad, al permitir establecer relaciones de respeto y armonía con las leyes de la naturaleza, ya que abundan especies de plantas medicinales importantes para hacer curaciones a la humanidad.

**Educación:** Debe partir de la casa, donde se enseñan los valores morales y de convivencia comunitaria; en donde se aprende el reconocimiento y respeto por los clanes, el uso de la lengua, el respeto a fiestas y ritos y los valores tradicionales. La educación escolar, debe fortalecer la educación propia, como un instrumento para alcanzar los propósitos del Plan de Vida, promoviendo los principios de desarrollo de las identidades étnicas, respeto a la diversidad cultural, formación con énfasis en lo social y comunitario, educación bilingüe, intercultural, colectiva y de calidad, una sexualidad responsable y formación del ser según los principios étnicos. Los docentes deben tener una formación profesional y deben ser seleccionados por las propias comunidades, ser conocedores de los usos y costumbres, y con una sólida preparación intercultural que les permita que sus conocimientos se reviertan favoreciendo el interés colectivo y comunitario, brindando una educación de calidad.

El plan de vida ticuna, genera la pregunta ¿Qué es ser indígena?, que además se asumió al interior de la investigación a lo cual Mark Arcesio responde así:

*Ser indígena es ser una persona con grandes capacidades porque como indígenas nosotros tenemos muchos valores en nuestra cultura, como lo es la lengua, tenemos territorio, tenemos río y todo eso significa que nosotros debemos valorarlo.*

*Lo primordial de ser indígena es tener la lengua como identidad hablada y expresada, que no te den vergüenza las costumbres, por ejemplo, la mazamorra, el masato, el payabarú que se saca de la yuca y se mezcla con la hoja de casabe, con caña y con muchas frutas.*

*A los niños y niñas desde muy pequeños se les enseñan diferentes costumbres: a los niños se les enseña a pescar, a tener chagra para que algún día tenga familia...*

*se les lleva a los niños para que vean como es el trabajo y ellos directamente van captando; a las niñas también se les enseña la chagra, a cocinar, a lavar, porque la estamos preparando para que ella no tenga dificultad cuando forme su hogar. En la comunidad la mayoría de parejas viven en unión libre, los veteranos son los que se casan, porque dicen que para que se casan a tan temprana edad si después les gusta alguien y pueden separarse.*

*Para conseguir casa, uno mismo rebusca, aquí hay árboles, madera, entonces sacamos... también hacemos minga, es decir como son varios palos, y son pesados, entre varios se trabaja mejor y se puede hacer una casa en dos días... el terreno no se compra, hay un reglamento que todo el territorio es colectivo y tú puedes hacer tu casa donde tú quieras pero debes ser ticuna o mestizo.*

*Respecto al estudio, hoy en día los niños tienen que estudiar, porque si un niño se queda por ahí pues no va hacer nada, y para eso vienen los profesores, las monjas y mucha gente a enseñar, entonces nosotros tenemos que demostrar nuestras capacidades, porque también nosotros podemos tener un trabajo, podemos manejar un computador, podemos hacer todo, entonces de eso se trata la educación; aunque en algunos casos se interrumpen las costumbres indígenas cuando se van a otros lugares y no vuelven o se dañan, entonces es una perdida en conocimiento y en población, por eso dialogamos mucho con los muchachos para que piensen primero en su territorio porque nosotros acá no tenemos gente profesional, que mejor que tener un tesorero, un psicólogo, un médico, esas personas... y esa es la necesidad de salir adelante y estudiar.*

*En cuanto a la religión, el dios Yoi, para esta época ya viene siendo una historia porque ese tiempo fue muchos años antes de Cristo cuando Yoi pescó al pueblo Ticuna y de ahí ya nacieron los indígenas. Hoy, hay mitad católicos que son los de abajo y los de arriba son evangélicos en la comunidad doce de octubre, (según la cercanía al templo) pero no hay una persona encargada que haga la misa, por ahí de vez en cuando viene.*

Los niños responden sobre ¿Qué es ser indígena?

- “es una condición de nacimiento.”
- “es tener curaca.”

- “el niño indígena juega a la pira, al balón, a la sandía.”
- “el niño indígena cultiva pasto, maíz, plátano, yuca.”
- “el niño indígena trabaja en la chagra y cocina lo que su mamá le manda.”
- “el niño indígena hace las tareas de la escuela.”

A partir de la experiencia investigativa desarrollada en la comunidad Doce de Octubre se denota que el plan de vida es una propuesta gubernamental que les permite existir como organización política frente a las demandas del gobierno colombiano, en donde la organización jerárquica del poder, es dirigido por la figura del “Curaca” que tiene una doble significación en comunidad. Por un lado, se desempeña como líder político para la aplicación de proyectos sociales del Estado u ONGS planteados en beneficio de la comunidad, pero, se observa que en algunas ocasiones no son funcionales puesto que crean otras necesidades de tipo institucional para hacerlos dependientes a programas asistenciales.

En palabras del Curaca José Humberto, quien presenta una reflexión de su función como líder de la comunidad enmarcado en lógicas del Estado, relata:

*“Lo único que nos beneficia por acá son los recursos de transferencias, pero como hay muchas necesidades hay veces esos recursos tampoco alcanzan se priorizan las necesidades de acuerdo a eso se ejecutan los recursos, pero no es suficiente para tantas necesidades más que todo el tema de salud, que hemos estado muy abandonados por el estado central, la gente a veces no cumple no dan garantías de los servicios entonces en ese sentido nos hemos sentido muy cómo te digo yo muy, marginados, pero pues afortunadamente también contamos con una medicina tradicional que eso ha sido como nuestra base prácticamente con eso tenemos , nos apoyamos desde los ancestros, como son las plantas medicinales (...) estamos más que todo con la responsabilidad de vigilar todos estos sectores, y la autoridad no es tratar de pronto de discriminar (...) tratar de dialogar y que no se comentan más inconvenientes errores a nivel de cada día de los responsables de los sectores”*

De lo anterior se puede argumentar como la existencia del discurso ancestral y la intervención de “blanco” crea una ambivalencia en el indígena para la toma de sus decisiones frente a cualquier situación que se presente. De allí que las categorías interculturalidad o hibridación de la cultura señalen como la identidad indígena se manifiesta condicionada de acuerdo al contexto.

De otro lado la figura del Curaca al interior de la comunidad es entendida como mediador de convivencia posibilitando el cumplimiento de las normas establecidas para regular el buen vivir, para generar mecanismos propios de orden y una comunidad como pueblo indígena, de allí su significado.

Vale la pena enunciar las palabras del curaca sobre su labor diaria para comprender el sentido de gobierno que se expresa en los territorios indígenas en donde los cargos públicos comunitarios no son remunerados económicamente, debido al poco flujo económico dentro de sus habitantes, lo cual conlleva algunas veces a casos de corrupción y mal manejo de los recursos, en contraste con los cargos públicos del estado que funcionan dentro de la comunidad los cuales sí son pagos, generando tensiones sociales.

En lo que se refiere a la organización social de comunidad, además del curaca, existen líderes indígenas que componen la jerarquía de poder en función de las necesidades de la población, siendo estos el promotor de la salud, quien se encarga de asistir los enfermos de la población y trasladarlos si se requiere a la cabecera municipal; el coordinador de la guardia indígena, que se encarga de vigilar que se cumplan normas de convivencia y comunicar al curaca si se infringen para establecer sanciones de acuerdo a su gravedad, en ocasiones deberá rondar el calabozo; el tesorero, que surge a partir de la articulación de los programas sociales en el territorio para administrar los víveres y recursos económicos; el concejo de ancianos, siendo la máxima autoridad en la toma de decisiones que van desde sanciones hasta curaciones espirituales, allí hay presencia de abuelos, sabedores y chamanes y parteras o parteros que cumplen la función de médicos tradicionales en el alumbramiento.

De esta manera se denota que existe una organización social que erige sus cargos desde las funciones heredadas a partir de un legado ancestral, es decir, existió una preparación para asumir dicho cargo, que no divide el ambiente personal del laboral como sucede con el pensamiento de las generaciones mestizas o en términos indígenas “Del blanco”. La anterior dinámica de poder contribuye a que sus líderes ejerzan su función con responsabilidad proyectada a un beneficio en común.

## 6. UNA APROXIMACIÓN A LAS PRÁCTICAS DE CRIANZA TICUNA DESDE ANÁLISIS DE RELATOS

Nia, nia nia... siguiendo a mamá



Fotografía 1: familia indígena Valentín Ahué. Compartieron sus relatos para la presente investigación.



A continuación se presentan los relatos orales de madres y abuelas que fueron grabados y posteriormente transcritos, para conocer y analizar los aspectos relacionados con la crianza y los rituales que hacen parte de la cotidianidad familiar en la comunidad Doce de Octubre. Las temáticas emergentes son *Preparación de saberes y oficios para la constitución de familia, Nacimiento, cuidados y creencias; Dieta y enfermedades y Mito y Rito: La Pelazón*, allí se exponen los relatos organizados por unidades de sentido, a continuación los enunciados seleccionados para la presentación de un análisis de tipo léxico-semántico que nos acercó a la comprensión de las prácticas de crianza ticuna:

### ***6.1 Preparación de saberes y oficios para la constitución de familia***

#### **Relato No.1**

/Pues yo cuando era pequeña mi papá era muy brusco, muy brusco conmigo/, él le gustaba que las cosas se hicieran rápido/, o sea yo cuando pequeña, tenía cinco años y él me decía: - hija usted tiene que lavar los platos/- (...) yo ya tenía ya diez años y me decía que si yo le obedecía a él , cogía un palo y me pegaba, él me pegaba/ (... ) él me decía: -vamos ustedes no tienen clase hoy como hoy es sábado/, vamos todo allá a ayudarlo a su mamá, su mamá a pelar yuca /y si no le hacía caso, pues él me pegaba no,/ y entonces pues yo pelaba ese montonón de yuca,/ teníamos que ir a cultivar, cultivamos , sacábamos yuca/, hacíamos fariña, y me decía, usted tiene que ayudar a su mamá, /Pues como yo desde chiquita mi mamá me crió como hacer oficio en la casa/- pues yo ya sabía todo, pues tenía la experiencia de así de adulta,/ no, pues mi mamá me enseñó desde chiquita./ Yo puedo hacer las cosas y yo aprendí así,/ yo aprendí a hacer fariña,/ aprendí a hacer una chagra/, aprendí a cocinar y lo hago muy bien, /pues papá me decía: -eso es para tu bien/, que cuando usted va a tener tu marido, no te va ser falta nada, /tú ya vas a saber, cuando tú vas a llegar donde tu suegra/ tú vas a ser perezosa, tu suegra te va a tener rabia,/ ¡ahí que esta no sabe hacer nada!-/ (...) Mi padre me decía: -usted tiene que tostar fariña-/ y yo era más grande, entonces yo pos tostaba fariña con mi mamá/ (...) - tienes que aprender cuando tú vas a ser grande/ usted nunca le va ser hambrear a su marido /, usted va a ser grande usted desde

chiquita/ tienes que aprender las cosas que tienes que hacerle-./ me decía él, aconsejándome,/ -tienes que aprender, /para qué vas a tener marido si vas a ser perezosa/-, me decía él, -tú vas a ser perezosa /, no vas a saber nada, no vas a saber ni cocinar/, no vas a saber barrer, no vas a saber cocinar,/ para que entonces vas a conseguir marido/-.

*(Relato de Filda. Madre indígena Ticuna)*

## **Relato No. 2**

/Bueno, de mi niñez yo crecí con mi mamá y con mi papá/, ahora ya no existe mi papá mis abuelos, mi abuela ya está muerta,/ mejor dicho. Y... mi papá trabajaba en chiringa, en caucho que ahora dicen/, él trabajaba nos llevaba cuando yo era así como la niña Taliana, (la nieta de la abuela) así yo era/... me llevaba en el monte a trabajar en caucho/ ese era el trabajo de mi papá y mi mamá era este pues, chagra, chagra sembrar yuca,/ hacíamos fariña, ese era nuestro trabajo con mi mamá /pero yo era pequeña nomás y así. Ahora ya no trabajamos más el caucho, vamos hacer Chagra, hacemos la casa, hizo mi papá, le gustaba mi mamá que trabajaba en la chagra para sacar maíz, / criábamos marranos, gallina, así mantenemos...ese era su trabajo de mi mamá, y yo siempre la acompañaba juntos porque yo sólo era, una única hija.

