

**INCIDENCIA DEL *MITO DE LA AMARUN* EN LA PRESERVACIÓN DE LA  
CULTURA DEL PUEBLO INGA DEL RESGUARDO DE SAN ANDRÉS,  
SANTIAGO PUTUMAYO**

**MARIA EUGENIA RAMIREZ ALQUEDAN  
LIZBETH BASTIDAS JACANAMIJOY**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO  
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA  
MAESTRIA EN ETNOLITERATURA  
SAN JUAN DE PASTO  
2010**

**INCIDENCIA DEL *MITO DE LA AMARUN* EN LA PRESERVACIÓN DE LA  
CULTURA DEL PUEBLO INGA DEL RESGUARDO DE SAN ANDRÉS,  
SANTIAGO PUTUMAYO**

**MARIA EUGENIA RAMIREZ ALQUEDAN  
LIZBETH BASTIDAS JACANAMIJOY**

**Monografía para optar el título de Magister en Etnoliteratura**

**Asesor  
ARTURO DOCITEO SALAS SALAS  
Mg. en Etnoliteratura**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO  
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA  
MAESTRIA EN ETNOLITERATURA  
SAN JUAN DE PASTO  
2010**

## **NOTA DE RESPONSABILIDAD**

“Las ideas y conclusiones apuntadas en el trabajo de grado, serán responsabilidad exclusiva de sus autores”

Artículo 1º del acuerdo No. 324 de octubre 11 de 1966, emanado por el Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño

Nota de aceptación:

---

---

---

---

---

---

---

Firma del presidente del jurado

---

Firma del jurado

---

Firma del jurado

San Juan de Pasto, 18 de marzo de 2010

## **AGRADECIMIENTOS**

A los Inga de San Andrés Putumayo por permitirnos conocer su mundo, por compartirnos su sabiduría especialmente a los mayores que siembran en la niñez y en la juventud el conocimiento de sí mismos.

A nuestras familias por apoyarnos constantemente en este camino de aprendizaje y socialización de saberes.

A la Universidad de Nariño por brindarnos espacios de formación académica y cultural, a su personal docente que encamina nuevas miradas conscientes y críticas de las realidades de la cotidianidad.

A nuestro asesor Arturo Salas porque estuvo atento para escuchar nuestras inquietudes y sugerir apreciaciones.

A todas aquellas personas que contribuyen y con su sabiduría a la perpetuación de las culturas amerindias.

## **DEDICATORIA**

Al pueblo Inga de San Andrés que camina por el sendero de la memoria viva.

A nuestras familias por su constante compañía.

A los seres míticos que nos adentran en sus mundos.

A la Universidad de Nariño por permitirnos explorar otros espacios del universo.

## RESUMEN

El pueblo indígena Inga de San Andrés asentado sobre el municipio de Santiago, departamento de Putumayo guarda en su memoria viva la historia de sus orígenes ancestrales míticos, punto de partida para el desarrollo del texto entoliterario que aquí se presenta donde se expone el mito de la *amarun* desde las voces de sus hijos descendientes de aquellos que sobrevivieron al terrible ataque de la serpiente dragón.

Por eso de manera detallada y en las voces de los Inga de San Andrés, se realiza un acercamiento al mito de la *amarun* expresado desde sus ilustraciones y vivencias que hacen que aun hoy perviva en el pensamiento y en el territorio habitado. De otro lado se retoman los diferentes aportes de académicos acerca del mito y su significado dentro de las culturas como parte esencial de la existencia y la construcción de identidades. En el devenir histórico de cada ser, de cada pueblo, de cada ciudad, existe la generación de un principio, de un génesis, que consagra al hombre a entender e identificar una herencia, un por qué, una singular manera de afirmar que tiene una historia; que aunque tiene rasgos colectivos e interpretaciones individuales, le ha permitido al hombre identificarse en un espacio y en un conjunto determinado de interrelación con otros; y es allí, donde la cultura será una caracterización y una construcción de sentido de vida.

## ABSTRACT

The Inga indigenous population of San Andrés, located in the municipality of Santiago, in the department of Putumayo, keep their mythical ancestral origins in their living memory. This will be the base of this study on ethnicity which will look at the myth of the *amarun* from the voices of its descendants who survived the terrible attack of the dragon snake.

Based on oral accounts of the Inga population of San Andrés, we will get a more detailed idea of the *amarun* myth which is shared using illustrations and life experiences which mean that today it still exists in the thought processes of the community. On top of this, different academic contributions on the myth will be used and its meaning as an essential part of the existence of the community and their identity formation will be studied. The historical development of every being, every population, every city, has an origin or a beginning, which allows mankind to understand and identify its heritage, the reason for its existence, a single way of confirming that we all have a history, and although this may have collective origins and individual interpretations, it has allowed mankind to form its identity in a space where it can interrelate with others, and it is there where culture can give individuality and can give life a meaning.

## TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	15
1. UNA CONTEXTUALIZACIÓN SOBRE LOS HIJOS DE LA AMARUN	18
1.1 UBICACIÓN GEOGRÁFICA	19
1.2 ASPECTOS SOCIOCULTURALES	21
1.3 ORGANIZACIÓN POLÍTICA	23
1.4 ASPECTOS ECONÓMICOS	24
1.5 EDUCACIÓN	26
1.6 MEDICINA Y SALUD	29
1.7 TERRITORIO	29
1.8 MEDIOS DE COMUNICACIÓN	31
2. AMARUN Y ETNOLITERATURA	32
2.1 MITO Y ETNOLITERATURA	32
2.2 LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA – ORALITURA	43
2.3 CONOCIMIENTO ANCESTRAL A TRAVÉS DE LA ORALIDAD	48
3. VOCES SOBRE EL MITO DE AMARUN	50
3.1 LOS ABUELOS CUENTAN EL MITO DE LA AMARUN	50
3.2 TEJIENDO LAS VERSIONES DE LOS MAYORES	60

3.3 EL CAMINO CONTINUA HACIA SAN ANDRÉS	72
4. AMARUN FUENTE DE CONOCIMIENTO	80
4.1 AMARUN Y AGUA	80
4.2 AMARUN Y MEDICINA	82
4.3 AMARUN UN SER VIVIENTE	86
4.4 URDIENDO LOS HILOS PARA TEJER LA SABIDURIA DE LA AMARUN	88
5. UN APORTE ETNOLITERARIO	93
5.1. CULTURA POPULAR	94
5.2. NECESIDAD DEL MITO	97
5.3. AMARUN EL GRAN MITO DE LA NUEVA TIERRA	105
5.4. AMARUN TRAS EL ESPEJO DEL MITO MODERNO	108
CONCLUSIONES	112
BIBLIOGRAFÍA	114

## LISTA DE FIGURAS

	Pág.
Figura 1. Inspección de Policía de San Andrés Putumayo	20
Figura 2. Chagra Inga	25
Figura 3. La fuerza de la palabra	28
Figura 4. Vitalidad del canasto	47
Figura 5. Representación de la <i>amarun</i>	67
Figura 6. Laguna de <i>Indipayako</i>	81
Figura 7. Petroglifo de <i>Amarun</i> en la vereda Samanoy	84
Fotografía Ana Lucia Flórez Páez. 2008	
Figura 8. Chumbe Inga, símbolos y pensamiento	110

## GLOSARIO

**AMARUN.** Serpiente dragón proveedora de sabiduría.

**AMBIWASKA.** *Ambi* en lengua inga es remedio y *waska* es el bejuco del yagé.

**ARQUETIPOS.** Son las ideas o mitos comunes.

**CHAGRA.** Huerta tradicional, donde la interacción hombre-naturaleza se vislumbra en la obtención del alimento, es un espacio que consagra vida, donde el equilibrio se hace presente con el opuesto complementario de los astros iluminadores e irradiadores de energía.

