

Entre tradición y lenguaje: la etnoliteratura colombiana a la luz de Gadamer

Between tradition and language: Colombian eth noliterature in the light of Gadamer

Por: Martha Isabel Muelas Hurtado¹
Universidad del Valle-Colombia

Recibido: 07 de abril de 2025

Aceptación: 24 de julio de 2025

Resumen:

El siguiente texto destaca la aplicación de algunos conceptos gadamerianos en la etnoliteratura colombiana. A través de un enfoque hermenéutico, analizamos dos etnotextos fundadores de cuatro comunidades originarias del Amazonas y los cuatro pueblos ancestrales de la Sierra Nevada de Santa Marta. En ellos encontramos elementos altamente simbólicos y ritualidades que tejen significados generadores de sentido para estos ocho pueblos indígenas que comparten sus vínculos históricos de vida. Concluimos que la unidad de sentido construida por estas comunidades comparte una verdad que se expresa a través de sus narrativas de vida y sus estructuras especulativas creadoras.

Abstract

The following text highlights the application of some Gadamerian concepts in Colombian eth noliterature. Through a hermeneutic approach, we analyze two founding ethnotexts of the original communities of the Amazon and the Sierra Nevada de Santa Marta. In them we find highly symbolic elements and rituals that weave a stronger sense of community for the eight ancestral peoples who share their historical ties of life. We conclude that the unity of meaning constructed by these communities shares a truth that is expressed through their life narratives and their creative speculative structures.

¹ Doctora en Filosofía de la Universidad del Valle. Magíster y Licenciada en Literaturas francesa y francófona de la Universidad de Paris 8. Docente de FLE, cultura y literaturas francófonas en la Universidad del Valle y la Universidad Santiago de Cali. Correo: martha.muelas@correounivalle.edu.co

Introducción

La filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer reivindica la verdad de las tradiciones e interpela la hegemonía del método sobre la verdad absoluta de la ciencia. Su teoría busca desplegar posibles interpretaciones que aporten a una nueva forma de concebir la tradición, evitando concepciones cerradas como: 1) la restauración tradicionalista y 2) la sobrevaloración de la razón. Por un lado, Gadamer adopta una crítica a la racionalidad moderna y su razón instrumental, vista como un mero dominio técnico del mundo que ignora la historia del ser y sus circunstancias concretas de existencia. Por otro lado, reconoce que la tecnocratización de la ciencia no puede ser revocada, pero insiste en que debe ser comprendida en su historicidad para refutar la idea de que podemos prescindir de la era cristiana y la ciencia moderna. A partir de esto, la tarea de la filosofía hermenéutica radica en generar conciencia sobre las consecuencias nefastas de considerar que la única forma de acceso al conocimiento es aquella que se basa en procedimientos que generalizan la experiencia de vida y la reducen a leyes universales.

***La filosofía hermenéutica de
Hans-Georg Gadamer reivindica la
verdad de las tradiciones e interpela
la hegemonía del método sobre la
verdad absoluta de la ciencia.***

Partiendo de estas dos ideas, Gadamer rastrea en la historicidad misma de las Ciencias Humanas (Geisteswissenschaften) el poetizar como una posibilidad que también puede contener elementos altamente racionales, sin dejar de lado su ámbito moral y contextualizado. Con esto Gadamer no busca generar una realidad última o una utopía poética del actuar humano, más bien describe que es “el carácter esencialmente móvil del ser- ahí que constituye su finitud e historicidad y que engloba el conjunto de su experiencia del mundo” (Gadamer, 1990, p. 440). De este modo, el autor nos lleva a entender que la verdad a la que debe acceder la filosofía, aún en contra de

sí misma, es a la verdad histórica que contiene cada tradición humana. Para ello, cada intérprete debe volver al pasado y crear un vínculo con su tradición, pues en ella cada ser humano proyecta una realidad particular de la cual procede y con la que establece comunicación en el presente para poder ensancharla.

Así las cosas, en esta comunicación deseo exponer, en un primer momento, algunos conceptos filosófico-hermenéuticos que en la actualidad pueden entrar en diálogo con la disciplina etnoliteraria. Y en un segundo momento, me remitiré a algunas narrativas sagradas de pueblos originarios colombianos y su posible interpretación desde un enfoque gadameriano.