*(Relato de Cecilia. Abuela Ticuna)*

No.	<b>ENUNCIADOS: PREPARACIÓN DE SABERES Y OFICIOS PARA LA CONSTITUCIÓN DE FAMILIA</b>
1	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) Yo cuando pequeña, tenía cinco años</li> <li>b) él me decía: - hija usted tiene que lavar los platos</li> <li>c) vamos todo allá a ayudarle a su mamá, su mamá a pelar yuca</li> <li>d) y entonces pues yo pelaba ese montonón de yuca,/</li> <li>e) Teníamos que ir a cultivar, cultivamos, sacábamos yuca/, hacíamos fariña, y me decía, usted tiene que ayudar a su mamá,</li> <li>f) Pues como yo desde chiquita mi mamá me crió como hacer oficio en la casa.</li> </ul>

	<p>g) Yo aprendí a hacer fariña, aprendí a hacer una chagra, aprendí a cocinar y lo hago muy bien.</p> <p>h) Mi padre me decía: -usted tiene que tostar fariña</p> <p>i) entonces yo pos tostaba fariña con mi mamá</p> <p>j) usted va a ser grande usted desde chiquita</p> <p>k) tienes que aprender, ¿para qué vas a tener marido si vas a ser perezosa?</p> <p>l) no vas a saber nada, no vas a saber ni cocinar/, no vas a saber barrer, no vas a saber cocinar,</p> <p>m) pues yo ya sabía todo, pues tenía la experiencia de así de adulta,</p>
2	<p>a) me llevaba en el monte a trabajar en caucho</p> <p>b) hacíamos fariña, ese era nuestro trabajo con mi mamá</p> <p>c) Ahora ya no trabajamos más el caucho, vamos hacer Chagra</p> <p>d) criábamos marranos, gallina, así mantenemos...</p> <p>e) ese era el trabajo de mi papá y mi mamá era este pues, chagra chagra sembrar yuca</p>

A continuación se exponen las unidades de sentido encontradas al interior de los relatos que posibilitan un análisis más concreto de los saberes y oficios que se deben tener para la unión de pareja.

<b>R.1</b>	B) “ <i>hija <b>usted tiene</b> que lavar los platos</i> ”
	H) <i>Mi padre me decía: -<b>usted tiene</b> que tostar fariña</i> ”
	E) “ <i><b>usted tiene</b> que ayudar a su mamá</i>
	K) “ <i><b>tienes que</b> aprender</i> ” ¿para qué vas a tener marido si vas a ser perezosa?

En cuanto a los saberes y oficios para constitución de familia encontramos algunas características expresadas en las formas del lenguaje a partir de los relatos de abuelas y madres de la comunidad, señalando por ejemplo cómo el padre ejerce una autoridad que impone sobre la hija para construir su lugar como mujer, como se puede apreciar en los siguientes enunciados: “*Mi padre me decía: -**usted tiene** que*

tostar fariña” “hija **usted tiene** que lavar los platos” “**usted tiene** que ayudar a su mamá” “**tiene** **que** aprender”. En la expresión del verbo en segunda persona “*tiene*” + “*que*” se genera una imposición sobre la acción que se debe ejecutar además la orden que da el padre, está enfocada en los oficios que la hija debe hacer en los diferentes espacios que habita. Incluso la expresión “*usted debe ayudar a su mamá*”, es una expresión que indica el deber como hija a cumplir con los oficios y labores concernientes al trabajo del hogar, además de ser un deber pasa hacer una obligación e incita a reproducir miméticamente las mismas labores que ella.

En el anterior relato se expuso la forma como el padre instruida a su hija para aprender y practicar los oficios, ahora se observa como la madre le enseña a su hija las labores propias del hogar.

<b>R.1</b>	<b>f)</b> “Pues como yo desde chiquita <b>mi mamá me crió</b> como hacer oficio en la casa”
	<b>j)</b> “usted <b>va a ser</b> grande usted desde chiquita”

De otra parte, la relación entre madre e hija en la crianza se cimenta sobre el aprendizaje, y no aparecen expresiones que indiquen imposición, así como se evidencia en el enunciado “Pues como yo desde chiquita **mi mamá me crió** como hacer oficio en la casa”, el pronombre “yo” indica que se está refiriendo a que la acción recae solamente sobre la hija, y es la mamá quien enseña instrucciones específicas de cómo hacer un oficio en un lugar. Además en la expresión “*pues como yo desde chiquita*”, la palabra “desde” es una preposición que indica origen o procedencia de tiempo, se genera una comparación en relación al momento pasado, “desde chiquita” con el momento de la narración en el cual la mujer ya es adulta; se establece una relación entre “chiquita” y “grande” mediada por el tiempo. con el enunciado “*usted va a ser grande usted desde chiquita*” en la cual el padre le sentencia a su hija que durante toda su vida realizará los mismos oficios y labores, de esta se enseña a la niña que desde muy pequeña debe actuar como adulta.

En el siguiente relato se evidencia cuáles son las labores y los oficios puntales que la madre enseña a la hija y la forma en la que instruye ese aprendizaje.

<b>R.2</b>	<b>g)</b> “yo <b>aprendí</b> a hacer fariña, <b>aprendí</b> a hacer una chagra, <b>aprendí</b> a cocinar y lo hago muy bien”,
	<b>e)</b> “ir a cultivar, <b>cultivamos</b> , <b>sacábamos</b> yuca, <b>hacíamos</b> fariña”

En el relato No.1 se da cuenta de los oficios que la mujer realiza, describiendo las distintas labores relacionadas con el trabajo de casa, como se expresa en el enunciado “yo *aprendí a hacer fariña, aprendí a hacer una chagra, aprendí a cocinar y lo hago muy bien*”, en el cual el verbo “*aprender*” conjugado en primera persona tiene la función de dar muestra de los aprendizajes adquiridos, al nombrar el verbo en pasado continuo , significa que la acción permanece y se ha realizado desde mucho tiempo atrás, lo que implica la interiorización del oficio y la realización correcta del mismo, ya que se tiene la seguridad, como se expresa en “*y lo hago muy bien*” donde se emite un juicio de valor sobre su propio quehacer.

Así mismo, el enunciado “*ir a cultivar, cultivamos , sacábamos yuca, hacíamos fariña*” da cuenta de una labor conjunta que connota una secuencia y un proceso de producción de cómo hacer la fariña, donde quedan implícitos los verbos “*ir*” que denota desplazamiento hacia otro espacio, “*cultivar, cultivamos*” la acción de cultivar se expresa por un verbo en primera persona del plural, implica que la acción la realizan conjuntamente, “*sacábamos*” es decir, extraer de un lugar una cosa entre varios y “*hacíamos*” denota una acción conjunta que involucra un proceso en el que se transforma una materia prima por un producto ya terminado.

El siguiente análisis da muestra como los padres cumplen el rol de preparar a sus hijos para la vida adulta, cuando no existe la figura de padre y madre, se reemplaza por la instrucción de los abuelos o mayores.

<b>R.1</b>	<b>k)</b> “¿para qué vas a tener marido <b>si vas a ser</b> perezosa?”
	<b>m)</b> “pues yo ya sabía todo, pues <b>tenía la experiencia de así de adulta</b> ”

Todos los oficios y labores que el padre y la madre imponen, enseñan y sentencian están encaminados a la vida adulta y al hecho de constituir familia, es así como la mujer siendo apenas una niña debe obligarse a interiorizar todas las labores

propias de una mujer adulta, de lo contrario no será posible que consiga una pareja, tal como se expresa en el enunciado “¿para qué vas a tener marido si vas a ser perezosa?”, la interrogación “¿para qué?” expresa la realización de una acción en función de “tener marido” lo cual se hace complicado de lograr sin haber aprendido antes determinadas labores, y la expresión condicional “si vas a ser perezosa” es muestra del desconocimiento de las labores, con lo cual no será posible conseguir una pareja; por lo tanto en el enunciado “pues yo ya sabía todo, pues tenía la experiencia de así de adulta”, el pronombre “yo” acompañado del verbo en pasado “sabía”, implica el aprendizaje de una acción y la expresión “pues tenía la experiencia” denota que siendo niña ya conocía y sabía hacer las labores que debía desempeñar de adulta.

Sigue la instrucción de las labores y oficios que se deben aprender para constituir familia, algunas se hacen en familia otras en comunidad.

<b>R.2</b>	<b>d)“criábamos marranos, gallina, así mantenemos”</b>
	<b>b)“Hacíamos fariña, ese era <b>nuestro trabajo</b> con mi mamá”</b>
	<b>a)“me llevaba <b>en el monte a trabajar</b> en caucho”</b>
	<b>c)“Ahora ya <b>no</b> trabajamos más el caucho”</b>
	<b>e)“ese era el trabajo de mi papá y mi mamá era este pues, <b>chagra, chagra sembrar yuca</b>”</b>

En el relato No 2, el enunciado “criábamos marranos, gallina, así mantenemos ” el verbo “criar” conjugado en primera persona del plural, se utiliza tanto para los animales como para los seres humanos, su uso cubre las diferentes especies de vida; es una acción efectuada en colectivo, que requiere la participación de varios; el verbo transitivo “mantener” expresado en “así mantenemos” según su conformación etiológica deriva de *mano*, palabra compuesta por el prefijo man(o) , ‘tener con la mano alguna cosa’, de donde “sostener una cosa o una persona” evidencia cómo en los oficios el cuerpo es el instrumento presente en las labores. “Hacíamos fariña, ese era nuestro trabajo con mi mamá” indica en “nuestro trabajo” una relación de pertenencia de trabajo común, donde hay varios trabajos, cuando se diferencia en el pronombre primera persona plural “nosotros” y otros que desempeñan otras labores; el

sentido de la palabra trabajo es construido desde temprana edad como labor para la obtención de alimentos.

La expresión “*me llevaba en el monte a trabajar en caucho*” el monte es un espacio lejano no conocido en donde se requiere ser conducido por un adulto; desde el posesivo en primera persona “*me*” acompañado del verbo en pasado “*llevaba*” implica que no volvió a ocurrir ya que se afirma desde el enunciado, “*Ahora ya no trabajamos más el caucho*” el adverbio de tiempo “ahora” acompañado de la negación en tiempo presente “ya no” señala un cambio de trabajo contrastado con otras labores que se realizan en el presente; tal es el caso del trabajo en la chagra, como se evidencia en el enunciado “*ese era el trabajo de mi papá y mi mamá era este pues, chagra chagra sembrar yuca*” la repetición del nombre “*chagra chagra*” infiere que la acción se realizaba continuamente en el tiempo, son padre y madre trabajando en conjunto en determinado lugar.

## **6.2 Nacimiento, cuidados y creencias**

### **Relato No. 3**

/Cuando yo fui a tener a mis hijos,/ mi mamita me decía: busque una jalda ancha y larga,/ aja, para que cuando venga el dolor, aja, usted esté tapada y tenga los forros aja,/ y lo tenemos sentada de cuclillas y abrir la puerta y así es que sale,/ aja, sale y se pone la rodilla así y sale ya/, aja, porque cuando es hora, es hora, uno ya siente, /uno le hace morder uno mismo y ahí está curando el niño para que no sea hablador /(...) Cuando llega el nacimiento, uno se va aparte aja, con la mamá y la partera, aja/, bien aparte estilo animal,/ nadie tiene que ver nada,/ bien aparte estilo animal,/ nadie tiene que ver nada pues la sangre del parto es maligna,/ ellos luego la siembran sagradamente./ Pues la partera es el médico y como es el médico no debe contar nada, aja,/ y es ella quien voltea la placenta, aja,/ cuando es niña la voltea para que después nazca niño y si es niño aja, el que nace, pues se voltea pa que salga luego niña, aja/. La partera también a veces debe hacer de madrina, aja, pues ella solo es la que corta el ombligo, aja/. También es ella, aja, quien entierra la placenta/ pero no muy

hondo, aja, porque entre más hondo la entierra, aja, así serán las raíces de los dientes,/ aja, entoes no debe enterrarla hondo,/ aja, para que los dientes no sean largos/.

Mi mamita no tenía un estudio de partera, hacía favores/, ella misma fue como me cuidaba/. No todo el mundo va a escuchar, solo se atiende la partera/, se usa agua tibia, aja, para recibir la criatura /el abuelo que sabe rezar sopla el bebé para alejar el mal espíritu/, la madrina le pone el nombre con el clan si es niño y si es niña hasta los cinco días después./ Luego, el abuelo viene y le traza su huella, no nos hace comer y no nos hace salir al aire/. A mí me hicieron cuidar dos meses/. Ellos alistan ceniza, hojas para después que nace el niño curar, para que después que nace el niño salga la sangre aja/, se usa el piri-piri para cortar la hemorragia/ y no le coge el frío y le cuidan con hojas de Santamaría/. No los dejan lavar el pañal del niño./Nosotros los ticunas no sale porque penetra la saladera/, por eso nos cuida/, el hombre duerme aparte durante dos o tres meses./ Él solo puede acariciar al niño y así fue nosotros./

*(Relato de Alba Lucia. Abuela indígena ticuna)*

#### **Relato No.4**

/Los dos primeros partos los tuve en mi casa con mi finada abuela// y eso fue: ¡Ay, duro! para mi viene siendo como más duro que en un hospital,/ porque uno siempre sola, ¿no? uno tiene que tener el bebé arrodillado/, aja... la enfermera.....yo le tuve así el segundo , pues por el segundo que casi me muero porque tenía el cordón envuelto en el cuellito/ , entoes casi me muero, entoes los tres últimos los tuve ya en el hospital aja,/ para mi es más fácil , más fácil en el hospital porque te atienden bien/, te ponen medicamento mientras que en la casa pues tiene al rojo vivo y sin nada, nada, nadie te inyecta nada de nada.../ Y también la placenta no,/ dicen que por ejemplo usted tiene solo niñas, y viene otro y es una niña y usted quiere un niño, eso es un secreto,/ que también usted puede, le volteas a la placenta que quedas el ombliguito hacia arriba no/, entonces tú vas a tener otro bebé, viene un niño, y si viene solo niño y niño, usted también le hace el secreto que usted le volteas./ Pues no le entierra muy hondo, porque según cuando le entierra muy hondo, los dientes, las raíces se van muy



largas,/ entonces también el secreto de eso, hacerlos así será, el hueco de donde le van a enterrar, /entonces ahí está el secreto aja,/ entoes eso también es una creencia./