**CHUMBE.** Faja elaborada por mujeres Inga que contiene símbolos propio de su cultura y hace parte del atuendo femenino y como sostenedor de elementos como el canasto.

**CULTURA.** La cultura es el conjunto de todas las formas, los modelos o patrones, explícitos o implícitos; a través de los cuales una sociedad regula el comportamiento de las personas que la conforman. Como tal incluye costumbres, prácticas, códigos, normas y reglas de la manera de ser, vestimenta, religión, rituales, normas de comportamiento sistemas de creencias. Este concepto es fundamental para el estudio de la sociedad.

**DIBICHIDU.** Es un trabajo colectivo donde guiado por un propietario que es quien convoca a la minga y comparte el alimento con todos los participantes.

**ETNOEDUCACIÓN.** Es el proceso social permanente de reflexión y construcción colectiva, mediante el cual los pueblos indígenas y afro colombianos fortalecen su

autonomía en el marco de la interculturalidad, posibilitando la interiorización y producción de valores, de conocimientos y el desarrollo de habilidades y destrezas conforme a su realidad cultural, expresada en su proyecto global de vida.

**IMAGINARIOS.** Los imaginarios sociales según el profesor Héctor Rodríguez es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórica-psíquica) de figura, formas, imágenes es una obra de creación constante por parte de cada sujeto inmerso en una sociedad, de esta manera, se transforma y va transformando el mundo que lo rodea.

**INDI.** Sol, padre iluminador del día.

**IUIAII.** Pensar.

**KALUSTURINDA KAUGSANKAMALLA.** Quiere decir “mientras vivamos, vivamos bien” se utiliza para expresar la reconciliación y el deseo de vivir pacíficamente.

**KALUSTURINDA O ATUN PUNCHA.** Ritual que celebran los Inga del Alto Putumayo, es un tiempo para agradecer a la madre tierra por los alimentos recibidos y una súplica para que las cosechas venideras sean fructíferas.

**KILLA.** Luna, es la madre guía en la oscuridad.

**KUICHI.** Arcoíris

**LEYENDA.** Es una narración oral o escrita, en prosa o en verso, de apariencia más o menos histórica, con una mayor o menor proporción de elementos imaginativos que se transmiten por tradición.

**LITERATURA ORAL.** Significa la producción de la palabra, la forma de transmisión del pensamiento de la creación y recreación que encierran todas las historias contadas. La autoridad que tiene la palabra contexto, al ser pronunciada.

**MITO.** Es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias. Según Mircea Eliade, el mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo de los comienzos.

**ÑUGPAMANDA RIMAIKUNA.** Son historias ancestrales que viven en la memoria de los Inga de San Andrés.

**RURAI.** Hacer vida.

**SINCHI O IACHA:** Es el médico tradicional, persona encargada de guiar la vida espiritual de los Inga.

**TAITA.** Padre

**TERRITORIO.** Es el espacio vital para la conservación y construcción de la sabiduría milenaria | territorio es un caos de armonía con la vida, de interacción con la madre tierra, con padres astros, con los hermanos del firmamento, con los hermanos de la tierra, el territorio es parte integral de la vida y la cosmovisión.

**UIAI.** Escuchar

## INTRODUCCIÓN

La riqueza de los pueblos andinos guardada en su memoria oral, reanuda constantemente su origen ancestral, a través de la palabra hablada, cantada, tallada, dibujada se recrea el mito de la *amarun*, ese ser que vive en la voces de los Inga de San Andrés y que marca la identidad de los hijos de la *amarun* o sobra de *amarun*, como se conocen entre los Inga del Alto Putumayo.

La presencia de mitos como este, ratifican a la región Andino Amazónica como cuna de una simbología mítica entre la relación del hombre con la tierra misma, que abarca la significación cíclica y que no termina con la inmediatez del tiempo; pues cada uno de los espacios pertenecientes a los Inga, envuelven en su devenir histórico, entretejido de ritos, memorias, lugares, acontecimientos que le han dado paso a la formulación y caracterización de su cultura en la actualidad.

Manifestando los acontecimientos y situaciones que se han revelado con el paso del tiempo y le han permitido al pueblo Inga proteger el retrato de su historia mediante la oralidad, la palabra se quiere dejar ver las expresiones de la memoria, de encuentros que en ocasiones transgrede la superficialidad de una estructura y la convierte en subversión de imágenes, cantos, símbolos, caracterizadas en el mito de la *amarun* que vive de la mano del hombre e intenta darle sentido de vida en el mundo y a su historia.

Es aquí, en este espacio, desapercibido para muchos e inquietante para otros, donde las palabras se disfrazan de memoria, pero no una memoria nostálgica, sino de pensamiento, donde las preguntas no tienen solo una respuesta, donde el otro percibe y tiene voz, es la caracterización tal vez un poco sugestiva de lo que produce el entretejido singular de saber al hombre en el espacio de pensamientos

claros, lógicos, de interacción, de manifestación, de repudio, de sensaciones, que lo hacen único y a la vez, diferente entre las especies.

En el devenir histórico de cada ser, de cada pueblo, de cada ciudad, existe la generación de un principio, de un génesis, que consagra al hombre a entender e identificar una herencia, un por qué, una singular manera de afirmar que tiene una historia; que aunque tiene rasgos colectivos e interpretaciones individuales, le ha permitido al hombre identificarse en un espacio y en un conjunto determinado de interrelación con otros; y es allí, donde la cultura será una caracterización y una construcción de sentido de vida.

En cada una de las relaciones existentes entre el pensamiento y la palabra de esta cultura y la praxis de un mito que se transforma en herencia cultural se contempla una analogía y construye la acción “simbólica” que permiten entonces, identificar unos elementos de otros (mitos, leyendas, fiestas e incluso su literatura) y que ayudan a determinar la importancia de dicha cultura en su contexto histórico-regional.

De ahí que pensar en la comunidad Inga y en su memoria transformada en el mito del origen, radique entonces, abrir espacios que a la vez van entrelazados por la reminiscencia de la comunidad y se congregan en discursos que proyectan su estilo de vida.

El pueblo Inga no solo ha sabido manifestarse en las prácticas conmemorativas de cada uno de sus rituales, ni solo en la identificación de un mito que sobre pase las leyes de lo sensato, mediante la oralidad; además de esto, esparcen su palabra en el espacio abierto de una literatura convertida en discursos que atraviesa los sentidos de la interpretación, contextualiza al hombre en su ser social, de campo, de historia, que en ocasiones se ratifica, se niega, se interroga, se interpreta. Y

entonces encontramos un filtro en el espacio etnoliterario que contempla la posibilidad de otra voz, en lo que podría llamarse discurso en voces de palabra.