1. A la luz de algunos conceptos gadamerianos

La hermenéutica fue entendida históricamente como un método de interpretación. Sin embargo, la descripción conceptual y el rastreo histórico de Hans-Georg Gadamer contribuyó a renovar su significado y otorgarle un sentido más amplio. En la actualidad, la hermenéutica es un enfoque interpretativo e histórico que permite entender diferentes expresiones humanas desde presupuestos teóricos en los que la comprensión y la interpretación son procesos que hacen parte de la vida de los pueblos. La filosofía hermenéutica pone en juego no sólo un conocimiento particular íntimamente ligado a la interpretación de textos jurídicos, teológicos y literarios, sino también un horizonte de comprensión que se convierte en un lenguaje transversal en búsqueda de verdades situadas mediante el diálogo con los diferentes textos de las tradiciones humanas, ya que para Gadamer, la tradición es, en un primer momento, “[el conjunto de] textos singulares” de todo lo que es comprensible para un grupo humano (Gadamer, 1990, p. 370). De ahí, que, para el autor, la renovación de lo hermenéutico conlleve a un cambio en la definición misma de comprensión, la cual exige que ya no sea vista en términos de sujeto-objeto, sino claramente como una comunicación que reside en la mediación entre intérprete, lenguaje y tiempo.

Así, la razón de ser de la hermenéutica es la comprensión del texto entendida como una experiencia que realizo mediante el lenguaje. En Gadamer, la idea de verdad es problemática, pues no es posible como algo fijo e inmutable, antes bien ella alude, a un proceso de renovación y aplicación del legado cultural. Lo que entiendo como verdad es una construcción histórica en la que nuestra pertenencia a una tradición determina esquemas de referencia desde los cuales me es posible relacionarme con lo que otros han configurado como verdad. La alteridad, según Gadamer, es posible de ser entendida bajo experiencias de relacionamiento: 1) yo-tú, 2) texto-lector, y 3) tradición-lector. Y en estas experiencias acontece algo que es efecto de la comunicación que establezco en esa relación y que me dice un algo particular. En consecuencia, la comprensión textual implica una conversación en la que me dejo decir algo del texto para encontrar presupuestos que subyacen a modos de entendimiento particulares y poder familiarizarme con ellos, incorporándolos a mi sistema de referencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, la experiencia de comprensión textual implica experiencia lingüística en la que la «conciencia histórica» comprende a la alteridad del texto como interlocutor que debe ser escuchado. Así, el problema de la comprensión del sentido del texto es un asunto del lenguaje y su posibilidad de concretarse se realiza por medio del conocimiento que tengo como lector de mi situación histórica, la apertura a la alteridad y mi relación con la tradición. Cada involucrado en el diálogo arriesga sus saberes familiares y participa de un horizonte cultural que le permite comprender lo que el otro proyecta. La experiencia comprensiva supone dialogar y entenderse entre interlocutores ubicados en diversos referentes de vida. Por consiguiente, el diálogo remite a una experiencia hermenéutica en la que los involucrados conocen su finitud y reconocen en la alteridad una posibilidad de ampliar su saber con respecto a un asunto, que, a su vez, es limitado.

***La razón de ser de la hermenéutica
es la comprensión del texto
entendida como una experiencia
que realizo mediante el lenguaje***

La comprensión supone que quien lleva a cabo la experiencia «tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir» (Gadamer, 2012, p. 438). Escuchar a la tradición requiere que los interlocutores se abran a la alteridad del texto, confirmen que tan sólido es su esquema de referencia, conformen una identidad en el habla recíproca, y logren acuerdos en los que los involucrados se vean representados. Con esto quiero decir que la comprensión del sentido puesto en juego por el otro entra en relación con mi esquema de prejuicios generando un diálogo que supone una construcción solidaria mediada por ese vínculo con la tradición, el cual favorece una condición para conformar identidad en medio del lenguaje. Así, escucha y apertura constituyen dos de las condiciones que se deben favorecer para potenciar la comprensión de la alteridad textual, el logro del acuerdo y la configuración de una identidad con conciencia histórica.