*(Relato de Alidia. Madre indígena Ticuna)*

No.	ENUNCIADOS: NACIMIENTO, CUIDADOS Y CREENCIAS
3	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) Cuando yo fui a tener a mis hijos, mi mamita me decía: busque una jalda ancha y larga, usted esté tapada y tenga los forros.</li> <li>b) Lo tenemos sentada de cuclillas y abrir la puerta y así es que sale.</li> <li>c) cuando es hora, es hora, uno ya siente</li> <li>d) uno le hace morder uno mismo y ahí está curando el niño para que no sea hablador</li> <li>e) Cuando llega el nacimiento, uno se va aparte aja, con la mamá y la partera,</li> <li>f) bien aparte estilo animal, nadie tiene que ver nada</li> <li>g) La sangre del parto es maligna, ellos luego la siembran sagradamente.</li> <li>h) la partera es el médico, y como es el médico no debe contar nada</li> <li>i) ella quien voltear la placenta, aja, cuando es niña la voltear para que después nazca niño.</li> <li>j) La partera también a veces debe hacer de madrina,</li> <li>k) la partera: ella solo es la que corta el ombligo... también es ella quien entierra la placenta pero no muy hondo porque entre más hondo la entierra, aja, así serán las raíces de los dientes... para que los dientes no sean largos</li> <li>l) Mi mamita no tenía un estudio de partera, hacía favores</li> <li>m) el abuelo que sabe rezar</li> <li>n) sopla el bebé para alejar el mal espíritu</li> <li>o) La madrina le pone el nombre con el clan si es niño y si es niña hasta los cinco días después.</li> <li>p) El abuelo viene y le traza su huella</li> <li>q) Ellos alistan ceniza, hojas para después que nace el niño curar para que después que nace el niño salga la sangre.</li> <li>r) se usa el piripiiri para cortar la hemorragia</li> </ul>

	<p>s) Se cuidan con hojas de Santamaría</p> <p>t) No los dejan lavar el pañal del niño.</p> <p>u) los Ticunas no sale porque penetra la saladera</p> <p>v) el hombre duerme aparte durante dos o tres meses Él solo puede acariciar al niño</p>
4	<p>a) Los dos primeros partos los tuve en mi casa con mi finada abuela</p> <p>b) y eso fue: ¡Ay, duro! para mi viene siendo como más duro que en un hospital, porque uno siempre sola, ¿no?</p> <p>c) yo le tuve así el segundo, pues por el segundo que casi me muero porque tenía el cordón envuelto en el cuellito</p> <p>d) entoes casi me muero, entoes los tres últimos los tuve ya en el hospital aja,</p> <p>e) para mi es más fácil, más fácil en el hospital porque te atienden bien, te ponen medicamento</p> <p>f) mientras que en la casa pues tiene al rojo vivo y sin nada, nada, nadie te inyecta, nada, de nada...</p>

En los relatos recopilados se evidencian los preparativos y acciones necesarias para asistir el parto, tanto en la comunidad como los procedimientos ofrecidos por el hospital, luego de aclarar cuál es el rol de la madre y los acompañantes del parto.

<b>R3</b>	<b><i>c) “cuando es hora, es hora, uno ya siente”</i></b>
	<b><i>a) “mi mamita me decía: busque una jalda ancha y larga, usted esté tapada y tenga los forros”,</i></b>
	<b><i>l) “Mi mamita <b>no tenía un estudio de partera</b>, hacía favores”</i></b>
	<b><i>e) “cuando llega el nacimiento”</i></b>
	<b><i>f) “uno se va aparte... bien aparte <b>estilo animal nadie tiene que ver nada</b>”</i></b>
	<b><i>b) “lo tenemos sentada de cuclillas y <b>abrir la puerta y así es que sale</b>”</i></b>
	<b><i>d) “uno le hace <b>morder uno mismo y ahí está curando</b> el niño para que no sea hablador”</i></b>

En el relato No.3 la narradora cuenta cómo se lleva a cabo el ritual de nacimiento de manera tradicional, teniendo en cuenta una preparación antes, durante y después del alumbramiento; la madre sabe con anterioridad que ha llegado el tiempo de parir, tal como se expresa en el enunciado *“cuando es hora, es hora, uno ya siente”*, *“es hora”*, es una expresión de tiempo repetida se refiere al momento exacto en el cual se llevará a cabo la acción de parir, que no está sujeta a cambios, pues el acontecimiento es natural y responde a un tiempo biológico, el cuerpo de la mujer empieza a manifestar síntomas de alumbramiento que concluye diciendo *“uno ya siente”*. En este momento se requiere de la colaboración de la madre, como se muestra el enunciado *“mi mamita me decía: busque una jalda ancha y larga, usted esté tapada y tenga los forros”*, el posesivo *“mi”* acompañado del sujeto en diminutivo *“mamita”*, alude a la persona de afecto y confianza que da muestra del vínculo existente entre la madre y la hija, junto con el verbo en pasado *“decía”*, brinda instrucciones de lo que se debe hacer para la preparación al alumbramiento, que consiste en buscar la indumentaria adecuada, específicamente *“una jalda ancha y larga”* utilizada con el fin de cubrir de la cintura a los pies, además de estar cómoda, en la instrucción *“usted esté tapada”*, se sugiere que el parto es un acto íntimo que debe ser oculto. La madre es quien acompaña el proceso del parto tal como se evidencia en el enunciado *“Mi mamita no tenía un estudio de partera”*, en la expresión *“hacía favores”* se muestra su presencia en el nacimiento como ayudante, facilitando la labor de la partera, quien es la sabedora oficial, que ha sido orientada desde pequeña a este oficio.

En la expresión *“cuando llega el nacimiento”*, la palabra *“cuando”* es un adverbio relativo que expresa un tiempo en el momento que se hace algo, sugiere un momento de espera de algo que va acontecer, se indica una serie de acciones señaladas en la expresión *“uno se va aparte... bien aparte estilo animal”* en la reiteración de *“bien aparte”* demuestra una acción de movimiento hacia un lugar lejano, que sugiere ser solitario, se evidencia una analogía en la acción de parir de una mujer y de un animal sustentada en el hecho de tener que trasladarse, además se convierte en un suceso oculto, cuando la narradora indica que *“nadie tiene que ver nada”* esta expresión sugiere que la comunidad deberá alejarse del nacimiento ya que se mantiene

como un acto secreto e íntimo solamente “*la mamá y la partera*” son quienes acompañan y reciben al recién nacido.

En cuanto a los saberes durante el parto, la madre relata “*lo tenemos sentada de cuclillas y abrir la puerta y así es que sale*”, en el verbo en segunda persona del plural “*lo tenemos*” señala una acción compartida por el género femenino en un mismo contexto, en el cual se adopta una posición específica “*sentada de cuclillas*” que refiere la preparación del cuerpo para facilitar el nacimiento, en consecuencia de ello, la madre manifiesta metafóricamente “*abrir la puerta y así es que sale*” muestra el cuerpo de la madre como la casa que abre su puerta para recibir al recién nacido en el exterior.

La creencia contemplada desde el momento que se realizan las contracciones para recibir al niño y que tiene repercusión en el futuro, está expresada en el enunciado “*uno le hace morder uno mismo y ahí está curando el niño para que no sea hablador*”; en la expresión “*uno le hace morder uno mismo*” la madre reconoce la necesidad de morderse los labios con el fin de que “*el niño... no sea hablador*” esto es considerado como un símbolo particular de su creencia donde existe una relación directa entre los labios de la madre como instrumento de la palabra y el apropiado uso de la voz que la madre pretende para su hijo. La anterior expresión se muestra como una figura alegórica donde la idea figurativa es “*no ser hablador*” y el objeto concreto son “*los labios mordidos por la mujer*”. En la comunidad indígena Ticuna, la palabra tiene una función importante para la transmisión de la cultura, por esto desde el nacimiento la madre considera importante cultivar el buen uso de oralidad.

Por otro lado se evidencia la importancia que tiene la partera para el nacimiento indígena, donde hace parte de la maternidad y toma importancia para los años venideros de la criatura.

<b>R.3</b>	<b><i>h) “la partera es el médico y como es el médico no debe contar nada”</i></b>
	<b><i>j) “La partera también a veces debe <b>hacer de madrina</b>”</i></b>
	<b><i>o) “La madrina le <b>pone el nombre con el clan</b> si es niño, y si es niña hasta los cinco días después.”</i></b>

	<i>k) “ella solo es la que corta el ombligo”</i>
	<i>i) “es ella quien voltea la placenta... cuando es niña la voltea para que después nazca niño”</i>
	<i>k “es ella quien entierra la placenta, pero no muy hondo porque entre más hondo la entierra aja, así serán las raíces de los dientes”</i>

En el nacimiento la partera tiene doble función: de médico y madrina. En el enunciado “*la partera es el médico y como es el médico no debe contar nada*” se utiliza la palabra “*médico*” aludiendo a un concepto “*occidental*” en el cual esta persona recibe al niño en el momento del parto y como requisito de su profesión “*no debe contar nada*” ya que se guarda el secreto en compromiso de su labor, a fin de que el acontecimiento sea privado y silencioso. En el enunciado “*La partera también a veces debe hacer de madrina*” expresa que la mujer partera, con la expresión “*a veces*” puede ser quien acompaña el proceso de crianza, ya que se sugiere por tradición ser la madrina del recién nacido por haber atendido su parto.

En el enunciado “*La madrina le pone el nombre con el clan si es niño, y si es niña hasta los cinco días después.*” es la madrina quien tiene la potestad de “*poner el nombre con el clan*”<sup>28</sup> lo que implica que puede hacer parte de una familia, de una comunidad al ser reconocido por un nombre y una marca mítica que lo instala en un linaje y función ancestral tal como lo plantea Goulard (2009):

*“el corte del cordón va precedido por la atribución de un nombre al recién nacido, es su verdadera inscripción en el mundo como ser vivo. Incluso aunque la práctica pueda variar de un lugar a otro es fundamental para la vida del niño ponerle un nombre. Lo es también para los demás cuando un niño nace se le da un nombre de su clan” (p.139).*

En la expresión “*si es niño, y si es niña*” se manifiesta una noción de género que orienta al recién nacido, desde el mismo nacimiento, diferencias del ser y de las

<sup>28</sup> Organización social a partir de la estructura mitológica para constituir un linaje y descendencia de una línea familiar. En las comunidades Ticuna los clanes presentes son dados desde el mito de origen, donde Yoí señala una división de su pueblo de acuerdo al sabor del animal que percibían de un caldo de caimán, los clanes son: cascabel, ardilla, guacamaya, paujil, tigre, garza, arriera y vaca este último corresponde a la llegada y aceptación de los mestizos en la comunidad.

funciones que cumplirán culturalmente si es masculino o femenino es condición para otorgarle un nombre y clan de inmediato o en días posteriores.

Otra función de la partera se explica en el siguiente enunciado *“ella solo es la que corta el ombligo”* lo que implica una conexión filial, ya que la partera realiza la primera separación con la madre, recibiendo al niño en el rol de madrina lo cual significa convertirse en una segunda madre que protege al niño, puesto que etimológicamente la palabra madrina proviene del latín *matrinus* (mater-madre, e inus-procedencia) que significa “mujer que hace el papel de madre”.

Después del alumbramiento, la partera realiza un ritual con la placenta que determina tal como se expresa en el enunciado *“es ella quien voltea la placenta... cuando es niña la voltea para que después nazca niño”*, el verbo “voltear” es una representación simbólica sobre la placenta que causa un efecto figurativo en la alternancia de su descendencia hombre-mujer, preservando una secuencia que garantice la procreación de nuevas generaciones para constituir familias y darles continuidad.

En el enunciado *“es ella quien entierra la placenta, pero no muy hondo porque entre más hondo la entierra aja, así serán las raíces de los dientes”*, se evidencia en la narración una figura metafórica que compara el crecimiento de los dientes con la acción de enterrar la placenta, la figura expone una relación existente entre lo físico de la tierra y el devenir en el crecimiento de los dientes; el “enterrar” como acción de sepultar, de devolver a la tierra ese residuo del nacimiento, en la expresión *“entre más hondo la entierra aja, así serán las raíces de los dientes”* crea una relación con el estado en el cual se prolonga la raíz de los dientes, de acuerdo a la profundidad en que se entierre.

Los mayores en la comunidad poseen un valor y un conocimiento de gran importancia para la población, su experiencia y sus saberes otorgados por sus antepasados son algunas de las características que los hacen personas muy valiosas, así como sucede con la abuela partera donde su conocimiento es primordial para el parto, sucede lo mismo con el abuelo, el posee el conocimiento de curar, de lo espiritual de lo chamánico.