Lo anterior, destruye el monólogo y lo único como verdadero, ya que permite encontrar la imagen que está al otro lado del espejo, y como lo afirmaría el profesor Manuel Montenegro “Que esta teoría sea actualmente dialógica implica, como se ha hecho y se tendrá ocasión de volverlo hacer, el volver a leer en los textos “*otra escritura*” (o sus plurales) y así hacerse o generarse en nuevos diálogos disidentes (deconstructores) de monólogos y clausuras de corte autoritario atentos a la inmovilidad y a neutralizar los procesos de transformación”. Y que además, se sigan desglosando en la interpretación de lenguajes, de significaciones adyacentes a una temporalidad existente en el devenir histórico del hombre con su cultura, ya que como se ha manifestado, ésta se mantiene en una constante movilidad que la transforma.

Los discursos simbólicos, artísticos, mitológicos, sincréticos, presentes en la cultura Inga no se desligan de dicha teoría; por el contrario, se ratifican en el momento en que la palabra cobra sentido de vida en el discurso y juega con el acto dialógico de la otra voz, ya que éstos discursos, también se reconocen como parte principal del imaginario social, que contempla diversas posibilidades y abarca el marco subjetivo, interpretativo que permite desterritorializar la escritura en concepciones artísticas, corporales, discursivas propias de una discursividad latinoamericana.

## **1. UNA CONTEXTUALIZACIÓN SOBRE LOS HIJOS DE LA AMARUN**

Memoria... presente que transgrede lo superficial para darle vida a la palabra, disfrazadas de memoria, de pensamiento.

Allí, se esconde un génesis, que intenta darle un sentido a la vida de algunos hombres que lejos de un pensamiento urbanizado, contemplan la inmediatez de su memoria y la transforman para darle vida al mito, a la posibilidad de vulnerar su pensamiento y fortalecer su espíritu indomable, con sed de cultura, de vida, de ser en este mundo. La comunidad, en su memoria trasformada, abre espacios que a la vez, van entretejidos por la reminiscencia de la comunidad y se congregan en discursos que proyectan.

Los discursos simbólicos, artísticos, mitológicos, sincréticos, presentes en la cultura Inga, se ratifican en el momento en que la palabra cobra sentido en el discurso y juega con el acto dialógico de la otra voz que se niega al monólogo de lo que se establece como único, superficial.

En los pueblos de la región Andino amazónica, los contextos históricos han infundido en su cosmovisión elementos que al ser adoptados, permiten ratificar la gran diversidad que han heredado; éstos discursos, también se reconocen como parte principal del imaginario social, que contempla diversas posibilidades y abarca el marco subjetivo, interpretativo que permite desterritorializar la escritura en concepciones artísticas, corporales, discursivas propias de una discursividad etnoliteraria.

En especial en la cultura Inga, se puede tener una mirada sincrética en una simbología de colores, transmitida en las palabras de su memoria, de su historia contada a través del mito.

“...La realidad humana está formada por una pluralidad de voces, de conciencias, de discursos que hay que comprender y respetar en su alteridad y su dinamismo interno en constante interacción, porque lo humano se constituye en lo interhumano, en la relación dialógica entre los sujetos, entre las conciencias.

Ninguna conciencia, ningún discurso, ningún lenguaje, puede pretender presentarse como único y exclusivo, imponiendo una visión fonológica de la vida o de la realidad del hombre y del mundo”.<sup>1</sup>

Sobre las montañas que cubren el valle del Alto Putumayo, se divisa un pequeño poblado, a veces escondido para algunos ojos, un lugar, donde la diversidad y expresión artística autóctona se revela cotidianamente, San Andrés, una inspección de Policía del Municipio de Manoy, ahora Santiago, departamento de Putumayo, sur occidente colombiano. Allí habitan hoy, indígenas Inga y campesinos, quienes comparten territorio y costumbres correspondiendo a procesos internos y externos que se vivencian en este globalizante siglo XXI.

## **1.1 UBICACIÓN GEOGRÁFICA**

En las estribaciones del Macizo Colombiano, al Noroccidente del departamento del Putumayo se localiza la Inspección de policía de San Andrés, Municipio de Santiago; el resguardo de San Andrés se encuentra en zona de montaña, llanuras aluviales, zona fluvio Palustre y pie de monte Amazónico. Tiene una superficie de 14758,2 hectáreas ubicadas hacia la zona nororiental del Municipio de Santiago.

---

<sup>1</sup> HERRERO, Juan: Mijail Bajtin y el principio dialógico en la creación literaria y en el discurso humano. En Suplementos Anthropos No 32, Barcelona (s.f.).

Limita al oriente con el cauce del río Putumayo, al occidente con la vereda Muchivioy y Patascoy en el departamento de Nariño, al norte con la vereda Machoy y al sur con la vereda Balsayaco, río alguacil y Patascoy.

Figura 1. Inspección de Policía de San Andrés Putumayo.



La red hidrográfica correspondiente se encuentra conformada por el canal artificial B (recoge las aguas de los ríos Tamauca, Quinchoa y San Pedro). Las quebradas: Wilki, Samanoy, Tomboy, Sibituy, Tachoy, Bijinchoy y el Chorrito que desembocan en el canal artificial. Existen además dos lagunas: la de los patos y la Indipayako.

La Inspección de San Andrés está rodeada de montañas entre las que sobresalen: La serranía del Bordoncillo y el cerro del Patascoy, que pertenecen a la cordillera central. Presenta un clima frío, con una altura de 2100 metros de altura sobre el nivel del mar y una temperatura promedio de 14 grados centígrados.

## 1.2 ASPECTOS SOCIOCULTURALES

Los Inga de San Andrés tienen su cosmovisión, su pensamiento, su medicina, su lengua materna heredada de sus ancestros incaicos, el idioma es el pilar fundamental para socializar, transmitir y difundir su pensamiento e identidad cultural, la lengua como pensamiento guarda y promulga su filosofía desde el quehacer cotidiano, desde los rituales curativos, desde los mitos, leyendas, cuentos, consejos. Su lengua materna es símbolo de sabiduría y a su vez un mecanismo de pervivencia cultural.

La literatura socio histórica relaciona la descendencia de los Inga con la rama incaica *Mitimak*, que en sus raíces lingüísticas viene de *mitikuy* (irse) y de *marai* (pelear), es decir, aquellos grupos de familias se trasladaban a otros lugares en busca de territorios para la máxima autoridad, el Inca.

Este grupo de viajeros fue creado por Kampak Yupanqui entre 1230 y 1250, hacia el año 1400 los Incas Mitimacuna iniciaron su viaje hacia el norte en busca del Kara, antiguos pobladores del Ecuador, así llegaron al Departamento del Putumayo. Dos fueron las rutas escogidas hacia Colombia: El principal grupo se desplazó por el Ecuador cruzando la tierra de los Pastos hasta llegar al Valle de Sibundoy, fundado el primer pueblo llamado Manoy hoy denominado Santiago. El segundo grupo tomó la ruta del río Napo cruzando la de los Quijos entre los ríos Coca y Aguaryacó y las tierras de los Kofanes entre Arguyaco y el Guamuéz, llegaron a Mocoa en el bajo Putumayo.