Desde el enfoque hermenéutico, la experiencia comprensiva del texto que ocurre en la relación texto-lector supone diálogo en el que se consiente relación entre lo que fue y lo que es: el primero se entiende como la comprensión de esas formas lingüísticas construidas por otros en el pasado, y el segundo como un ganar conciencia del horizonte histórico en el que el intérprete se ubica en el presente. Comprender remite al hecho de conversar con el texto, para ello debo cumplir con la exigencia hermenéutica de lograr el acuerdo y abrirme al contenido del texto en su circunstancia concreta sobre un tema en particular. En esa dirección, la lectura es un acto comprensivo que forma al ser humano, ya que le posibilita el perfeccionamiento de su ser, tal como lo hace el arte. Convertir la vida en arte teniendo plena conciencia de la conexión con lo ajeno, genera en el lector una experiencia en la que éste hace familiar aquello que le es extraño. Este hecho implica que no sólo uno se hace cargo de la alteridad, sino que también se admite que en la tradición

cultural del otro también existe un algo significativo digno de reconocer. Eso que merece ser reconocido tiene su correlato en el sentido comunitario, desde el cual una comunidad de vida se apropia una idea y un comportamiento sobre el actuar correcto del humano. Dicho actuar viene estructurado en una

narrativa de vida, en una razón de ser que representa la memoria de los pueblos en su diversidad. La memoria que intentamos interpretar mediante esta comunicación es la de algunas comunidades originarias del territorio colombiano que proyectan sus sentidos comunitarios y sus procesos formativos a través de sus etnotextos. El presente documento es un acercamiento comprensivo a esos etnotextos desde un enfoque gadameriano que no pretende agotar el asunto, más bien abrir posibilidades de aplicación de estos conceptos que nos permitan incorporar diversas lingüisticidades para poder transformar nuestras visiones de mundo. Aclaramos que la tipología de etnotextos la tomamos del autor colombiano Hugo Niño quien describe y define su función en estos términos: «Se trata de un relato de carácter performativo en cuya realización opera una restitución de procesos de conocimiento». También, como performance implica un alto grado de ritualización tanto en el plano de la adquisición-transmisión, como en el de la interpretación [...] Su autoridad depende de la comunidad [...] su estética es multimodal (voz, actuación, imagen, gestos, cuerpo, pintura) (Niño, 2008, p. 36). Para el análisis de textos originarios es una categoría fundamental y permite un análisis hermenéutico holístico, pues va más allá de las modalidades escritas y orales.

2. Aplicaciones de conceptos gadamerianos en etnoliteratura colombiana

Según el Ministerio de Cultura de Colombia, en el país existen alrededor de 68 lenguas nativas. Muchas de estas lenguas tienen un alto porcentaje de desaparecer en los próximos treinta años, pues cada vez más miembros de las comunidades se ven afectados por la asimilación que la cultura occidentalizada genera en estos pueblos. Históricamente, los pueblos originarios

La lectura es un acto comprensivo que forma al ser humano, ya que le posibilita el perfeccionamiento de su ser, tal como lo hace el arte.

en Colombia han sido empobrecidos y marginados por sistemas de gobierno altamente clasistas, racistas y excluyentes de la diversidad humana. El problema más recurrente es que las nuevas generaciones no quieren pertenecer a comunidades indígenas que han sido empobrecidas, marginadas y desplazadas. Hecho que genera dinámicas migratorias hacia las zonas urbanas y propicias condiciones nada favorables para las personas que llegan a dichos contextos en búsqueda de mejores oportunidades de vida.

La situación indígena en Colombia ha ganado algunas batallas en el país a partir de la Declaración de la Constitución de 1991, en la que se les reconoce y se les protege como sujetos de derecho, pueden acceder a una educación diferenciada y en la que se invoca autonomía económica y lingüística. La inclusión de los pueblos originarios conlleva a una política lingüística propia denominada Ley de lenguas o Ley 1381 de 2010; Sin embargo, en la práctica muchas de las promesas constitucionales no se cumplen y esta población se ha mantenido viva más por una enorme resistencia histórica de lucha de derechos y reivindicaciones sociales que por una real protección del Estado colombiano. Este es el contexto actual de las comunidades que aún sobreviven en el país. El interés por sus narrativas de vida puede ayudarnos a comprender la riqueza de sus horizontes culturales y hacer justicia a sus legados históricos.