<b>R.3</b>	<b>m)</b> <i>“el abuelo que <b>sabe rezar sopla el bebé para alejar el mal espíritu</b>”</i>
	<b>p)</b> <i>“El abuelo viene y <b>le traza su huella</b>”</i>
	<b>q)</b> <i>“Ellos alistan ceniza, hojas para después que nace el niño curar, para que <b>después que nace el niño salga la sangre aja</b>”</i>
	<b>r)</b> <i>“se usa el piri-piri para cortar la hemorragia y no le coge el frío y le cuidan con hojas de Santamaría”</i>
	<b>g)</b> <i>“La sangre <b>del parto es maligna</b>, ellos luego <b>la siembran sagradamente</b>”</i>

Además de la participación de la partera y la madre, está el rol del abuelo como lo señala la relatora al enunciar *“el abuelo que sabe rezar sopla el bebé para alejar el mal espíritu”* el filial *“abuelo”* tiene una relación parental con los habitantes de la comunidad, lo que no sugiere siempre un lazo consanguíneo; la connotación abuelo memora un lugar dado mitológicamente a un integrante que conoce los secretos heredados tradicionalmente y se convierte en sabedor, como lo indica en la afirmación *“que sabe”*; el verbo *“rezar”* viene del latín recita-re, que con el prefijo -re- reiterar y el sufijo -citare-, es decir, poner en movimiento, denota el principio de recitar en voz alta. En las comunidades indígenas Ticuna el rezo es la capacidad simbólica de la palabra para curar de los malos espíritus, así como se demuestra en la expresión *“sopla el bebé para alejar el mal espíritu”*, el pronombre *“espíritu”* viene del verbo -spirare- (soplar), que en la expresión *“sopla al bebé”* representa la palabra, como un aliento hecho verbo que cura poniendo en común la relación entre alma (espíritu) y respiro.

En la expresión *“El abuelo viene y le traza su huella”* el verbo en tercera persona *“viene”* indica una acción de desplazamiento que acompañada del verbo *“trazar”* evidencia que la mano del abuelo hace un movimiento sobre una parte del cuerpo del recién nacido, se infiere que es sobre la planta de sus pies o manos, otorgándole *“su huella”*, es decir, deja una marca en el devenir de los pasos de la criatura.

Las prácticas realizadas después del nacimiento son expresadas por la relatora cuando señala que *“Ellos alistan ceniza, hojas para después que nace el niño curar, para que después que nace el niño salga la sangre aja”* se manifiesta una reiteración

en la expresión “*después de nacer el niño*” lo que hace necesaria una curación en el cuerpo de la madre que es de donde sale la sangre; el verbo “*curar*” denota que la mujer queda “herida de nacimiento” y por ende debe ser sanada, es una marca por dar a luz naturalmente y por ello el remedio vegetal surge como tratamiento para recobrar la salud. En la expresión “*ellos alistan ceniza*” hace referencia a una preparación que pasa por el fuego; las plantas usadas para este fin, son expresadas en el enunciado “*se usa el piri-piri para cortar la hemorragia y no le coge el frío y le cuidan con hojas de Santamaría*”, el “*piri-piri*” recibe el nombre científico de “*cyperus luzulae*”, planta con raíces fibrosas usada como alimento especialmente para los niños y enfermos, y en este caso, para eliminar la hemorragia de la madre impidiendo que “*le coge el frío*” haciendo alusión a la creencia que el choque de diferentes temperaturas pueden penetrar al interior del cuerpo causando daño, además se usan “*hojas de Santamaría*” como desinflamatorio y calmante.

En la mitología Ticuna, el mundo tiene diversas dimensiones, por esto, las plantas, animales y seres humanos, son gentes que tienen espíritu, según Goulard (2009), el piripiri, por ejemplo, se considera una planta que antes fue figura humana y se usa para fines espirituales que solo son comprendidos por los abuelos o chamanes, capaces de caminar por otros mundos paralelos del cosmos; los conocimientos medicinales sobre las plantas son difundidos a través de narraciones metafóricas que enriquecen su significado.

En la expresión “*La sangre del parto es maligna, ellos luego la siembran sagradamente*”. se da un juicio de valor al afirmar que “*la sangre del parto es maligna*” es decir, que causa mal y perjudica a los que se encuentran en contacto con ella, por lo tanto debe ser tratada; el pronombre “*ellos*”, refiere a que los otros participantes son los idóneos y no la madre los que pueden manipular la sangre de manera adecuada, como se expresa en “*luego la siembran sagradamente*” el adjetivo “*sagrado*” califica el verbo “*sembrar*” como acción de guardar, ocultar, para eliminar una condición negativa al ser enterrada en la tierra.



Entre la comunidad no se conocen casos de muerte a la hora del parto, pero algunas madres afirman que es muy doloroso el procedimiento con la partera así que prefieren los analgésicos del hospital.

R.4	<i>e) “para mi es más fácil , <b>más fácil en el hospital</b> porque <b>te atienden bien, te ponen medicamento</b>”</i>
	<i>c) “yo le tuve así el segundo, pues por el segundo que <b>casi me muero porque tenía el cordón envuelto en el cuellito</b>”</i>

En el relato No. 4, la narradora da cuenta de la interiorización de prácticas distintas a su cultura, en cuanto al parto, ya que se refleja una preferencia por la asistencia médica occidental donde según la narradora, el hospital es el lugar más adecuado para tener los hijos así como se evidencia en el enunciado “*para mi es más fácil , **más fácil en el hospital** porque **te atienden bien, te ponen medicamento**”* se genera inmediatamente un juicio de valor reiterativo en la expresión “*para mí es más fácil , más fácil en el hospital*” que viene determinado por una experiencia menos traumática.

En la apreciación “*te atienden bien*”, el verbo en segunda persona del plural “**atienden**” alude a una relación distinta con el otro que asiste el parto, puesto que la relación es dada desde el usuario que accede a un servicio de cuidado, en donde se suministran analgésicos para disminuir los dolores naturales, como se evidencia en la expresión “**te ponen medicamento**”, se usa el objeto indirecto “*te*” seguido del verbo en tercera persona del plural “*ponen*”, que demuestra en el discurso una transición en su sentir el cual inicia en primera persona con la expresión “*para mi*” y posteriormente toma distancia de su experiencia al nombrarse en tercera persona comprendiéndose en una generalidad, donde la persona se convierte en paciente.

<i>f) “mientras que en la casa pues tiene <b>al rojo vivo</b> y sin nada, nada, <b>nadie te inyecta, nada ,de nada</b>”</i>
---

El enunciado “*mientras que en la casa pues tiene al rojo vivo y sin nada, nada, nadie te inyecta, nada ,de nada*” se hace una comparación dada por el adverbio de tiempo “*mientras*” entre la casa y otro lugar, en donde la casa se ve desprovista, que acompañado de la reiteración “*sin nada, nada, nadie, nada ,de nada*” advierte el requerimiento de un todo, comprendido como adjetivo que alude a lo íntegro y completo, alusión que se hace para advertir que la casa esta falta de un todo, que acompañado de la alegoría “*al rojo vivo*” da cuenta de la vulneración del cuerpo, esta expresión está asociada a la exposición de la sangre derramada, de algo vital.

R.4	<b>a)</b> “ <i>Los dos primeros partos los tuve en mi casa con mi finada abuela</i> ”
	<b>b)</b> “ <i>...y eso fue ¡Ay, duro para mí!</i> ” “ <i>viene siendo como más duro que en un hospital</i> ” “ <i>porque uno siempre sola, ¿no?</i> ”

El relato de la Señora Alidia evoca las sensaciones en sus cinco partos, mostrando en primera medida como “*Los dos primeros partos los tuve en mi casa con mi finada abuela*” enuncia el lugar del acontecimiento y la persona que acompañó el parto, los cuales en la exclamación “*...y eso fue ¡Ay, duro para mí!*” se muestra una memoria sobre la percepción del acontecimiento, en el calificativo “*duro*” hace referencia a algo doloroso, fuerte que puede apaciguarse si se da en un lugar diferente como lo expresa en el enunciado “*viene siendo como más duro que en un hospital*” se deduce que la dolencia no es por la acción sino por el lugar en donde se efectúa ya que entre sus sensaciones está presente la necesidad de tener más asistencia como lo señala en la frase “*porque uno siempre sola, ¿no?*” en el adjetivo “*sola*” se demuestra un vacío, que al ir antecedido del “*uno siempre*” indica que en las experiencias comunes en ella recayó toda la responsabilidad, en la expresión “*yo le tuve así el segundo, pues por el segundo que casi me muero porque tenía el cordón envuelto en el cuellito*” se deduce que la madre sufrió al punto de sentir su muerte, es decir un dolor prolongado a causa de que “*tenía el cordón envuelto en el cuellito*”, el verbo pasado en primera persona “*tenía*” implica que el niño en el proceso de gestación en el vientre de su madre se ubicó de manera que el ombligo se hizo alrededor de su cuello, complicando de manera sustancial tanto la vida del niño como la de la madre.

Existe una necesidad por parte de la madre en cuanto al acompañamiento que requiere en su labor de parto, luego que se evidencia el riesgo de perder la vida de su hijo, tanto como la de ella; en el relato de esta mujer se presenta una posición conforme a lo que ella prefiere a la hora del alumbramiento, la asistencia y el acompañamiento que recibe en el hospital la hace sentir más segura, esta postura la asume luego de haber tenido la experiencia de sus dos primeros partos que no fueron, desde su percepción, de la mejor manera.

Se puede evidenciar que la medicina tradicional por medio de los hospitales se posicionó en las comunidades indígenas con el fin de brindar otras posibilidades en la labor de parto, por otro lado los hospitales no permiten la heredad cultural y los saberes que se tienen al interior de cada comunidad, por ende los anula y omite de maneras sustancial, permitiendo que los conocimientos adquiridos de generación en generación se pierdan y no puedan ser transmitidos a futuras generaciones, esto conlleva a la pérdida de la autonomía y tradición al interior del saber ancestral indígena.

En miras a preservar la vida y la salud del recién nacido, madres y padres toman precauciones y cuidados para que este nuevo integrante de la familia no se vea afectado de ninguna manera.

<b>R.3</b>	<b>t)</b> <i>“No los dejan lavar el pañal del niño, nosotros los ticunas no sale <b>porque penetra la saladera</b>, por eso nos cuida el hombre”</i>
------------	--

Uno de los cuidados que se debe tener en cuenta posterior al alumbramiento, como se evidencia en el relato No. 3 en el enunciado *“No los dejan lavar el pañal del niño. Nosotros los Ticunas no sale porque penetra la saladera, por eso nos cuida el hombre”*, con la expresión *“no los dejan”*, la relatora indica que la partera y el abuelo hacen una prescripción sobre las acciones que no puede realizar la madre, entre las que se encuentran *“lavar el pañal del niño”* ya que requiere que ella se exponga al exterior causándole un mal espiritual porque *“penetra la saladera”*, la palabra *“saladera”* es un modismo de la región amazónica que indica mala suerte; en la indicación *“nosotros los Ticuna”* se hace referencia a la particularidad de su cultura y creencias que pasan

por lo sobrenatural, es por esto que las enfermedades que previenen los sabedores tiene un carácter físico y espiritual.

Para el tiempo de sanación del cuerpo, es necesario que el hombre ayude a la mujer en los oficios del hogar y se abstenga de tener relaciones sexuales con ella, así como se explica en el enunciado *“el hombre duerme aparte durante dos o tres meses, él solo puede acariñar al niño”*, en la instrucción *“durante dos o tres meses”* se estipula el tiempo requerido en el cual el hombre no puede acercarse a la mujer con fines sexuales, ya que puede quedar embarazada más fácil y no es favorable en estado de dieta puesto que el cuerpo no es aún lo suficientemente fuerte, por lo tanto, el hombre está obligado solamente a *“acariñar al niño”*, es decir, tener muestras de afecto; en la conjunción verbal *“dar cariño”* expresado como *“acariñar”* se infiere que las relaciones sexuales no siempre son con fines reproductivos, también son para expresar el apego entre la pareja.