Respecto a los pobladores Inga de San Andrés existen leyendas e historias de los mayores de los que refieren que los primeros pobladores llegaron del Bajo Putumayo desde el Vides subieron hasta el Porotal donde todavía se ven los escritos en la superficie de las piedras; y prosiguieron hasta San Andrés por lo sucedido con la *amarun*.

Los descendientes incaicos comparten tres principios en los que se fundamenta el comportamiento para un buen vivir, parte del *suma iuiiai*, del buen pensamiento y siguiendo los principios *Mana sisaii*, *Mana llullaii*, *Mana killaii*, no ser ladrón, no ser mentiroso, no ser perezoso, con ellos se resume el deseo por labrar la tierra, por trabajar con honestidad y honradez, por ser personas de palabra, “empeñar la palabra significa empeñar la misma vida, la palabra es la enseñanza, es la formación, es sentencia, es compromiso”.<sup>2</sup> Los principios son un mecanismo de control social y una pauta para conservar la armonía entre los congéneres Inga.

La socialización y transmisión de saberes se hace a través de trabajos colectivos como la minga, el *dibichidu*, donde conjuntamente se realizan jornadas como construcción de vías, puentes, canales de drenaje, casas, así como la preparación del suelo de la chagra o parcela, tumba de rastrojo, siembra y recolección, recibiendo como contra prestación comida y bebida. Y en el *dibichidu*, que es un trabajo de mano prestada, un grupo de familias trabaja de manera rotativa en beneficio de cada una de ellas, la forma de pago de esta deuda se mide en la extensión de tierra trabajada y se debe devolver en la misma medida en la propiedad de la otra familia.

Los rituales permiten recordar el pensamiento ancestral, uno de los rituales de mayor integración es la fiesta del *kalusturinda o atun pucha*, fiesta en honor al arco iris, es el día más grande, es un espacio para expresar el pensamiento vivo a través de la palabra, el encuentro, el compartir, el enseñar; por eso es una fiesta de alegría, de reconciliación, donde la música, el canto, los colores, los juegos, las risas, los gritos se combinan para comunicar, para expresar una cosmovisión, un ir y venir en la vida; este rito marca la terminación y el inicio de un ciclo de tiempo, de un ciclo de cosecha y de siembra, de un ciclo de fertilidad de la madre tierra y de los seres humanos, *kaugsankamalla* mientras vivamos.

---

<sup>2</sup> Plan de vida Cabildo Inga de San Andrés. Borrador. 2009

También se celebra la fiesta del maíz, regalo de la naturaleza, alimento que se aprovecha consumiéndolo en su totalidad, dador de alegría, objeto integrador de la comunidad, se come, se bebe de casa en casa y entre más se baile, más producirá la madre tierra.

### **1.3 ORGANIZACIÓN POLÍTICA**

La familia es la base de la unidad social del Inga, los padres y abuelos son el eje principal para transmitir los valores, ellos son los encargados de formar personas dispuestas a trabajar responsablemente con el desarrollo de una comunidad al servicio de todos, particularmente de sus compañeros Inga. La familia es el centro del desarrollo de la comunidad Inga, es el medio para alcanzar una formación integral de los hijos, transmitiéndoles el idioma, las tradiciones, los valores, su cultura y el respeto por todos los integrantes de la comunidad.

Los ancianos son considerados la sabiduría del pueblo Inga, son ellos los que muestran el camino por el cual deben dirigirse los demás; por ello, la comunidad los respeta y tiene en cuenta sus consejos y conocimientos. Actualmente en San Andrés existe un concejo de exgobernadores o también denominado concejo de mayores, a quienes constantemente se consulta sobre las actividades que se van a desarrollar, ya que ellos con su experiencia y sabiduría permiten que los proyectos se realicen de la mejor forma.

El cabildo es el punto de encuentro de la gran familia Inga, es una institución apropiada, surge en la colonia como intermedio entre la administración colonial y la organización socio-política de los indígenas. En la década de los años sesenta el cabildo pasa a manos del estado bajo la supervisión de Asuntos indígenas dependiente del Ministerio de Gobierno, hoy Ministerio del Interior, pero antes de la disputa del poder entre la iglesia y el Estado, en 1970 el cabildo pasa a manos

del pueblo indígena con mayor autonomía, siendo elegido “el Taita” gobernador por los mismos Inga.

El cabildo maneja la siguiente estructura: El Gobernador; quien es su máxima autoridad, es nombrado por voto popular mediante papeletas para un periodo de un año, es la primera autoridad de la comunidad y es el representante legal antes las instituciones; El Alguacil Mayor. Al igual que los alguaciles menores son los encargados de comisiones, citan al personal y lo conducen al cabildo cuando han cometido infracciones, encargado de comandar a los Alguaciles menores; cuatro Alguaciles Menores que operan como auxiliares.

Los cabildos tienen la gran responsabilidad de dirigir a la comunidad indígena y velar por su propio desarrollo y defender su cosmovisión étnica que les permita ser tenidos en cuenta en desarrollo del contexto nacional.

#### **1.4 ASPECTOS ECONÓMICOS**

La economía de los Inga de San Andrés se basa en una economía de subsistencia, desde el punto de vista cultural y turístico está el trabajo artístico en tallado en madera, cestería y tejido en lana; y desde el punto de vista laboral, la actividad principal es el jornal, minga y *dibichidukuna*.

Esta economía se complementa con el policultivo que cada familia realiza en la chagra que es la fuente proveedora de variedad de alimentos comestibles, las plantas medicinales y generadora por excelencia de relaciones interpersonales.

En la actualidad, se ha reducido el número de especies cultivables debido a la escasez de tierra, se siembran aún alimentos como maíz, frijón, papa, hortalizas, árboles frutales y plantas medicinales. Una forma de ahorrar y mover la economía

bien sea monetaria o través de trueques es el cuidado de especies menores: gallinas cuyes marranos, patos y conejos.

Figura 2. Chagra Inga



San Andrés se reconoce por las habilidades artísticas que mantienen algunas familias como los talladores en madera, las tejedoras de fajas, sayos, bolsos en lana, la elaboraciones de elementos en cestería que expresan un lenguaje simbólico cargado de significado, de pensamiento, de cosmovisión y de permanencia del pueblo Inga. Y que además, son fuente de subsistencia, porque generan ingresos económicos esporádicos.

El trueque es una forma de intercambio de productos que se observa en la actualidad en pocos casos debido a la fuerte inserción de la moneda y la comercialización obligada de productos externos. Se intercambian alimentos de acuerdo a las épocas de producción y artículos de cestería, instrumentos musicales o de uso en el atuendo.

## 1.5 EDUCACIÓN

La educación escolarizada se implementó como un sistema de cristianización, civilización e integración de esta manera se dio exclusión y discriminación de los conocimientos propios de la cultura, se despojó de la tierra y se convirtieron los Inga en subyugados de la religión católica, relegando muchos de los valores que se manifestaban en el pueblo.

Los religiosos son los que han dirigido la educación escolarizada, inicialmente la presencia esporádica de los hermanos maristas enseñaban la lectura y escritura a través de la catequesis. Desde el año de 1961 hasta el 2004 la comunidad de hermanas Lauritas asumen la coordinación administrativa de la educación, posteriormente se entrega la dirección al Vicariato Apostólico de Sibundoy. Y a partir del 2005, el padre Arturo Salas Salas, hasta la actualidad, opera como Rector de la Institución Educativa Rural Intercultural Madre Laura.