Dicho esto, nos centraremos ahora en el asunto literario y filosófico que nos convoca en este diálogo. Los diversos horizontes culturales de las comunidades originarias en Colombia responden a narrativas de vida en las que se establecen una red de significados subyacentes a las concepciones y prácticas heredadas por las tradiciones indígenas. Unas y otras son consecuencia de la historicidad de cada tradición. La construcción histórica que conlleva la comprensión de una tradición cultural supone el diálogo constante entre lo heredado por las comunidades y el modo como interpretan en el presente ese legado ancestral.

En muchos de los pueblos originarios se comparten redes de significado similares que defienden una ética basada en la protección de la Madre Tierra y el reconocimiento de toda manifestación de vida como igual a la humana. Es así como en los modos de entendimiento de las narrativas que veremos, observamos significados que favorecen maneras de comprensión basadas en procesos comunitarios de relación y creación narrativa. En este apartado entraremos en dos tradiciones originarias colombianas: la tradición Amazónica y la tradición de la Sierra Nevada de Santa Marta. Así, relacionarse con lo otro y crear en la vida amazónica es efecto de una sensibilidad particular de quien ha crecido en un horizonte cultural en el que se experimenta una relación de hermandad con su entorno inmediato. Esto se puede ilustrar con la práctica ritual que realizan los uitotos cuando escuchan la historia de la cueva en el árbol. En esta historia se cuenta sobre la existencia de su principal deidad, Gitoma. El ritual simboliza recibir la narración de Unámarai, el padre del yagé, planta reveladora de conocimiento. Al recibirlo el ser uitoto y el territorio entran en una relación recíproca de pertenencia que caracteriza el vínculo histórico y lingüístico de su experiencia de mundo.

2.1 Comunidades amazónicas

Miremos entonces como se demuestra la sensibilidad amazónica a través del etnotexto Historia de los Naturales (1978) relatado por Paulino Siriano, miembro de la comunidad indígena siriana, y traducido por Pedro Restrepo en 1970. En éste escuchamos que la divinidad Gua.m' encarnada en la anaconda vino a organizar y a crear a la gente del Amazonas:

Gua.m' dios venía a repartir la gente, a crearla. Los puso en Diá Pró Ma. Wii-Diá-mú Tore Wii. Gua.m' puso en la barca en forma de güío a la gente. En el principio eran tres abuelos: Tubu Umüng-Dejkobora Unjta'. maze que era cabeza de la gente, descubrió el mundo; Tubú era el jefe de la tribu total siriano. Era el nombre del jefe de la primera tribu. Traía a la gente en un bote en forma

de güío. Después de Tubu, otro jefe era Baraka Sira.g, hermano menor de él. Luego venía otro jefe menor de la tribu: tubu.iri Paramí; y el cuarto era Diákara Grd. Gua.m' trajo a los cuatro hermanos, cada uno como jefe de una tribu. Venían todas las tribus: barasana, desana, karapana, yurutí... cada tribu venía con su propio jefe. Siriano tiene cuatro jefes; el mayor es Tubú. De ahí subieron y entraron al río Dejkómak m. rianuma. Salieron todos viajando, más arriba de la boca del Amazonas. El güío subía creando el río por detrás de él y bajo el agua. Iban haciendo el río, creando el río. Gua.m' estaba con ellos y venían haciendo el río. Pararon. Se nombró "Basí korema", y salió tierra en Manau.wii. Allí en Diá Pinnu Tüngu. Wii resucitaron como gente; y en ese sitio se repartió gente. Después siguió subiendo y llegó a tierra con todos en Djkuku. Wii. En ese sitio encontró yuka, djk', para comer. Salió y repartió gente. Y miró si no había dejado a ninguno. Venía buscando tierra. Ya tenía tabaco (mürú), coca (ajpí) y yuka (djK') [...] En san Gabriel encontraron baya buya (pluma para baile). Hicieron primera fiesta de yurupari. Encontraron los primeros kuazuru (totumo chiquito) para hacer magia, para curar. (Ibáñez, 1978, p. 183).