### **6.3 Dieta y enfermedades**

#### **Relato No.5**

/En la dieta, depende quien nos cuide,/ hay veces la mamá, porque nosotros dietamos ocho días, porque las dietas son cuarenta y cinco días,/ pero como uno no tiene a veces quién le haga las cosas, pues la mamá le ayuda hasta los ocho días. Ocho días/ ya usted sale, y uno despacio hace las cosas, todo, aja,/ y la comida tiene que ser balanceada,/ pues uno comer cosas que no le haga daño al bebé, ni a uno también, aja,/ toca comer comida como: pescado sin cuero, pescados especiales que nosotros comemos acá./

/Por ejemplo un bebé, desde que nace, pues la creencias de nosotros pues, nosotros como Ticunas,/ papá como es netamente Ticuna, las creencias de nosotros es, que el niño que nace, nosotros cuando le lavamos la ropita, nosotros no le torcemos la ropita,/ porque eso es que le da pujo a los niños /,los niños se tuercen, quedan bien coloraditos,/ y entonces eso ya les quita a los tres meses, eso solito le va quitando,/ le va quitando el pujo,/y si tú tienes como curar, hay también pues remedio para curar./

El susto, el susto, pues cualquier niño puede tener susto/, nosotros las creencias de nosotros /dice que hay veces viene un espíritu malo y le acaricia al niño,/ eso es el susto, mal aire, un choque de aire, un aire malo,/ viene a ser así, así como ese ventarrón uno no sale,/ ese ventarrón trae muchas enfermedades para los niños/, el choque de aire, entonces uno tiene que buscar un señor que rece,/ que sepa rezar pa uno mandar rezar los niños./

/Esos son espíritus malos del monte aja,/ porque cuando nosotros no tenemos niños pequeños,/ nosotros no salimos al monte porque se constipan/, está la kurupira, está los animales que uno no conoce y eso hace daño a los niños/. La culebra, el tigre, todo eso constipa/, aunque nosotros digamos que no creamos, si, si./ Mira Sofia, Sofia es constipada del tigre/. El abuelito disque salió por acá, y disque compró un colmillo de tigre,/ por eso es que cada mes, cada mes o cada dos meses a la niña la lengüita como que se le pone,/ se le pone como unas plaquitas/ y eso se le llena la lengua y se le pierde./ a los meses vuelve, así como el tigre,/ era más, era más, sino que la mamá ya le mandó a rezar y ya le quitó,/ pero ella tiene todavía, pero si usted no le manda rezar no le sana./

*(Relato de Alidia. Madre indígena Ticuna)*

	ENUNCIADOS: DIETA Y ENFERMEDADES
5	<p>a. El susto, el susto, pues cualquier niño puede tener susto,/</p> <p>b) nosotros las creencias de nosotros dice que hay veces viene un espíritu malo</p> <p>c) y le acaricia al niño, eso es el susto,/</p> <p>d) mal aire, un choque de aire, /</p> <p>e) un aire malo, viene a ser así, así como ese ventarrón uno no sale,/</p> <p>f) ese ventarrón trae muchas enfermedades para los niños,/</p> <p>g) el choque de aire, entonces uno tiene que buscar un señor que rece, /</p> <p>h) que sepa rezar pa uno mandar rezar los niños.</p> <p>i) Después de eso, pues uno ya le humea con cacho, /</p> <p>j) por ejemplo está la pluma del cabulgo/</p> <p>k) eso también usted guarda y eso es bueno para humear a los niños/</p>

	<p>l) se le humea con eso y eso también le quita/</p> <p>m) El cosito del ajo, todo eso uno guarda. /</p> <p>n) Los esquineros de las casas, cuando la casa es de hoja, usted saca de cada esquina un poquito de hoja, y con eso usted pone un plato con carbón y con ese humito, usted le pasa por el cuerpo del bebé y se le quita, aja, el susto.</p> <p>o) Esos son espíritus malos del monte aja,/</p> <p>p) nosotros no salimos al monte porque se constipan,/</p> <p>q) está la kurupira, está los animales que uno no conoce/</p> <p>r) y eso hace daño a los niños. /</p> <p>s) La culebra, el tigre, todo eso constipa, aunque nosotros digamos que no creamos,/</p> <p>t) sí, sí. Mira Sofia, Sofía es constipada del tigre. /</p> <p>u) El abuelito disque salió por acá, y disque compró un colmillo de tigre/</p> <p>v) por eso es que cada mes, cada mes o cada dos meses a la niña la lengüita como que se le pone, se le pone como unas plaquitas/</p> <p>w) y eso se le llena la lengua y se le pierde. /</p> <p>x) a los mes vuelve, así como el tigre, era más, era más,/</p> <p>y) sino que la mamá ya le mandó a rezar y ya le quitó,/</p> <p>z) pero ella tiene todavía, pero si usted no le manda rezar no le sana.</p>
--	---

Los análisis correspondientes a ésta temática reflejan sustancialmente las creencias que perviven en la comunidad, los cuales están sujetos a los referente mitológicos de origen. De allí que las indagaciones que se proponen a continuación buscan visibilizar las relaciones de las creencias espirituales con la crianza.

Las creencias que naturalizan las prácticas de cuidado de la vida para la protección y conservación de la misma están presentes en el crecimiento y desde allí relatan madres y abuelas su posición frente a los desequilibrios energéticos las cuales representan un peligro que expone la existencia; desde la concepción indígena Ticuna, puede ser física o espiritual, como lo nombra Goulard (2009) quien define la constitución del ser en esta comunidad, en cuanto a la dimensión espiritual, corporal y energética las cuales están presentes en toda expresión vital.

Existen males que los niños obtienen al momento de nacer y otros que se pueden obtener en los primeros meses, con respecto a estos males también hay formas de curarlos.

<b>R.5</b>	<b>a)</b> <i>“el susto, el susto, pues cualquier niño puede tener susto”</i>
	<b>d)</b> <i>“el susto, mal aire, un choque de aire”</i>
	<b>e)</b> <i>“un aire malo, viene a ser así, así como ese ventarrón, uno no sale”</i>
	<b>b)</b> <i>“nosotros las creencias de nosotros dice que hay veces viene un espíritu malo y le acaricia al niño”</i>
	<b>u)</b> <i>“la kurupira, está los animales que uno no conoce”</i>
	<b>x)</b> <i>“si, si. Mira Sofía, Sofía es constipada del tigre”</i>
	<b>y)</b> <i>“El abuelito disque salió por acá, y disque compró un colmillo de tigre”</i>
	<b>z)</b> <i>“por eso es que cada mes, cada mes o cada dos meses a la niña la lengüita como que se le pone, se le pone como unas plaquitas y eso se le llena la lengua y se le pierde”</i>

Entre los desequilibrios espirituales como se expresa en el enunciado *“el susto, el susto, pues cualquier niño puede tener susto”*, en la reiteración *“el susto, el susto”* se puede observar que su función es aclaratoria, además de señalar en el calificativo *“cualquier”* que no hay criterios de selección, además de *“ser niño”* es decir, que solo en la infancia se presenta un desequilibrio energético; en la expresión *“el susto, mal aire, un choque de aire”* refiere que la causa del *susto* es un viento que al colisionar con el niño causa una reacción negativa; que seguido de la frase *“un aire malo, viene a ser así, así como ese ventarrón, uno no sale”* se comprende en la expresión *“viene a ser así”* como método de la oralidad para hacerse entender en otras palabras, a quien no está cercano a sus saberes, usando una analogía con una experiencia similar, en este caso *“ese ventarrón”* un viento fuerte, asimismo, da cuenta de cómo no contraer esta enfermedad.

El siguiente cuadro enuncia cuales son los cuidados y como protegen a los niños para que estos no contraigan dichas enfermedades.

<b>R.5</b>	<b>t)</b> <i>“nosotros no salimos al monte porque se constipan”</i>
	<b>w)</b> <i>“La culebra, el tigre, todo eso constipa”</i>

el indicativo impersonal “uno” muestra una conexión entre el hijo y la madre relatora, ya que el niño no puede salir solo, y las acciones que realiza la madre determinan el bienestar de su hijo, así el niño está sujeto a ella, seguido de la negación “*no sale*”, indica la prevención al exterior, que señala el deseo de preservar la unión entre la madre y el hijo gestado en su vientre, evitando la separación; en el enunciado “*Estos son espíritus malos del monte*” es explícito que el viento que afecta la salud del niño, proviene del monte y este es una entidad sobrenatural no visible; el adjetivo “*malo*” refiere a la conciencia que se tiene frente al estado natural de la vida, el cual reúne a los seres humanos y las entidades espirituales buenas y malas en un mismo territorio, en donde habitan los espíritus en el “*monte*” definido como espacio poco intervenido por el hombre, de allí que la presencia de los “*espíritus malos*” refiera a lo desconocido y nicho de la vida diferente a la humana.

	<b>b)</b> <i>“nosotros las creencias de nosotros dice que hay veces viene un espíritu malo y le acaricia al niño”</i>
--	---

En el enunciado “*nosotros las creencias de nosotros dice que hay veces viene un espíritu malo y le acaricia al niño*”, el pronombre “*nosotros*” cumple la función de agrupar en el discurso a varios individuos que practican acciones particulares y por ende hay una distancia con los otros que no la comparten, en este caso la conjugación del verbo creer en plural “*creencias*” se refiere a las ideologías que reúnen a un grupo de personas, en este caso la etnia Ticuna, quienes reconocen la existencia de determinados espíritus, estos conocimientos son aprendidos generacionalmente y con el verbo en tercera persona “*dice*” se establece como un mandato que lo convierte en una verdad cultural; este precepto señala que en ocasiones “*viene un espíritu malo y le acaricia al niño*”, la relatora al emplear el verbo acariciar, alude que a pesar de ser un espíritu malo el que roza al niño y le causa alguna enfermedad, no transgrede su cuerpo, sino lo toca sutilmente creando un malestar que no demuestra herida física.



Otra de las enfermedades espirituales más recurrentes en la infancia es el “estar constipado” como se evidencia en el enunciado “*nosotros no salimos al monte porque se constipan*” el pronombre “nosotros” hace alusión a las creencias como Ticunas y se vuelve a resaltar el lugar del monte como escenario de los peligros para la vida, ya que allí el niño se puede “constipar”, verbo que alude a cerrar los poros, impidiendo la respiración de la piel y es comprendido por los habitantes de la comunidad como un obstáculo espiritual a la transición del ciclo vital Ticuna, que se manifiesta en un síntoma físico; los animales que pueden generar este problema de salud son mencionado en la expresión “*La culebra, el tigre, todo eso constipa*” debido a que estos tienen espíritus protectores de lugares significativos para la comunidad, dado el caso de la boa como madre del río que protege el ciclo vital de los peces y de la avaricia de los pescadores, el tigre como Totém, defiende la selva de los cazadores que alteran el equilibrio ambiental. Además de estos animales, en el enunciado “*la kurupira, está los animales que uno no conoce*” la “*Kurupira*” es un ser sobrenatural que tiene como objetivo proteger al monte desde su morada que es la Lupuna o Ceiba, árbol de gran importancia en la mitología Ticuna.

Los niños están en constante peligro por las enfermedades espirituales y las físicas que se presentan en la selva por los animales como el tigre y la culebra estos causan afecciones en la salud de los niños, no siempre es el infante quien contrae directamente las enfermedades, el contacto de alguna persona con animales de la selva y después con el niño puede causarle también una malestar

x) “ <i>si, si. Mira Sofía, Sofía es constipada del tigre</i> ”
y) “ <i>El abuelito disque salió por acá, y disque compró un colmillo de tigre</i> ”

Los seres nombrados en el párrafo anterior, asegura la relatora “*eso hace daño a los niños*” refiriéndose específicamente a que el contacto con ellos o el mal uso de los lugares genera la constipación, a continuación se presenta el enunciado “*si, si. Mira Sofía, Sofía es constipada del tigre*” en la reiteración de la afirmación “*sí, sí mira*” está ejemplificando un acontecimiento familiar que confirma la creencia en la enfermedad, señalando que particularmente, Sofía su nieta, es constipada de un tigre a

causa de que se obtuvo una parte del animal y no fue adquirido por los medios adecuados, como se evidencia en el enunciado, *“El abuelito disque salió por acá, y disque compró un colmillo de tigre”*, en la contracción “disque”, es decir, -dice que-, se comprende que fue un suceso contado por otro que carece en su expresión de veracidad ya que son narrados de manera informal. Éste enunciado muestra cómo los sucesos y las creencias son transmitidos generacionalmente y se infiere que los acontecimientos cotidianos son saberes que sobreviven a través del tiempo gracias a la oralidad, apropiándose de creencias que no siempre pasan por la experiencia propia. En la expresión *“compró un colmillo de tigre”* da cuenta que el medio por el cual se adquirió el colmillo no fue adecuado, en el verbo “comprar”, demuestra un interés monetario que no otorga el respeto acostumbrado a los animales que habitan el territorio.

En la justificación *“por eso es que cada mes, cada mes o cada dos meses a la niña la lengüita como que se le pone, se le pone como unas plaquitas y eso se le llena la lengua y se le pierde”* demuestra como la constipación generó una reacción directa en la boca de la niña a causa de que el colmillo fue extraído de la boca del animal, asimismo, en la reiteración *“cada mes, cada mes o cada dos meses”* funciona como una marca que reitera el acontecimiento, como muestra de que “el tigre vuelve en forma de espíritu”. No obstante se podría explicar que la aparición de las placas en la cavidad bucal de la niña es causado por la contaminación de los objetos que se lleva a la boca, actividad propia que realizan los niños a determinada edad, que al pasar por las comprensiones culturales son lógicas subjetivas de entender las enfermedades.

Por otro lado existen los conocimientos para curar este tipo de afecciones, normalmente este conocimiento lo posee el abuelo mayor.

<b>R.5</b>	<b>g)</b> <i>“entonces uno tiene que buscar un señor que rece, que sepa rezar pa uno mandar rezar los niños, después de eso, pues uno ya le humea con cacho, y eso también le quita”</i>
------------	--

	n) <i>“Los esquineros de las casas, cuando la casa es de hoja, usted saca de cada esquina un poquito de hoja, y con eso usted pone un plato con carbón y con ese humito, usted le pasa por el cuerpo del bebé y se le quita, aja, el susto”</i>
--	---

Existen entre la comunidad saberes de como curar las enfermedades que adquieren los niños, estos saberes han sido otorgados a personas que saben rezar, los cuales definen un procedimiento para curar la enfermedad, así como se muestra en el enunciado *“entonces uno tiene que buscar un señor que rece, que sepa rezar pa uno mandar rezar los niños, después de eso, pues uno ya le humea con cacho, y eso también le quita”* son generalmente los abuelos las personas que poseen los conocimientos espirituales de la naturaleza para tratar cualquier mal que desequilibra la dimensión corporal, en este sentido las afecciones son causadas por una descompensación espiritual, de allí que el soplo dado por la palabra tenga una función de limpiar. En el enunciado *“si usted no le manda rezar no le sana”* se comprende como el único método para asegurar el bienestar del niño;

En las instrucciones dadas por la relatora, sobre como curar el niño: *“Los esquineros de las casas, cuando la casa es de hoja, usted saca de cada esquina un poquito de hoja, y con eso usted pone un plato con carbón y con ese humito, usted le pasa por el cuerpo del bebé y se le quita, aja, el susto”* Se señala que la casa es una representación simbólica de cuidados para el niño donde se encuentra resguardado, se infiere además que agrupar las hojas de la casa, especialmente las que se encuentran en las esquinas son una alegoría a la ubicación geográfica en donde transita el aire y se concentran las energías.