Según la serie Documentos de trabajo del Ministerio de Educación Nacional:

“Se entiende por Etnoeducación el proceso social permanente de reflexión y construcción colectiva, mediante el cual los pueblos indígenas y afro colombianos fortalecen su autonomía en el marco de la interculturalidad, posibilitando la interiorización y producción de valores, de conocimientos y el desarrollo de habilidades y destrezas conforme a su realidad cultural, expresada en su proyecto global de vida”.<sup>3</sup>

En Colombia, además de la educación reglamentada, existe una educación propia para las comunidades indígenas, quienes tienen la posibilidad de formular sus propios objetivos y metas, teniendo en cuenta los planes integrales de vida.

---

<sup>3</sup> Ministerio de Educación Nacional. Qué es Etnoeducación, Santafé de Bogotá. 2004. Pág. 15.

En los diferentes pueblos indígenas la comunidad y la educación están íntimamente relacionadas; la existencia de las dos fortalece mutuamente el vivir comunitario, los núcleos familiares que constituyen las comunidades, y éstas a su vez, representan las unidades primeras y fundamentalmente para los pueblos indígenas.

A partir de las comunidades se va generando un proceso organizativo en lo social, político, cultural, educativo y económico, para desarrollar todos los aspectos fundamentales de la vida comunitaria. La educación de los pueblos y de las comunidades debe estar bien estructurada en los términos de su quehacer pedagógico propio, en tanto la orientación debe apuntar al desarrollo del proyecto de vida.

Con relación a lo mencionado en los párrafos anteriores, hay grandes debilidades pues la educación escolarizada es dirigida desde agentes ajenos a la cultura, si bien se intenta articularse con aspectos culturales, en su mayoría, el personal docente no pertenece a la cultura Inga y el enfoque pedagógico no se vincula al pensamiento y a la unidad cultural del pueblo Inga.

La educación desde la mirada Inga, se da desde la palabra, desde el compartir, desde la cotidianidad, por eso todos los espacios son educadores, los procesos educativos propios están en permanente construcción, van, vienen, avanzan, retroceden, a través de ellos se transmite el orden del mundo, pensamientos, interpretaciones, saberes, creencias, costumbres, de esta manera se socializa la cosmovisión para las generaciones que van en el camino.

El consejo, es la fuerza de la palabra que los mayores, los *sinchikuna*, los dirigentes siembran en la niñez, en la juventud, en el pueblo para la socialización del pensamiento orientado desde la experiencia, desde las historias ancestrales o lo que en Inga se dice *ñugpamanda rimaikuna*, desde los sueños y agüeros, así se

solucionan las dificultades familiares, sociales, dialogando, conciliando, participando de rituales, todos convocando a la unidad, a darle vida a la palabra para que perdure en el tiempo y en el espacio.

A través de la oralidad se comunica la esencia del pensamiento y el comportamiento siguiendo la clave maestra *uiaii*: escuchar, *iuiaii*: pensar; *rurarii*: hacer dar vida o poner en práctica lo que se aprende, y es precisamente ésta, la que demuestra en el pensamiento Andino – Amazónico, en especial, en la cultura Inga, que la fuente de su memoria sigue en busca de preservar su cultura a través de la palabra... “se propone identificar elementos claves del pensamiento mitológico plasmados en la literatura oral y que continúan ocupando un lugar vital en la cultura”.<sup>4</sup>

Figura 3. La fuerza de la palabra.

Los niños y niñas desarrollan su capacidad física e intelectual, para cumplir el papel que les corresponde cuando sean adultos. Más tarde, ellos se apropian del idioma, de conocimientos en medicina, agricultura, consejo; se hacen responsables y muy hábiles para cargar, resolver situaciones prácticas, interpretar la simbología para practicar la solidaridad, el respeto, la obediencia, la responsabilidad y la tolerancia.



<sup>4</sup> ZUÑIGA ORTEGA, Clara Luz. En Revista Sarance No 17. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo, 1993. Pág. 49.

## 1.6 MEDICINA Y SALUD

La espiritualidad, es parte esencial de la salud del cuerpo y de la mente. La medicina está en el poder que tienen las plantas y en la capacidad y conocimiento de los y las médicas para curar. El manejo de las plantas se da en relación permanente con la madre tierra, con los astros, con el agua, con el fuego, con el espacio; las familias transmiten sus saberes por descendencia, de padres a hijos, de abuelos a nietos. La fe es fundamental en el proceso de curación cuando no está presente el ritual no es efectivo.

Existen variedad de plantas que se usan de acuerdo a las necesidades del ser humano, una de las plantas que cura el espíritu y el cuerpo es el *ambiwaska*, una bebida proveniente de un bejuco, participar del ritual del yagé es adentrarse en otros mundos, mundos que orientan los senderos de los que buscan vivir mejor consigo mismos y con la sociedad.

## 1.7 TERRITORIO

La gente de San Andrés, o *sobra de amarun*, como se reconoce entre Inga, habitan hace varios años este territorio; siguiendo las voces de los abuelos, los Inga de Manoy Santiago cedieron en calidad de préstamo un pedazo de tierra mientras éstos se organizaban. Tierra que se apropió con el transcurrir del tiempo, que fue hurtada por los misioneros en la época de la evangelización, tierra que más adelante, con fuertes luchas promovidas por dirigentes indígenas del Cauca y del Alto Putumayo, se recuperó medianamente pequeñas parcelas en la que sobreviven hoy, sembrando amor y respeto por la madre tierra.

El resguardo Inga de San Andrés se encuentra jurídicamente reconocido por el antiguo INCORA mediante resolución No. 000571 del 29 de Abril de 1982, el

INCORA adjudica a título gratuito a favor del Cabildo de la Parcialidad Indígena Inga de San Andrés, ubicados en el corregimiento de Santiago, Municipio de Mocoa, Intendencia Nacional del Putumayo, en un área de sesenta y seis (66) hectáreas, tres mil setecientos sesenta y seis (3.766) metros cuadrados.

La Inspección se encontraba adjunta al Municipio de Santiago, limita por el norte con el Río Quinchoa, al Sur con la vereda de Balsayaco, al Oriente con el canal B y al Occidente con el alto Quinchoapamba, su extensión es de 673.766 Hectáreas, y se encuentra administrativamente conformada por el Cabildo Inga de San Andrés, del cual hacen parte las veredas de Balsayaco, Parcelas, Loma Palma, la Ye, Urapamba, Samanoy, Wilkipamba, Gallinazopamba, Tumbuy, Estrellapamba, Chorro San José, y Ugsapamba.

El territorio es más que un pedazo de tierra dotada de las bondades de la naturaleza (flora y fauna); significa el espacio vital para la conservación y construcción de la sabiduría milenaria.

El territorio es diverso como el pensamiento; el territorio es un caos de armonía con la vida, de interacción con la madre tierra, con padres astros, con los hermanos del firmamento, con los hermanos de la tierra, el territorio es parte integral de la vida y la cosmovisión.

Los lugares sagrados son espacios cósmicos de poder, el soporte de transmisión de la religiosidad, de respeto y reencuentro con la memoria de los ancestros con el origen y el de la naturaleza.