La comunidad siriana ha configurado un *sensus communis* en el que subyacen unos significados precisos para la comprensión de su horizonte cultural. En su lingüisticidad, la experiencia comprensiva acontece como realidad que convoca la unión de la Madre Tierra y la palabra como esquema simbólico y axiológico que da cohesión a la comunidad amazónica, en éste se construyen valores que devienen símbolos con los que se dialoga constantemente a través de la ritualidad. Así, en la interpretación siriana sobre la vida, la anaconda güío representa la madre de los pueblos amazónicos, su figura de serpiente recrea la emergencia de los cuatro hermanos que organiza su estructura social en cuatro ramificaciones: barasana, desana, karapana y yurutí. La vida nace y toma un rumbo particular según las relaciones que se establezcan con la realidad inmediata de los cuatro pueblos y su referencia. Por eso, para ellos la anaconda encarna el río Amazonas como metáfora histórica del

origen que permite el entendimiento entre los seres del mundo amazónico; en el cual radica su esquema de prejuicios y la pertenencia con su ser creador: el güío.

El primer significado que subyace a la lingüística siriana es, entonces, el de la anaconda como ser creador, como metáfora del río que provee la vida y el alimento para los pueblos amazónicos. En ese contexto, el segundo significado se relaciona con la consanguinidad que tienen los participantes con las plantas sagradas y la estructuración de los clanes en la comunidad. Las plantas sagradas son la yuca, el tabaco y la coca. En la configuración social y familiar las mujeres tienen un vínculo estrecho con la yuca, planta que deben proteger y salvaguardar únicamente las mujeres de los clanes para asegurar la permanencia y cohesión comunitaria. Las plantas sagradas son consideradas por la comunidad amazónica como gente y ello conlleva a que se les trate como hermanos y hermanas. En el caso del tabaco y la coca son hermanos de los hombres y éstos deben cumplir una misión determinada por su relación de parentesco. Así, los hombres deben cumplir con ciertas funciones que se establecen al interior de las instituciones de la maloca² y la chagra:

La relación de parentesco con las plantas reafirma la división del trabajo en la chagra, puesto que un hombre no puede acercarse ni hablarle a la hermana de su mujer, hasta tal punto que un hombre llama a su cuñada kuaíia, espíritu maligno del monte. De la misma manera que un hombre evitará a su cuñada en las relaciones sociales, en la chagra evitará cosechar y cargar los canastos de yuca. Una mujer debe evitar el trato con los hermanos del marido y, por lo tanto, no cosechará la coca. Las únicas excepciones a esta prohibición son las viudas,

situación que se explica dado que pueden pasar a ser esposas del hermano del difunto (Van der Hammen, 1992, p. 158).

La relación de consanguinidad armoniza la coexistencia de la complementariedad femenino-masculino dentro de la comunidad al otorgarle a cada uno funciones diferenciadas que le dan sentido a sus vidas en la cotidianidad. Mientras la mujer se encarga de cultivar la chagra o huerta en la que crecen las plantas sagradas que proveen el alimento para las comunidades, respondiendo a un proceso minucioso en el que la yuca debe ser descontaminada para su consumo humano, el hombre debe cultivar y cuidar a sus hermanos el tabaco y la coca. Plantas altamente ritualizadas por la comunidad en sus danzas espirituales y en la manera como conciben la relación con todos los seres del universo. De ahí que las comunidades amazónicas se consideren a sí mismos como los hijos de la coca, el tabaco y la yuca dulce. Esta relación con la Madre tierra viene condicionada a través de la trinidad de las plantas sagradas y el origen de los pueblos en la anaconda. La armonía de la trinidad viene dada por su representación en el lenguaje, la yuca simboliza la energía femenina, la coca la energía masculina y el tabaco encarna lo divino. La energía del cosmos y de lo humano en perfecto equilibrio para el buen vivir de los pueblos.

En síntesis, en el etnotexto *Historia de los Naturales*, vemos reflejada la tradición de los cuatro grupos amazónicos hijos de la anaconda. La tradición amazónica nos habla como interlocutora mediante un esquema de significados que debemos descifrar para comprender su horizonte cultural. La relación de pertenencia entre los involucrados y su tradición cultural viene determinada por lazos de consanguinidad con la Madre Tierra, mediante el

La comunidad siriana ha configurado un *sensus communis* en el que subyacen unos significados precisos para la comprensión de su horizonte cultural.