#### **6.4 Ritos y mitos. La pelazón**

##### **Relato No. 7**

/Es que cuando a una le llega el primer tiempo,/ eso te vienen a ser conocer, cuando ya tienen lo once años, te vienen a explicar el momento/, por ejemplo mi finada mamá arrancaba yuca conmigo y ella empezaba a explicarme/, ella cuando torcía bolsos, ella me decía usted tiene que tener cuidado hija usted ya está grande/, cuando te mando a hacer algo,/ escucha lo que uno dice, porque eso va a ser para tu bien /porque todo el tiempo tu no vas a estar en esta edad,/ usted va a crecer, los senos crecen,/ esos primeros senos hay que curarle para cuando llegue el tiempo,/ ni estén comiendo cosas para que le hagan daño,/ antes de llegar la edad de trece o catorce años, usted ya va a mirar el primer tiempo./

Pues haber señorita aja,/ cuando yo tenía 10 o 11 años mi mamá me decía aja,/ cuando te mando a hacer algo, obedezca,/ los senos te van a crecer y hay que curarlos,/pues luego llega tu primer tiempo entre los 12 a 13 años/ y cuando la luna y las estrellas estén cerca aja,/ es que te va a venir el tiempo y hay que tener cuidado porque eso nos trae mucho mal,/ entoes aja./

Tenía yo trece años y entonces mi madre llamó otra abuela y me echaron el piri-piri / y se reúnen todos los abuelos, tíos, sobrinos y mis tíos para que se pongan de acuerdo /y que si le van a hacer la fiesta, en la chagra /y de ahí van a sacar para atender los invitados./

Cuando uno tiene el tiempo aja,/ ósea la primera menstruación que ustedes llaman aja,/ le bañan con el árbol de ubo /para sacarle la saladera que trae esa sangre maligna aja,/ luego esa agua también le echan en la cabeza/ pa que ablande el cabello y así le hacen la pelazón pues así se cura a la niña aja, / y toda la familia queda bien curada señorita,/ pues eso es pa la salud de la familia/ y queda bien protegida./ ¡Ay se me olvidaba señorita!/, la niña no puede hablar mientras le hacen la pelazón,/ solo cuando en después que la saquen de la fiesta aja,/ y le hacen soplar un tizón a una distancia de unos metros del árbol y ahí ya está lista pa volver a bañar y hablar. /El pelo se le quita con la mano y agua del árbol de ubo aja, / pues esa agüita pone el cabello suave y así es más fácil quitar, solo le dejan un pedacito de pelo en el centro de

la cabeza, como un moñito. / Señorita y los abuelos en la noche cantan el trompeta mayor / como signo de que la niña de la casa está de fiesta de pelazón./

Para nosotros esa sangre del periodo es mala en nosotros, / entonces toman la niña y la envuelven y empiezan a hervir agua del árbol de ubo, / y le bañan a la niña la primera menstruación, / es decir el primer tiempo, / y van a ser tantos días porque si se pasan de más días, también es malo para la salud la familia / y para la salud de todos los invitados, / porque si no lo hacen así no se curan, / por eso es como una cura para toda la familia, / eso representa que no tiene ya enfermedad mala, / espíritus malos, / ella ya queda bien protegida, / por eso cuando pasa eso, ni habla, ni le mandan a hablar, ni le hacen ver del hombre, / tu te tienes que salir porque si no eso le trae enfermedad a la casa./

En la pelazón aja, / la ponen a la niña dentro de esa rueda y después la llevan a bañar, / pero en después que le quitan todo el cabello y les dejan un poquito aquí (la coronilla) / , para que con eso más, más le protejan, / y con agua tibiecita les bañan y les quitan el cabello con la mano, / entonces es por eso que queda suave, y tienen que quitar de a poquito y va jalando, va jalando y eso dura como una hora, y quienes les quitan el cabello son las abuelas, / y los hombres tocan sus instrumentos así alrededor de la música y en la noche canta el trompeta mayor, / y al quitarle el cabello dice mi mamá que le duele, le duele, / pero no tanto porque le echan agua tibia de la hoja de ubo, del árbol de la vida./

Esa sangre de la niña aja, / es maligna como la del parto aja, / entonces pues ellos le recogen bien, bien / y lo tienen que sembrar pidiendo al espiritual, / ellos le hacen sagradamente y nadie tiene que mirar eso. / Eso la lavan bien/

Eso ahora no se hace aja, / que porque les prohíben y que porque los profesores no les dan permiso de no asistir y se atrasan aja, / no ve que la niña debe estar como un mes encerrada / entoes ya casi no se hace eso, / aja, y ahora si una niña dice que no quiere hacer eso pues no se le hace./

*(Relato de Alba Lucía, abuela indígena ticuna)*

### **Relato No. 8**

(...) mi abuela cuando yo hizo señorita me hicieron Pelazón,/ me hicieron un corral de este Sapote ahí vivía yo, /dos meses, aja ahí guardadita, me dieron de comer ahí, comía normal,/ nosotros tomamos masato, chicha de yuca, aja,/ eso, ahí estaba yo feliz por qué eso era vida de nosotros esto es en la vida de los abuelos antiguos /cuando no nos hace pelazón eso era un diablo que se transforma,/ así era, dice pues eso era miedo que yo tenía para mí./ Alegría para mí que me hicieran Pelazón /porque ya no me perseguía el diablo, /así decían los abuelos, pues yo tenía 13 años y hay ya llegó el tiempo del masato /...Payabarú, por allá llegó gente de lejos y se pintaron máscaras con Ayanchama /ya llegó su día y me hicieron, cogieron huitto, mata de huitto, pintura /...eso en la madrugada con los tambores mira yo... esa era la felicidad de ellos, /cantaban y ahí rayaron esas pinturas y me pintaron todita en el cuerpo, quede negrita,/ esta es hora ve... me sacaron y me pintaron con achote rojo me pintaron plumas me pintaron todito con plumas/ así ya a las seis me sacaron un montón de mujeradas, señoras, como vivía mi abuela finada ella sabía cantar, /pues en ese tiempo no sabía nada de cantar, me hacían bailar, danzar daban vueltas y no me dejaban dormir/ así yo amanecía, ese es el tal Pelazón/. Ay mi abuela cantaba ella cantaba bonito./ A ver yo me acuerdo lo que cantaba la finada Abuela/ (...) bonito cantaba mi abuela,/ me da pena, yo a veces me acuerdo de ella, bonito cantaba, /pero con su tambor, el tambor de mí se dañó./ Mi abuela me crió así ya me hice señorita se acabó el Pelazón, me cortaron mi pelo todo. /Quede pelacha, me lo cortaban con tijera, /se corta el pelo porque yo volví a nacer, se cambia de pelo, así me hicieron./

*(Relato de Cecilia, abuela indígena ticuna)*

ENUNCIADOS: RITO Y MITO - LA PELAZÓN	
7	<p>a) Es que cuando a una le llega el primer tiempo, eso te vienen a ser conocer, cuando ya tienen lo once años, te vienen a explicar el momento, por ejemplo mi finada mamá arrancaba yuca conmigo y ella empezaba a explicarme/</p> <p>b) ella me decía usted tiene que tener cuidado hija usted ya está grande.</p>

	<p>c) Tu no vas a estar en esta edad, usted va a crecer, los senos crecen, esos primeros senos hay que curarle para cuando llegue el tiempo,</p> <p>d) Ni este comiendo cosas para que le hagan daño, antes de llegar la edad de trece o catorce años, usted ya va a mirar el primer tiempo.</p> <p>e) cuando la luna y las estrellas estén cerca aja, es que te va a venir el tiempo y hay que tener cuidado porque eso nos trae mucho mal.</p> <p>f) me echaron el piripiri y se reúnen todos los abuelos, tíos, sobrinos y mis tíos para que se ponen de acuerdo y que si le van a hacer la fiesta, en la chagra y de ahí van a sacar para atender los invitados.</p> <p>g) le bañan con el árbol de ubo para sacarle la saladera que trae esa sangre maligna aja, luego esa agua también le echan en la cabeza pa que ablande el cabello y así le hacen la pelazón pues así se cura a la niña aja, y toda la familia queda bien curada</p> <p>h) la niña no puede hablar mientras le hacen la pelazón, solo cuando endespues que la saquen de la fiesta aja, y le hacen soplar un tizón a una distancia de unos metros del árbol</p> <p>i) eso representa que no tiene ya enfermedad mala, espíritus malos</p> <p>j) cuando pasa eso, ni habla, ni le mandan a hablar, ni le hacen ver del hombre, tú te tienes que salir porque si no eso le trae enfermedad a la casa.</p> <p>k) l. quienes les quitan el cabello son las abuelas, y los hombres tocan sus instrumentos así alrededor de la música y en la noche canta el trompeta mayor</p> <p>l) Esa sangre de la niña aja, es maligna como la del parto aja, entonces pues ellos le recogen bien, bien y lo tienen que sembrar pidiendo al espiritual, ellos le hacen sagradamente y nadie tiene que mirar eso.</p>
8	<p>a) se pintaron máscaras con Ayanchama ya llegó su día y me hicieron, cogieron huitto, mata de huitto ,pintura</p> <p>b) cantaban y ahí rayaron esas pinturas y me pintaron todita en el cuerpo</p> <p>c) me sacaron y me pintaron con achote rojo me pintaron plumas me pintaron todito con plumas así ya a las seis me sacaron un montón de mujeradas</p> <p>d) se corta el pelo porque yo volví a nacer, se cambia de pelo, así me</p>

	hicieron.
--	-----------

Entre la cultura ticuna yace el ritual del Pelazón, ceremonia que se practica con la mayoría de la comunidad para celebrar el tiempo donde la niña pasa a ser mujer con su primera menstruación, es allí donde se evidencia el saber que se tiene frente a las plantas, los astros y demás objetos de la naturaleza que los rodea.

<b>R.7</b>	<b>a)</b> <i>“Es que cuando a una le llega <b>el primer tiempo</b>, eso te vienen a ser conocer, cuando ya tienen lo once años, te vienen a explicar el momento, por ejemplo mi finada mamá arrancaba yuca conmigo y ella empezaba a explicarme”,</i>
	<b>b)</b> <i>“ella me decía usted tiene que <b>tener cuidado hija</b> usted ya está grande</i>
	<b>c)</b> <i>“Tu no vas a estar en esta edad siempre, <b>usted va a crecer, los senos crecen, esos primeros senos hay que curarle</b> para cuando llegue el tiempo”</i>
	<b>d)</b> <i>“Ni estén comiendo cosas para que le hagan daño, antes de llegar la edad de trece o catorce años, <b>usted ya va a mirar el primer tiempo</b>”,</i>
	<b>g)</b> <i>“le bañan con el <b>árbol de ubo</b> para sacarle la <b>saladera</b> que trae esa sangre maligna aja, luego esa agua también le echan en la cabeza pa que ablande el cabello”</i>
	<b>i)</b> <i>“<b>Esa sangre</b> de la niña aja, <b>es maligna</b> como la del parto aja, entonces pues ellos le recogen bien, bien y lo tienen que <b>sembrar pidiendo al espiritual</b>, ellos le hacen sagradamente y <b>nadie tiene que mirar eso</b>”.</i>

El ritual que define el fin de la infancia y el inicio de la etapa de reproducción es llamado por los Ticuna como la pelazón, la cual está marcada por la llegada del primer tiempo en las mujeres, tal como lo expresa la frase –“*Es que cuando a una le llega el primer tiempo, eso te vienen a ser conocer, cuando ya tienen lo once años, te vienen a explicar el momento, por ejemplo mi finada mamá arrancaba yuca conmigo y ella empezaba a explicarme*”- en las actividades diarias que realiza con su madres hay un previo consejo en donde se hace una advertencia del devenir, ya que la cultura le advierte un cambio en su cuerpo que la posibilita a quedar en embarazo, condición por la cual tendrá que cuidarse, “*ella me decía usted tiene que tener cuidado hija usted ya*



*está grande.*” La niña atraviesa un período en donde debe afrontar cambios corporales, considerados como signos que señalan el inicio del ritual de la pelazón para preparación de la niña en su transición a ser mujer. En la frase *“Tu no vas a estar en esta edad siempre, usted va a crecer, los senos crecen, esos primeros senos hay que curarle para cuando llegue el tiempo, ni estén comiendo cosas para que le hagan daño, antes de llegar la edad de trece o catorce años, usted ya va a mirar el primer tiempo”*, los senos son la primera característica de esa transformación y para los Ticuna es importante cuidar el estado de fragilidad en la que entra su cuerpo, por ello se cura y se aísla para no ser vulnerada. Se infiere que ser mujer al interior de la comunidad, es la adecuación del cuerpo para sostener el crecimiento de otra vida, por esto los senos son parte fundamental en el proceso de la maternidad, de allí que el cambio de la niña es una adecuación para ser mujer en un sentido biológico.