De la herencia del Taita Carlos Tamabioy, solo un pequeño porcentaje continúa formando parte del resguardo el resto se ha perdido dentro del proceso de colonización y por la acción de leyes que propiciaron la parcelación de los resguardos reduciendo a pequeñas propiedades de Inga y colonos.

Hoy, el resguardo está fragmentado en minifundios y se comparte con comunidades campesinas, cada vez es más reducido el espacio, hay carencia de tierra. Siguiendo los datos de Carlos Ernesto Pinzón y Gloria Garay; para la década de 1980, el 43.4% de las propiedades tenían una extensión de hasta 3 hectáreas, el 34,7% de los predios de entre 3 y 5 hectáreas, solo un 22% de los predios sobrepasaba las 5 hectáreas.

Sin embargo, lo que se observa actualmente, es que las familias han parcelado sus propiedades para dar cabida las familias de sus herederos, las parcelas se hacen cada vez más pequeñas predominando las propiedades en menos de tres hectáreas. Esta forma de tendencia de las tierras y el crecimiento poblacional, van conformando la estructura de los asentamientos humanos al definir la distancia de cada una de las viviendas y su número de habitantes.

## **1.8 MEDIOS DE COMUNICACIÓN**

La comunicación se emite desde el representante legal que es taita gobernador, se hace a través de la voz a voz con líderes de las veredas que los alguaciles visitan previamente. Se hace también a través de los avisos parroquiales, al final la eucaristía dominical. Y desde hace siete años se fortalece la comunicación a través de la Emisora Indígena Inga Camentsá, que además de ser un medio informativo se utiliza como medio educativo y de sensibilización al interior de las comunidades indígenas y hacia otras instituciones del estado.

Por medio de este importante medio de comunicación, se difunde la cultura y el pensamiento Inga y Camentsá, la difusión de la legislación indígena y no indígena que sea de interés regional, difusión de proyectos y sus resultados, difusión de formas de pensamiento y cultura de otras comunidades del país y del mundo.

## **2. AMARUN Y ETNOLITERATURA**

### **2.1 MITO Y ETNOLITERATURA**

Construir el camino del imaginario social basado en su forma más directa de preservar la historia a través del mito, conduce a las posibilidades de pensamiento que se pueden encontrar en la cultura Inga.

Ensondecer las voces dogmáticas de una superficialidad que el mundo actual ofrece es el reto que se acepta al intentar inmiscuirse dentro del pensamiento cosmogónico de dicha cultura que ofrece a sus habitantes la posibilidad de trascender en el mundo con una herencia mágica, que no todos estarían dispuestos a escuchar, simplemente porque el hombre se ha perdido en el tiempo de un mundo predecible y unificable.

“El mundo de lo imaginario crea territorios simbólicos y recrea los espacios de representación del mundo circundante; y consecuentemente, determina cosmovisiones, mentalidades y formas de comportamiento individual, familiar, social y cósmica. Por éstas razones, lo imaginario es un espacio envolvente de la materialidad empírica y la condición humana en toda su complejidad espiritual”.<sup>5</sup>

Así, existen testimonios que forman parte de una identidad cultural que unifica y dan vida a las voces de la memoria que se niegan a perderse en la pluralidad de voces.

---

<sup>5</sup> RODRIGUEZ, Héctor. Las fuentes de lo imaginario en la religiosidad popular en Nariño. Documento multicopiado. Pág. 5.

Cuando se utiliza la palabra mito, no se puede dejar de reconocer que se ingresa a un territorio de cierto modo polémico, y sin duda, muy alejado de alguna homogeneidad que unifique las distintas tradiciones teóricas y escuelas mitológicas que intentan desentrañar, lo que ha sido considerado como uno de los productos humanos más extraños, pues es aquí donde el despliegue de lo “anti racional”, forma en la estructura del pensamiento de las comunidades las caracterizaciones y posibles relatos de una historia por contar.

“Por tradición, en todas las culturas MITO es una creación humana que bajo distintos nombres, con diferentes acepciones de significados y por medio de expresiones que no limitan al lenguaje verbal (sea este en los medios fácticos de la oralidad y escritura), extienden sus posibilidades de enunciados y de significaciones de diversas maneras, hasta lo translingüístico”.<sup>6</sup>

De esta manera, se evidencia en la cultura Inga, relatos que favorecen a su identidad y procuran hacerla perdurar en el tiempo, un ejemplo claro estaría en las palabras producidas por una autoridad Inga:

“...Esas piedras desde que eran gente, desde que eran pues, curanderos, hasta brujitos desde que eran y se han encantado en piedra; por eso, así en luna llena, amanecer menguante, hay que ir a lizar en la piedra, así, con la mano plancha y dizque es bien tibio dicen... Y cierto los que han ido son sobanderos, sobanderas”.<sup>7</sup>

La enseñanza de occidente presenta a las piedras como seres inanimados, no sienten, no hablan, visión que para muchos pueblos originarios de América es

---

<sup>6</sup> MONTENEGRO PERZ, Luís Manuel. Dialógica. Universidad de Nariño, programa de Filosofía y Letras. San Juan de Pasto, 2000. Documento multicopiado. Pág. 4.

<sup>7</sup> Entrevista con autoridad Inga, Taita Isidoro Chasoy. Santiago Putumayo, Agosto 18 de 2009.

contradictoria, ya que las piedras son seres animados, tienen facultades vitales, hablan, duermen, curan, transmiten conocimientos.

Tal vez para muchos estos hechos no cobran interés, no son más que creencias populares, mitos o historias que no arrojan mayores aportes al conocimiento académico intelectual, se observa entonces, una masa de ignorancia; masa donde, no obstante, existen pequeños puntos, semilleros en los cuales se están sembrando alternativas que generan perspectivas distintas sobre el mundo actual, es así que la Etnoliteratura, se “presenta en Latinoamérica como una necesidad investigativa de su historia efectiva en el campo de las producciones de los imaginarios sociales: lo estético, lo artístico y lo literario”<sup>8</sup>, aunque sin definir o conceptualizar del todo su quehacer, se sabe que permite indagar y encontrar múltiples respuestas a ese saber cotidiano que pide que lo escuchen, que lo miren, que le hablen, sí, esas historias o mitos, esas que a veces el desencanto en el que vive el ser humano no se deja ver, esta temática se aborda desde cosmovisiones e historias ancestrales de los pueblos andinos, particularmente del pueblo Inga del Valle del Alto Putumayo y también de aportes hechos por estudiosos que permitirán construir una reflexión partiendo de la subyugación de poderes donde el “centro” reconoce saberes culturales de “periferia” pero no los valora como tal, quizá asumir este ejercicio de escritura y de reflexión permita adentrarse en el quehacer etnoliterario.

Pensar en el origen, buscar explicaciones para entender la existencia, es la tarea que se le encomendó al mito, y donde con ayuda de la etnoliteratura, se conjuga en la posibilidad de interpretar ese saber para trascender en la memoria a través de la palabra hablada, expresar una ideología surgida de un colectivo que perdura en los tiempos y espacios; en la voz de Mircea Eliade es una historia sagrada, simbólica, periódica.