² Las malocas son construcciones en las cuales se afianza la cohesión social de cada pueblo indígena en el Amazonas y son tradicionales en la región selvática. Por lo cual se trata de una tipología que no se encuentra exclusivamente en Colombia, como sí ocurre con otras arquitecturas indígenas como las de los koguis. De acuerdo con algunos investigadores, maloca querria decir espacio interior grande para cobijar a las personas y en la cual se pueden ejecutar diversas actividades colectivas además de pernoctar y protegerse de los peligros exteriores. En la maloca se transmiten las historias y creencias ancestrales y su espacio trasciende el ámbito del cobijo para configurarse como el ámbito de lo simbólico, donde los ritos y lo que representan contactan al hombre con lo sagrado. Es el vientre, el centro del universo en el cual se representa el arquetipo celestial que vincula lo profano con lo sagrado. Cada grupo le adjudica nombres particulares a sus partes, pero en esencia simbolizan lo mismo. (Duque, 2019).

parentesco con las plantas sagradas y su ser creador: la yuca, el tabaco, la coca y el origen común en el *güío*. La pertenencia a la tradición de la yuca, la coca y el tabaco implica entender sus modos de relacionamiento y el vínculo directo entre los alimentos, las semillas y la identidad étnica que representa la filiación con las plantas. De este modo, la narrativa de vida de las comunidades amazónicas viene determinada por estos significados que subyacen a su tradición. En la ritualidad que representa poner en juego el legado ancestral también se arriesga la renovación de la tradición por las nuevas generaciones que no sólo heredan su saber histórico, sino que igualmente lo aplican en formas contemporáneas de acceso al conocimiento y prácticas culturales que refuerzan la vida en comunidad.

2.2 Comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta

Continuando con esta lectura gadameriana de las expresiones literarias de los pueblos ancestrales, encontramos las narraciones sagradas de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, cuatro pueblos originarios de los antiguos Taironas. Este territorio recibe el nombre de *Gonawindúa*, montaña sagrada que honran las comunidades indígenas, ésta equivale a la montaña denominada en occidente como el Pico Cristóbal Colón. La Sierra Nevada de Santa Marta se dice en lengua kogui *Nunjwakala*, en lengua iku *U'manukun* y en lengua wiwa *Ungumakuna*. Lo que conocemos como Ciudad Perdida en la cultura occidental se corresponde con *Teyuna* para los pueblos nativos. Las cuatro culturas que salvaguardan la sabiduría ancestral de *Gonawindúa* son: los Kogui, los Iku, los Wiwa, y los Kankuamos. En estos pueblos la experiencia comprensiva se determina desde su relación directa con la Madre Tierra, ella es la fuente desde la cual se despliega la existencia de la vida misma interpretada por la comunidad en coherencia con su *sensus communis*.

Analicemos como la experiencia de comprensión se nos muestra en el etnotexto La Madre Universal,

narrado por el mamo Miguel Nolavita y documentado por Konrad Theodor Preuss en 1993. En el texto se nos dice que la fraternidad humana y no humana tiene su origen en la Gran Espiral cósmica, el vínculo de pertenencia con esta espiral viene determinado por la relación de cercanía o lejanía con la Madre Tierra:

La madre Síbalanêumáñ (madre del canto), la madre de todas nuestras semillas nos parió en el principio. Ella es la madre de todos los linajes. Ella es la madre del trueno, la madre de los ríos, la madre de los árboles y de toda clase de cosas. Ella es la madre de los cantos y las danzas. Ella es la madre del mundo y de las piedras, de los hermanos mayores. Ella es la madre de las frutas del campo y la madre de todas las cosas. Ella es la madre de los hermanos menores franceses y de los extranjeros. Ella es la madre de los utensilios de danza, de las casas ceremoniales y es la única que tenemos [...] La madre Síbalanêumáñ sola es la madre de las cosas, ella sola. Y así, esta madre dejó un recuerdo en todas las casas ceremoniales. En compañía de sus hijos Sintana, Seižankua, Aluañuiko y Kiltšavitabauya, dejó como memoria cantos y danzas. Así contaron los mamas, los padres y los hermanos mayores (Preuss citado en Rocha, 2010, p. 537).

Según este fragmento todos los seres del planeta compartimos una madre en común, ella es quien origina la existencia y quien la preserva. En ese sentido, la fraternidad entre seres vivos está determinada por el hecho de venir de una misma madre, ella representa el principio originario universal.

Lo que conocemos como Ciudad Perdida en la cultura occidental se corresponde con Teyuna para los pueblos nativos.