La expresión *“usted ya va a mirar el primer tiempo”*, indica la percepción de la vida en sincronía con una temporalidad dado desde un orden natural, por ello el ser humano está sujeto a que el tiempo marque en su cuerpo el desarrollo de la vida. Así mismo, en la frase *“cuando la luna y las estrellas estén cerca aja, es que te va a venir el tiempo y hay que tener cuidado porque eso nos trae mucho mal”* El reloj biológico está marcado por la naturaleza que se visualiza en el movimiento de los astros, existe un saber cultural transmitido de mucho tiempo atrás para interpretar los cambios de la naturaleza los cuales tienen una repercusión en la vida del hombre.

Llegado el momento en el cual la niña es encerrada, es decir, aislada y protegida en su estado de fragilidad, la familia hace sus preparativos, para llevar a cabo el ritual. Entre los insumos necesarios para la protección de la niña, se encuentran las plantas, las cuales poseen características espirituales y energía vital, así como lo explica (Goulard, 2009) con los sistemas de referencia compartida, en donde el ser humano existe a partir de tres principios o fuerzas:

*“un principio corporal (ma-u) que desaparece con la muerte, un principio vital (a-e) que se desarrolla progresivamente en el transcurso de la existencia del individuo, y una fuente de energía (pora) que lo mantiene vivo y debe ser constantemente realimentada”* (Goulard, 2009, p18)

Las plantas son fuente que realimenta el principio energético del ser humano, de allí que en el ritual de la pelazón se hace uso del piri-piri, como protección espiritual, el árbol de ubo que se enuncia en la frase *“le bañan con el árbol de Ubo para sacarle la saladera que trae esa sangre maligna aja, luego esa agua también le echan en la cabeza pa que ablande el cabello”* interviene en el momento de la ceremonia con dos funciones una es evitar la mala fortuna a causa de la primera menstruación, sangre que se considera negativa puesto que el organismo la expulsa en forma de desecho para dar paso a una nueva etapa, *“Esa sangre de la niña aja, es maligna como la del parto aja, entonces pues ellos le recogen bien, bien y lo tienen que sembrar pidiendo al espiritual, ellos le hacen sagradamente y nadie tiene que mirar eso”*. La sangre es llevada a la tierra y se siembra de manera solemne haciendo de esta acción un acto secreto. Dos, facilita la extracción del pelo, humedeciendo el cuero cabelludo con el agua del árbol de Ubo, el cual es considerado el árbol de la vida, por tanto se entiende el hecho de cortar el cabello para dar un nuevo inicio, en concordancia con la frase *“se corta el pelo porque yo volví a nacer, se cambia de pelo, así me hicieron”*. Goulard plantea que la niña entra en un estado de adormecimiento, donde el tiempo se establece diferente, con otra finalidad, regenera el cuerpo, mas no lo envejece, se trata del nacimiento de un ser completo que llega a la plenitud, es decir, a la edad adulta.

Las plantas son importantes como objetos que trascienden lo físico a lo simbólico, en ellas se puede tener la confianza de los antepasados que fueron gente y así mismo conocedores de las lógicas de la naturaleza, es allí en el ritual donde todo cobra sentido la niña se conecta de diversas maneras con la naturaleza y esta le posibilita la fuerza para cumplir con la ceremonia de la pelazón.

<b>R.8</b>	<b>a)</b> <i>“me sacaron y <b>me pintaron con achote rojo</b> me pintaron plumas me pintaron todito con plumas así ya a las seis me sacaron un montón de mujeradas”</i>
<b>R.7</b>	<b>h)</b> <i>“la niña no puede hablar mientras le hacen la pelazón, solo cuando en después que la saquen de la fiesta aja, y <b>le hacen soplar un tizón</b> a una distancia de unos metros del árbol, <b>eso representa que no tiene ya enfermedad mala, espíritus malos”</b></i>

Otra de las plantas utilizadas para el ritual es el achiote, como se enuncia en la frase *“me sacaron y me pintaron con achote rojo me pintaron plumas me pintaron todito con plumas así ya a las seis me sacaron un montón de mujeradas”* el uso de las plumas para pintar el cuerpo de la niña, simboliza la interiorización de las cualidades del animal que murió para entregar su vitalidad a la niña que muda a mujer, recibiendo su libertad al caer el sol y llevándose consigo su infancia.

Las características dotadas a estas plantas son a causa de la creencia que todos los organismos son gentes, pero no todos poseen la misma fuerza vital (pora), por ejemplo, en el relato se enuncia la relevancia del uso de huito *“rayaron esas pinturas y me pintaron todita en el cuerpo”* con el fin de purificar y renovar; además éste es considerado una de las plantas más representativas y ancestrales para los Ticuna, de hecho la palabra “Ticuna” deriva de hombre pintado de negro; históricamente se reconoció al indígena Ticuna por practicar sus rituales pintándose su cuerpo con este fruto y por ello se identifican con este nombre; esta acción se realiza de acuerdo a la tradición del mito de origen, en donde Ipi fue mandado por su hermano Yoí a rayar huito y este se rayó su piel, cayó al río y se convirtió en peces, los cuales fueron pescados por Yoí para poblar la tierra.

La yanchama es la corteza extraída de un árbol que se usa como tela para la elaboración de máscaras. En este ritual son utilizadas como se enuncia *“se pintaron máscaras con yanchama ya llegó su día y me hicieron”*, su función como lo señala Goulard (2009), es recordar el mito de origen, en donde lo mortal hacía contacto con lo inmortal, cada máscara representa entidades y elementos naturales; además, como se evidencia en la frase *“la niña no puede hablar mientras le hacen la pelazón, solo cuando en después que la saquen de la fiesta aja, y le hacen soplar un tizón a una distancia de unos metros del árbol, eso representa que no tiene ya enfermedad mala, espíritus malos”* la niña es encerrada porque se considera que entra en un estado de inmortalidad, donde la pueden asechar diferentes entidades del monte, es por esto que no puede establecer contacto con nadie, la connotación que se le da al habla, es importante puesto que el silencio debe estar presente en el ritual como símbolo de reflexión interna y la palabra debe ser reservada para evitar intensiones negativas.

## 7. HALLAZGOS

La investigación permitió identificar prácticas y saberes de crianza al interior de la comunidad ticuna, lo cual enriqueció nuestro conocimiento frente a las realidades indígenas del departamento de Amazonas Colombia, a partir de un intercambio de experiencias cotidianas con algunos miembros de las familias que construyen sus dinámicas de vida en relación con su contexto social. Se logró reconocer la vital importancia de la oralidad para entender su cultura.

La identidad histórica en el territorio indígena, se construye y permanece por la percepción mítica que puede entenderse como la estructura ordenada y sistemática del mundo que da respuesta a sus prácticas y rituales. En la actualidad su existencia se transforma y confronta con múltiples culturas, que subsisten en la tensión de la modernidad y lo tradicional. El pensamiento científico está latente en el discurso de las sociedades occidentales, en una lógica progresista que desacredita el pensamiento mítico de las sociedades denominadas “primitivas”. No obstante, se plantea que no hay una cultura superior, en la medida que crean lenguajes diferentes para comprender el actuar del hombre en sociedad.

Los rituales son ceremonias colectivas que contienen representaciones simbólicas basadas en el mito de origen para traer al presente la memoria ancestral, por ende, tiene un sentido sagrado al interior del pueblo ticuna que busca preservar su cultura. Un ritual destacado en la comunidad es la pelazón, el cual representa el cambio biológico de niña a mujer en contacto con la naturaleza y la espiritualidad, refleja a la mujer como un ser incompleto que transita hacia su plenitud definida como la posibilidad de concebir vida; en la actualidad este ritual persiste en la memoria de los abuelos sabedores y en la oralidad de la comunidad, no obstante, la práctica de esta ceremonia se ha perdido por la inmersión de doctrinas religiosas e institucionales.

La cultura indígena ticuna ha sido permeada por la presencia de los aparatos del Estado los cuales no están adaptados a las realidades del territorio. La escuela, aparece como una institución que irrumpe los lugares naturales de la educación propia, puesto que el sistema educativo escolar de carácter religioso aleja a los niños de su comunidad para internarlos y desarticularlos de sus costumbres natales, que amplían sus

horizontes de vida y pocos regresan para aportar los conocimientos aprendidos; los entes de salud pública cambian las tradiciones de curación y asistencia, por la apropiación de métodos asépticos promocionados para modificar algunas prácticas como el alumbramiento, la planificación familiar y el cuidado en las enfermedades, esto modifica la concepción de vida en los ticuna que pone de presente la espiritualidad y la intimidad.

Las prácticas de crianza fueron indagadas al interior de la comunidad a partir del análisis de relatos que dieron cuenta de la familia como primer escenario de aprendizaje en donde se legitiman comportamientos, prácticas y formas de sentir para entender el mundo; cada integrante presenta una función educativa para la infancia, las abuelas y madres representan la sabiduría ancestral que se transmite mediante el consejo, mientras que los abuelos y padres son la figura de ley, es decir el deber hacer; los niños y niñas por su parte, son reconocidos como aprendices de la vida adulta, que se preparan mediante la observación y la práctica para prolongar la familia, principal objetivo de las dinámicas de vida en la comunidad.

Este estilo de vida es considerado por otras sociedades mayoritarias como índice de pobreza, puesto que el aumento de natalidad es una condición que deteriora la calidad de vida en sus habitantes; sin embargo, el plan de vida en los indígenas está atravesado por construcciones culturales propias que dan importancia a otras categorías de bienestar, que implica la supervivencia y aumento de la población.

En cuanto a la crianza, los relatos arrojaron temáticas de discusión que posibilitaron un análisis para comprender el conjunto de sus prácticas, como lo son, preparación de saberes y oficios para la unión de pareja en donde se destaca que en las actividades cotidianas que debe aprender una mujer ticuna, el hacer es el resultado de lo aprendido de padre y madre, que pasa por la observación, comprensión e interiorización de un saber que posteriormente es llevado a cabo durante toda la vida.

En los enunciados concernientes a “nacimientos, cuidados y creencias”; y “dieta y enfermedades”, se encontró que existen conocimientos y saberes que prevalecen para cuidar la vida, como el cuidado con la naturaleza y los espíritus que habitan en ella, para obtener beneficios mutuos, el cuidado con el recién nacido quien adquiere una responsabilidad con la comunidad basada en la continuidad de las costumbres que son

realizadas por la madre y observadas por el niño dando origen a sus hábitos de vida. Al momento de nacer el bebé es anidado en el tejido cultural de la comunidad, la cual concibe la existencia como un tiempo que transcurre en un sentido cíclico, puesto que la muerte no acaba con la vida, la transforma en entidades espirituales que intervienen en el crecimiento adecuado teniendo en cuenta el desarrollo corporal y el cuidado de su ser.

El discurso empleado por algunos de los habitantes de la comunidad Doce de Octubre, posee el uso de figuras lingüísticas elaboradas con abundancia metafórica, lo cual es propio de su oralidad. A partir de la metáfora se crean vínculos simbólicos entre el hacer y el pensar propios de su cosmogonía. La palabra hablada se convierte en una herramienta para subsistir a la temporalidad puesto que la narración es compartida generacionalmente; los abuelos, principales actores para la permanencia de la cultura, hablan su experiencia como hecho sagrado dado que está unido a la concepción mitológica de origen, el cual permea las funciones del hombre e ideas morales sobre el acto de existir, que luego, las nuevas generaciones apropian como el código narrativo cultural, de allí que la metáfora aparezca como el medio para interpretar las realidades vivenciadas y resignificadas por la descendencia familiar ticuna.

Ésta comunidad construye su relato asumiendo razón su de ser como parte de la naturaleza, es decir “un ser vivo más” contrario a otras concepciones en donde se intenta dominarla; por lo tanto para sus habitantes, el contexto tiene voz y dialoga con sus distintas especies; la oralidad entonces no está sujeta solamente a la palabra, también a las acciones, existe un lenguaje de la naturaleza que los ticuna escuchan y de allí aprenden, por ejemplo, el conocimiento sobre el devenir de la sangre expulsada por la mujer en su primera menstruación la cual es considerada *maligna* es una interpretación simbólica de la comunicación con la naturaleza que guía a la comunidad ante distintos acontecimientos del ciclo vital en el ser humano.

Respecto a la oralidad, la palabra no se desprende del sujeto que la evoca, porque allí es donde tiene vida, ejercicio diferente en la palabra escrita la cual toma prestada la voz de quien la lee. En la oralidad las palabras tienen personalidad, asumen la expresión gestual del emisor, la tonalidad sonora y el ánimo del relator, si se quiere es

una experiencia única que está estrechamente relacionada con el espacio, lo significa y transforma, hasta volverse contexto, mientras que en los sistemas de escritura el lenguaje hace un pacto con el tiempo; los cambios en la historia de la humanidad surgen a partir de la escritura, la cual se erige como la historia oficial, su objetivo es permanecer en el tiempo hacer perenne un hecho.