---

<sup>8</sup> RODRIGUEZ R, Héctor. Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción en la teoría de los imaginarios sociales. Ediciones UNARIÑO, Pasto – Nariño, Junio de 2001. pág. 84.

“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos” (...) Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser (...) En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el mundo”.<sup>9</sup>

Por eso, se considera que los mitos son estructuras fundamentales para entender y reconocer la diversidad sociocultural, pues se recrean en las culturas, están en la memoria y la tradición oral de los pueblos, razón por la cual se toman como base fundamental para su existencia, porque como lo expresa Eliade (1994), los mitos dan cuenta de acontecimientos vividos en cada momento de la historia, ya que ocurren en un espacio y en un tiempo que está determinado por un hecho trascendental en el grupo humano.

El hombre, es entonces mito vivo, tiene la vida abierta, el mundo le habla, le da pautas para descifrar los símbolos, por eso el mito en el mundo se revela como lenguaje. Es en ésta forma de comunicación, que la palabra dicha, la palabra pronunciada cobra interés ya que revela la esencia de lo sagrado y de los orígenes, de la ancestralidad y de la sabiduría. Es decir, el mito hace parte de la cultura de un pueblo.

“El mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto “fábula”, “invención”, “ficción”, le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una “historia verdadera”, y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa”.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> ELIADE, Mircea. Mito y realidad (París 1963), Guadarrama, Madrid 1968.pág. 35

<sup>10</sup> Ibíd. Pág. 40.

De esta manera, se contempla en la historia cultural, cómo la diversidad de voces expresan el pensamiento de una comunidad que se arraiga al devenir de sus antepasados impidiendo ser más que una herencia, una forma de vida que los hace únicos.

Malinowski, desde su visión funcionalista plantea que el mito justifica los elementos básicos de una cultura, afirma que el mito como se da en las comunidades primitivas, o sea en su forma de vida original, no es un solo relato sino una realidad viviente; es algo que se cree sucedido en los tiempos primigenios y que a partir de entonces influye sobre el mundo y los destinos humanos.

El mito cumple en la cultura ancestral una función fundamental: “expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad, garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre, es ahí un ingrediente vital de la civilización humana” (Marzal Manuel, 2002:128).

Al respecto, se trae un aporte de corte antropológico estructuralista donde Lévi-Strauss, habla del mito partiendo de tres características, la alusión a una pregunta existencial, que se refiere a la creación de la tierra, la muerte, el nacimiento; la constitución de los mitos está dada por contrarios irreconciliables, dios-hombre, vida-muerte; y la de proporcionar a la vez la reconciliación de los dos polos a fin de conciliar la angustia humana. En esta medida se puede considerar que “el mito como relato es estructuralmente – en cuanto composición – complejo. Pero semánticamente simple”.<sup>11</sup>

Con todos estos aportes se encuentra varios tipos de mitos, no es de interés encasillarse por uno de ellos, las lecturas de y sobre mitos dejan ver su

---

<sup>11</sup> A. J. GREIMAS, “Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico”, en Análisis estructural del relato, ediciones Niebla, quinta edición, 1976. Pág. 20.

complejidad, su análisis en su estructura interna sigue siendo irreducible, más que explicar los fenómenos de la naturaleza, se puede considerar como un hecho absolutamente natural, por algo Schelling piensa que no se puede concebir un pueblo sin mitología, pues esta última es la que determina su historia o mejor constituye su destino. Dumezil, hace un aporte similar al considerar que un pueblo que no tenga mitos está ya muerto, pues el fundamento de los mitos es el de expresar y difundir la ideología de una sociedad, son elementos de unidad y que dotan de identidad a personas o grupos.

Entonces, asumir la investigación desde las Ciencias Humanas, y en particular, la etnoliteratura, se proyecta como estrategia filosófico- política para rescatar diferencias y multiplicidades de entornos culturales, porque la oralidad de los pueblos indígenas y campesinos expresan sistemas diferenciales de pensamientos, vistos desde sus cuentos, mitos, leyendas, agüeros, entre otros. Son comunidades que socráticamente hablan de su proceso de resistencia, de sus batallas en la lucha para pervivir como pueblos diferentes; diferencia y diversidad que hoy se encuentra en los pueblos indígenas, se puede decir que en pleno siglo XXI, se posee una mirada distinta a la de Occidente, después de más de quinientos años de resistencia al etnocentrismo, y hoy desde adentro, desde la percepción indígena, se quiere construir alternativas para que el centro no sólo reconozca la diversidad, sino también que la asuma y la valore tanto a nivel cultural como cognitivo e intelectual.

Es decir, que los rituales, las fiestas no se observen como meras celebraciones, porque por ejemplo el *Kalusturinda* o *Atun Puncha*, ritual que celebran los Inga del Alto Putumayo, no sólo se hace por bailar y tomar chicha, va más allá, cada elemento que en él convergen evoca una revitalización, es un tiempo para agradecer a la madre tierra por los alimentos recibidos y una súplica para que las cosechas venideras sean fructíferas; es un día para reconciliarse por eso se expresa la frase de *kalusturinda kaugsankamalla*, que quiere decir “mientras

vivamos, vivamos bien”, dejando los rencores y los malos momentos en el pasado, para acompañar esta frase se hace uso de las flores y/o también de los instrumentos musicales; los juegos con la ortiga y el *chilacuán*, aluden a la curación y el descanso y en el caso del *chilacuán* rememora la guerra con piedras entre Inga y Camentsá en el punto denominado *chaugpi*.

Por consiguiente, se toma como referencia lo enunciado por el profesor Héctor Rodríguez cuando afirma:

“la etnoliteratura aborda la investigación de las categorías de la producción artística, la estética y sus códigos de valoración y los intercambios simbólicos, estos tres grandes espacio unidos por el concepto de producción de los simbolismos y los imaginarios sociales (...)...inscribe su quehacer en los intersticios de los imaginarios socioculturales no solo para el conocimiento de su historia efectiva y de su genealogía, sino también para el ejercicio legítimo de los pueblos de crear y recrear permanentemente el sentido de su existencia histórica”.

12

El *Kalusturinda* es la expresión de vida, es la prueba de la resistencia y de la diversidad, las sonrisas se trasladan de una a otra evocando vida, fertilidad, “como expresión de vida y característica exclusiva de la vida, a la risa se la consideraba capaz de provocar ella misma la vida. En las antiguas sociedades campesinas la fuerza vivificante de la risa encuentra aplicación en las fiestas y en los cultos del campo: la risa tenía que garantizar la fertilidad de la tierra y la fecundidad de toda la naturaleza” (Ponzio;1998:174) se ve que en los Inga, la risa es la alegría que inunda a los partícipes y entre risa y juego se está evocando a la fertilidad de la tierra y del ser humano, en palabras de Taita Domingo se lee el por

---

<sup>12</sup> RODRIGUEZ R, Héctor. Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales. Ediciones UNARIÑO, Pasto – Nariño, Junio de 2001. Pág. 34.

qué el juego malicioso con el muñeco de maíz, “porque el maíz es la base del alimento indígena y estamos llamando a que haya buen maíz, al despedazar ese muñequito que lo jugamos y es un juego para la alegría que se lo pone en la cabeza, lo tiran lo van despedazando estamos llamando a que se acabe el maíz viejo, el maíz seco y estamos llamando a que haga buena fertilidad de maíz y también de las personas, también la gente necesita hacer parte entonces necesita que hayan más Inga en Santiago...”<sup>13</sup>

En relación con el maíz, Narión lo asume como “símbolo de saciedad y de esperanza, de placer y de seguridad, que se mantiene como el signo de la alegría y, expresión alegórica suprema de la vida y de la identidad...” (2000:209). El ciclo del carnaval es el ciclo donde termina un año y empieza otro año de cosecha, por eso el carnaval tiene que ver mucho con un ciclo de la vida. Estos rituales y los alimentos como tales tienen el papel de unir a las personas, a una comunidad, esto hace parte de la construcción de identidades colectivas e individuales porque los alimentos constituyen referencias identitarias, (Muchnik, 2004).