La Madre se corresponde en las lingüisticidades de los Kogui, los Iku, los Wiwa, y los Kankuamos con la Ley de Origen o Ley Madre.

La experiencia formativa, que conlleva las prácticas culturales basadas en la Ley, es orientada por un sentido comunitario construido de manera histórica por los pueblos al heredar y transmitir entre generaciones sus tradiciones. La tradición originaria de *Gonawindúa* habla como un tú, mediante los etnotextos de las comunidades. En su contenido estructura nexos de significación que le dan forma

al legado transmitido por los pueblos desde tiempos milenarios. La identidad comunitaria está fundada en ese sentido configurado históricamente, ya que todo lo que acontece dentro de la experiencia concreta de sentido en el territorio de Teyuna, posibilita la relación de reciprocidad con los seres que habitan este espacio y que comparten un lenguaje común, en el cual prevalece el respeto por la vida, el equilibrio del entorno, la protección de la Madre y la ayuda para mantener vivo el planeta.

es importante anotar que en las comunidades de Gonawindúa la relación de complementariedad femenino -masculino también estructura funciones dentro de la vida social del pueblo.

Considerando lo anterior, es importante anotar que en las comunidades de Gonawindúa la relación de complementariedad femenino -masculino también estructura funciones dentro de la vida social del pueblo. Por ejemplo, las mujeres aprenden actividades que sólo ellas pueden realizar como las tareas domésticas, la siembra, el tejido de los bolsos tradicionales, el cuidado de los hijos y la transmisión de las historias. Las mujeres que salvaguardan las historias sagradas se denominan Sagas. Las funciones sociales que estructuran la energía masculina están conectadas con las reuniones en los templos, la formación de los Mamos, los sabios de la comunidad, la adivinación y meditación, el recibimiento del poporo cuando se cumple la mayoría de edad, la ritualidad y la fecundidad. Para los Kogui, existe el nuhue, templo en el que se discuten asuntos comunitarios y se toman decisiones. Sólo los hombres pueden acceder al templo, se considera culturalmente que las mujeres tienen un vínculo directo con la Madre Tierra y no requieren pasar por el ritual del templo.

Como la Madre Universal simboliza la alteridad, podemos entender que ella también tiene algo que decir a quienes favorecen condiciones de escucha atenta para entablar un diálogo con ella mediante la tradición y el etnotexto. Podemos advertir que la relación que se establece con la Madre no tiene rasgos animistas o dotaciones que la instrumentalizan desde un esquema de prejuicios moderno. Al contrario, el vínculo con ella se convierte en una experiencia de

sentido en la medida en que posibilita aprendizajes y transformaciones. Por eso, la Madre es «la realidad primera, presente y última del pensamiento tradicional de quienes se llaman a sí mismos «hermanos mayores» (Rocha, 2010, p. 513). Así, la relación moral que se establece con la Madre como interlocutora determina toda noción de equilibrio y bienestar para las comunidades de la Sierra, ella se convierte en el espiral de vida, de ella viene y a ella retorna la vida en el tiempo.

En resumen, en el etnotexto *La Madre Universal*, vemos una metáfora de la tradición de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, denominados «hermanos mayores». La tradición de *Gonawindúa* nos habla a través de un lenguaje que debemos comprender e interpretar. Sus esquemas simbólicos presentados en la cultura como tejido de significados situados que subyacen a las prácticas compartidas por la comunidad. El vínculo de pertenencia con su tradición está determinado por su origen cercano con la Madre, por medio de la hermandad entre seres vivos. Lo cual conlleva a proteger, salvaguardar y transmitir las enseñanzas heredadas en el tiempo dentro de lo que llaman El Gran Espiral cósmico. El lenguaje expresado en el etnotexto determina la experiencia del mundo *Gonawindúa*, ya que refleja la mediación entre la realidad inmediata y su *sensus communis* como construcción histórica particular. De este modo, la narrativa configurada en el espacio habitado de la Sierra nos orienta sobre la preservación y cuidado de la Madre, las relaciones de complementariedad entre lo femenino y lo masculino, y el modo de entendimiento y significación que se oculta detrás de sus comportamientos y creencias.