Tanto la escritura como la oralidad son necesarias, una dispuesta a la otra, no obstante aquí se intenta ahondar en las características de la oralidad, la riqueza del relato como narración natural del hombre dado en la cultura. Las narraciones orales son una característica constante de la mayoría de comunidades nativas, en donde vinculan su existencia a parámetros míticos ancestrales. Los ticuna conciben la vivencia del tiempo bajo el principio de aceptación de la muerte, el reconocimiento de un sistema cíclico natural por el que transitan todas las especies, de allí podríamos deducir que la oralidad es una condición de narrar la historia sujeta al contexto, que cambia y se transforma en la medida que es interpretada por próximas generaciones.

La concepción de tiempo en otras agrupaciones humanas, por ejemplo aquellas en donde el tiempo esta segmentado por períodos históricos de acuerdo a los avances científicos, culturales y sociales, la escritura aparece como herramienta para salvaguardarse de la condición natural del hombre: la muerte; de allí que la escritura sea una contra respuesta a lo imperecedero de nuestra especie; en síntesis se señala que la escritura está en alianza con el tiempo para hacer la historia, caso distinto de la oralidad la cual en esencia está sujeta al espacio y narra la vida, en las comunidades sin escritura el lenguaje cumple otras funciones, se podría comprender a la oralidad como una tinaja que transporta la sabiduría por todas las voces que visita.

Por su parte, la metáfora en la oralidad de la comunidad Doce de Octubre no aparece como una cualidad decorativa sobre el relato, es una facultad que desarrolla un ingenio para narrar el acontecimiento que pasa por el hecho descriptivo para realizar una interpretación simbólica de la experiencia, que al pasar por el sentir permite configurar lo efímero en una representación perenne.

Las palabras son el refugio del acto que crean un puente de relatos donde se encuentran las experiencias y permiten sostener con vida un tiempo de la contingencia

del presente que perdura en la memoria de la voz, como si esta tuviera fibras de yanchama que visten la cultura de una lengua materna viva.



## 8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACITAM, C. U. (2010). *Resignificación del proyecto educativo comunitario de la institución educativa Maria Auxiliadora de Nazareth. Desde la cosmovisión y las relaciones interculturales* . Leticia: Feriva S.A.
- Acosta, L. E. (1999). *La dimensión socioeconómica de los sistemas de producción en la etnia Ticuna*. Leticia, Amazonas: SINCHI.
- Andrade, G. I. (2010). La metáfora: De los saberes de la madre a los saberes de la medicina . En Santamaría, *Lenguaje, diversidad y cultura: una aproximación desde el plurilingüismo* (págs. 13-27). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- ATICOYA. (2007). *Actualización del Plan de vida de los pueblos Ticuna, Cocama y Yagua 2007-2017*. Leticia: Asociación de autoridades indígenas de Aticoya.
- Auge, M. (1993). *Los "No lugares": Espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad* . Lyon: Gedisa.
- Belisamón, A. A. (2003). *Transformaciones de una comunidad Ticuna del Amazonas Colombiano*. Leticia, Amazonas: Universidad Nacional, Estudios Amazónicos.
- Bouquet, R. I. (2009). *Pautas, prácticas y creencias acerca de crianza ayer y hoy*.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cabrejo, E. (2007). "El relato como fuente de organización y creación infantil". En Santamaría y otros, *Lenguaje y saberes infantiles* (págs. 75-93). Bogotá: Net educativa.
- Camacho, H. (1995). *Máguta: la gente pescada por Yoi*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Canclini, N. (1981). *Cultura y sociedad: una introducción*. Mexico: GEDISA.
- Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires: GEDISA.
- Canclini, N. (2012). El horizonte ampliado de la interculturalidad. *Hibridación e interculturalidad* . Ciudad de Mexico: CLACSO.

- CEPAL. (2005). *Dinámica demográfica y desarrollo en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.
- DANE. (2005). *Departamento Administrativo Nacional de Estadística*. Colombia.
- Davis, W. (2004). *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. España: PRE-TEXTOS.
- Fajardo, G. (1986). *Visión Etnográfica de los Ticunas*. Bogotá: Universidad Nacional, dpto. Antropología.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Goulard, J. P. (2009). *Entre Mortales e Inmortales. El ser según los ticuna de la amazonia*. Lima, Perú: CAAAP y IFEA.
- Goulart, J. P. (1994). *Los Ticuna, en guía etnográfica de la alta amazonía*. Quito, Perú: Frederika Barklair editores.
- Grajales, D. (2012). *Otras Prácticas De Crianza en algunas Culturas Étnicas de Colombia: Un Diálogo Intercultural*. Valle del Cauca: Universidad De San Buenaventura.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Guerrero, J. A. (11 de Diciembre de 2007). *"Jugando en comunidad": proceso de inserción del fútbol en la rivera del río Loretoyacu departamento del Amazonas, colombia*. Recuperado el 18 de Noviembre de 2015, de <http://www.efdeportes.com/>: <http://www.efdeportes.com/efd115/insercion-del-futbol-en-el-amazonas.htm>
- Gutiérrez de Pineda, M. V. (1997). *La familia en Colombia, transfondo histórico*. Universidad de Antioquia; Santafé de Bogotá: Ministerio de Cultura,.
- INCODER. (2012). *Instituto Colombiano de Desarrollo Rural*. Colombia.
- Landaburu, J. R. (1984). *Tradiciones de la gente del hacha : mitología de los indios andoques del Amazonas*. Bogotá, Colombia: Yerbauena [Columbia] : Instituto Caro y Cuervo/UNESCO.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *El pensamiento salvaje*. París: Fondo de Cultura Económica.

- Mier, R. (1994). El apego a lo efímero. Estética de la creación oral. En J. Argueta, *Oralidad y cultura. La identidad, la memoria, lo estético y lo maravilloso* (págs. 66-87). Mexico: Colectivo memoria y vida cotidiana, A.C. Ediciones.
- Mondada, L. (2006). Espacio y lenguaje. . En D. Hiernaux, *Tratado de geografía humana* (págs. 12-33). Mexico: Universidad Autónoma de México.
- Montes, M. (2002). *Libro Guía del maestro. Materiales de lengua y cultura Ticuna*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Montes, M. E. (1991). *Los cantos tradicionales entre los ticuna (Amazonas)*. Bogotá: Colcultura.
- Munévar, L. I. (2012). La oralidad camino de encuentro y pervivencia sentido en el resguardo indígena de Yaquivá. En R. P. Ríos., *La oralidad en contextos diversos. Aportes investigativos para su discusión y comprensión* (págs. 84-92). Bogotá: Kimpres Ltda.
- Niño, H. (2003). *Primitivos relatos contados otra vez: héroes y mitos amazónicos*. Leticia: Panamericana Editorial.
- Petit, M. (8,9,10 de mayo de 2003). *La lectura, íntima y compartida*. Recuperado el 10 de enero de 2016, de <http://www.catedu.es/webcatedu/http://www.catedu.es/bibliotecasescolaresaragon/images/documentos/actividades/PLan/ib%20ponencias.pdf>
- Prieto, Y. (4 de Octubre de 2015). ticunas. (G. d. investigación, Entrevistador)
- Pulgarín, W. E. (2012). *Rasgos lingüísticos míticos Ticuna: una caracterización*. Leticia, Amazonas: Universidad Nacional. Magíster en estudios amazónicos.
- Rubio, D. M. (2004). *La formación de masa goro "personas verdaderas" pautas de crianza entre los Mauna del bajo appaporis*. Leticia, Amazonas: Universidad Nacional, Maestría en Estudios amazónicos.
- Saganogo, B. (2012). Tradidicones orales: Los Griots Malinkés y el arte oratoria en el Manding. En Pinilla y otros, *La oralidad en contextos diversos. Aportes investigativos para su discusión y comprensión*. (págs. 73-84). Bogotá: Kimpres Ltda.
- Sánchez, G. R. (2007). *Analogías y antagonismo en salud sexual y reproductiva entre población Ticuna y los servicios de salud del municipio del Leticia*. Leticia,

amazonas: Universidad Nacional ,Maestría en estudios amazónicos, Leticia-Amazonas.

Santamaría, F. A., & Bothert, K. (2012). Relatos de niños: de cómo las vivencias se vuelven palabras. En Pinilla y otros, *La oralidad en contextos diversos. Aportes investigativos para su discusión y comprensión*. (págs. 134-142). Bogotá: Kimpres Ltda.

Santamaría, F. A., Bothert, K., Ruiz, A., & Rodríguez , C. (2011). *Los saberes de los niños acerca de los recursos hídricos. Una aproximación al análisis de sus narrativas e interacciones*. Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Tenorio, M. C. (2000). *Pautas y prácticas de crianza en familias colombianas*. Bogotá: Magisterio.

Valdivieso, S. C. (2005). *"cuidado te mochan la cabeza". circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*. Leticia: Universidad Nacional De Colombia.

## 9. ANEXOS

### ***9.1 Crónicas de viaje***

#### ***9.1.1. Respirar Amazonas***

Hay que respirar el Amazonas cuando se es posible, hay que tomarlo con las manos y personificarlo de maneras distintas, hay que hacerlo mirar, reír, caminar, hasta volar... el espíritu crece de manera sustancial, los pasos se hacen lentos al avanzar, porque no se puede ir rápido cuando se está en un lugar así, pareciera que todo se mueve al unísono como una gran orquesta en armonía y bien afinada, como si las cosas y los seres estuvieran conectados o fueran capaces de hacer brotar tal sentimiento en el ser humano.

Julián Cantor

#### ***9.1.2. Volver***

*“El único verdadero viaje de descubrimiento  
consiste no en buscar nuevos paisajes, sino en  
mirar con nuevos ojos”*

*Marcel Proust*

No dije nada. Quedé ahogada en mis pensamientos desordenados, uno a uno los detuve para interrogarlos en vano, el silencio emitido desde la silla F29 a los demás pasajeros pasaba inadvertido, mientras que adentro batallaba en una turbulencia de emociones. El vuelo aterrizó y el calor espeso de la selva leticihana se filtraba en mi pecho y abrazaba mi corazón. Estuve aquí antes, mis ojos, que ahora son otros vuelven al aeropuerto y reproducen la sensación de la primera vez cuando esperaba las maletas, en una mezcla de nostalgia y tranquilidad salgo de allí a caminar como si no me hubiera ido, con la naturalidad de un poblador más en esas calles en que anduvieron mis soledades.

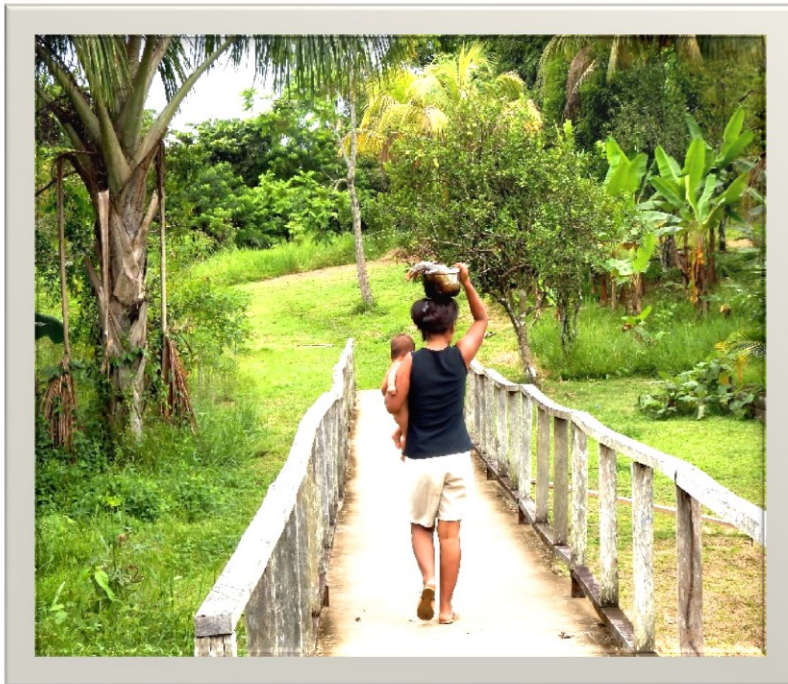
Juliet Carvajal

### **9.1.3. *Chatica, digna mujercita ticuna...***

Amanece en Amazonas y nos encontramos con un mundo de posibilidades frente a nuestros ojos, la vida se torna en otra rutina, recibimos la caricia del sol y la música suave de la naturaleza, el baño puede esperar hasta el ocaso del día, mientras tanto salimos a desayunar... Fue casi un encuentro casual, cuando se dibujó el rostro del Sorayita, tranquilo y natural ante las cosas nuevas que conocía; una chatica digna mujercita Ticuna, con su cabello negro y lacio, piel trigueña, ojos oscuros y felinos. Niña de brazos recostada sobre el pecho de su madre, observando todos los senderos que ella transitará.

Maribel Reyes

## **9.2. *Fotografías***



Fotografía 4. Madre ticuna en comunidad



Fotografía 5: cubrimiento del cuerpo con huito molido.



Fotografía 6: extracción de Yanchama en la chagra





Fotografía 7: Moliendo yuca para hacer fariña



Fotografía 8: Lunada contando las estrellas





Fotografía 9: Jugando la pira en el rio Loretoyacu