3. Conclusiones

El objetivo de este ejercicio hermenéutico fue el acercamiento a los etnotextos Historia de los Naturales y la Madre Universal. El primero se constituye en la narración sagrada de cuatro pueblos amazónicos

que habitan el territorio de la anaconda. En este análisis pusimos de relieve los significados que están a la base de su visión de mundo y señalamos algunas relaciones que se pueden establecer desde la perspectiva gadameriana para su comprensión e interpretación histórica. Así, observamos que existe un vínculo de pertenencia entre la narrativa transmitida por los pueblos y su comportamiento hacia el mundo que les rodea. Al ser hijos de la anaconda, su estructura social está determinada por relaciones de parentesco entre los clanes y su origen en las plantas sagradas. El segundo etnotexto representa la tradición lingüística de los cuatro pueblos que coexisten en el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta. Este texto refleja una red de significaciones que subyacen a su representación común de mundo, en las cuales podemos encontrar que su origen y procedencia se vincula directamente con el ser de la Madre Tierra y el Gran Espiral cósmico. En este segundo análisis resaltamos que la importancia de la hermandad entre seres vivos radica en el referente a una misma madre para todos los seres del mundo terrestre.

La experiencia comprensiva que posibilitó la lectura de ambos etnotextos me permite afirmar que la etnoliteratura constituye una forma de vida situada, propia de los pueblos que configuran su experiencia del mundo a partir de un devenir históricamente construido por ellos mismos. Este acontecer se articula mediante vínculos de significación como la lengua, las costumbres, las creencias y las instituciones, todos ellos resultado de sus propios consensos interpretativos.

Dichos vínculos representan una configuración creativa de lo fáctico, en la que las comunidades se imaginan, se interpretan y se recrean a sí mismas, construyendo un mundo en el que la vida en común se representa y cobra sentido. En este marco, la estrecha relación entre tradición y comprensión constituye el trasfondo existencial de la etnoliteratura. En ella, la tradición se resignifica y se recrea constantemente, en

un devenir donde el ser no es una apariencia de alguna sustancia ni se fundamenta en verdades universales o esenciales, sino que se manifiesta como un acontecer continuo del mundo inmediato.

Antes bien, el mundo inmediato constituye el acontecer en el que se despliega el ser indígena. Se trata de una configuración de lo fáctico orientada hacia la comunidad originaria interpretante, la cual estructura la realidad mediante el lenguaje, en una unidad de sentido que afirma su ser como comunidad. Así, ser hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce —como filiación directa con la vida— equivale a decir: ser hijos de la Madre Tierra, fuente primera y única de la existencia terrestre. Las ocho comunidades originarias que comparten esta verdad, entendida como una construcción histórica que moldea sus relaciones existenciales en un devenir comunitario, expresan a través de sus narrativas de vida estructuras especulativas creadoras. Estas narrativas renuevan sus sentidos en el movimiento constante que se genera en el diálogo entre la tradición y sus intérpretes.

La estrecha relación entre tradición y comprensión constituye el trasfondo existencial de la etnoliteratura.

BIBLIOGRAFÍA

- Cuchumbé, N., & Calderón, N. (2017). El aporte de Gadamer al problema del entendimiento interhumano. *Discusiones Filosóficas* No 31, 107-132.
- Duque, JP. (2019) "la Maloca amazónica". *Credencial Historia*. Consultado en <https://www.revistacredencial.com/historia/temas/la-maloca-amazonica>
- Gadamer, HG. (2012) *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme
- Gadamer, HG. (1990) *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke I*. Tübinga: JCB Mohr.
- Grondin, J. (2003) *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder
- Niño, H. (2008) *Las voces del asombro*. Cuba: Casa de las Américas.
- Mesa, Ciro (2010) "sobre el concepto de tradición en Gadamer". Consultado en: <https://haciaelcapital.wordpress.com>

com/textos-de-hermeneutica-sobre-el-concepto-de-tradicion-en-gadamer-ciro-mesa/

Muelas, M. (2019) Entendimiento interhumano y habla viva en Hans Georg Gadamer. Ejercicios Filosóficos. No 3-4. 165-184.

Muelas, M (2021) "Consideraciones sobre Bildung y sensus communis". Hermenéutica o subtilitas explicandi et subtilitas aplicandi. UNSTA. 111-126.

Rocha, M., (2012). Antología de literaturas indígenas colombianas. Bogotá: Ministerio de Cultura.