Además, es una celebración donde el compartir se expresa desde el canto, desde el comer, desde el reír, desde el baile, desde la bebida de la “chicha de la santa”; es el espacio de integración de los tiempos, donde se convoca a la unidad y a la fraternidad, y a su vez se incita a la fertilidad que no solo es alimenticia sino también humana.

Esta visión cíclica del tiempo, ofrece por su parte un marco de ordenación de los vividos que facilita la interpretación de la historia con base en referentes propios, estables e inteligibles.” (Narión; 2000:210).

---

<sup>13</sup> Entrevista a Taita Domingo Tandioy. Santiago Putumayo, Octubre de 2006.

Esta es una de las formas de expresión ritual, que acompañan el ciclo de producción y reproducción del humano y su medio. La reproducción de modelos que subyacen muchos grupos originarios de América y los procesos de aculturación, no les han quitado la expresión de pensamiento a los pueblos que mantienen su vitalidad cíclica con una visión equilibrada del mundo.

Los mitos junto a los rituales no dejan mentir a Carlos Fuentes cuando afirma que “la memoria salva, escoge, filtra, pero no mata. La memoria y el deseo saben que no hay presente vivo con pasado muerto, ni habrá futuro sin ambos.”(2000:27).

Los mitos, desde la mirada del profesor Dumer Mamián se asumen como un mecanismo interpretativo de la vida de los pueblos, donde el tiempo y el espacio no son categorías separadas sino ensimismadas, en el caso del Chispas y el Guangas, donde el encanto no deja ver las riquezas que a cada cual le corresponden; en la oralidad se presencia un anhelo por el tiempo de atrás, el que hoy está desencantado, pues el encanto en que se vive hoy priva de grandes riquezas que en la otra vida se tendrían con seguridad.

Los mitos, estarán acompañados por aquellos símbolos o arquetipos que le servirán como evidencia y red de significación contemplados en los ritos. Y el mito entonces, entre otras funciones “se convierte en el mecanismo interpretativo, en larga duración, de cada situación histórica y la correspondiente valoración ética que refuerza la conciencia de legitimidad de los derechos y las luchas sociales”.<sup>14</sup>

El tropiezo con el otro, con el occidental trajo pérdidas que hoy con la memoria se recuerda y se añora. De ahí que también se recuerden historias como las de la *Amarun*, donde se marca la territorialidad de los pueblos, la procedencia, el origen, el desplazamiento, el encuentro con el otro.

---

<sup>14</sup> MAMIÁN GUZMÁN, Dúmer. Tiempos de encanto y desencanto en los andes sur colombianos. Universidad de Nariño. Maestría en Etnoliteratura. San Juan de Pasto, 2008. Documento multicopiado.

Se añora lo perdido, las luchas obedecen a lo que se ha quitado o expropiado, por eso recordar a don Juan Chiles en Cumbal, es como recordar a Manuel Quintín Lame en el Cauca, o a Carlos Tamoabiyo en el Alto Putumayo, personajes ancestrales, herederos del derecho, de las tierras, hombres sabios, poderosos que trascienden espacios y tiempos, dejan huellas que constantemente se renuevan, en la lucha continua por la defensa de la autonomía, por eso en los pueblos panandinos se habla del derecho desde antes del Encanto, se vive el tiempo no tiempo, se adentra en el tiempo mítico, esencial y ancestral, en el Derecho Mayor, la eterna convergencia del pasado y el futuro, instaurador y restaurador de la vida, de sus identidades.

El mito, entonces se convierte en el mecanismo interpretativo para la legitimidad de los derechos y las luchas sociales; por eso, la revitalización del movimiento indígena, muestra el mesianismo ancestral característico del pensamiento e historia de los pueblos indígenas.

Pensamiento que occidente no logra o no quiere entender o se hace el desentendido, en el caso Colombiano, la Constitución Política de 1991, plantea la diferencia para mantener la desigualdad. El otro es el objeto reconocido para sustentar la colonización, por esa vía se sostienen muchas alternativas etno.

Anteriormente se hablaba de raza pero la constituyente del 91 habla de etnias, finalmente se convierte en un pretexto para aludir a lo otro inferior. Pues aunque haya un reconocimiento no pasa de las letras, es sencillamente un paño de agua tibia o quizá una estrategia de integración. Si bien es cierto, los indígenas necesitan del otro, para reconocerse en la diferencia, para aceptar sus desafíos, “entender la relatividad del mundo es entender el carácter inacabado del mundo. El mundo no está terminado, el mundo se está haciendo, estamos haciéndonos constantemente, pero portando nuestro pasado, la cultura que nosotros mismos hemos hecho.” (Fuentes; 2000:25).

Se sabe que las culturas están en constante cambio y que la comunicación con otros pueblos da vida e identifica, pero eso no puede ser la excusa para ser siempre la “periferia subyugada”, este mismo hecho se debe emplear para resurgir y exigir una igualdad y unos derechos que se niegan, como las culturas mismas.

Son culturas que junto con los esfuerzos de las Ciencias Sociales y Humanas hoy tienen cabida dentro de la “historia”, y hay conocimientos básicos e interpretaciones de sus realidades, que realzan la diversidad y el valor cultural de sus y las poblaciones. Ahora, el reto de dichas ciencias es el de reconstruir y consolidar propuestas teóricas y metodológicas para la diversidad sociocultural, que buscan etnoliterariamente hablando un “aprendizaje cultural”, donde haya un reconocimiento de la pluralidad y la identidad de los pueblos; donde además, se incluyan estudios de los simbolismos y los imaginarios sociales, es decir, “discursos verbales orales o escritos, discursos visuales y discursos estético expresivos, los cuales caracterizan la vida simbólica e imaginaria de las colectividades humanas y producen éticas y estéticas de su existencia determinadas por las movilidades socio-históricas, los entrecruzamientos, traducciones e hibridaciones culturales” (Rodríguez, 2001:24) .

Son entonces, investigaciones incluyentes porque constituyen espacios donde concurre lo espiritual, lo histórico, lo híbrido, lo comunicativo formando una territorialidad construida a partir de los imaginarios que ayudan a interpretar las realidades y que remiten no solo a un espacio físico sino también social, que escucha todas las voces hasta las que están ocultas.

Es así, que el hombre como ser social y como ser biológico está sujeto a convicciones múltiples que permiten explicar su existencia y desenvolverse en la cotidianidad; su territorio le posibilita establecer relaciones con su entorno donde los imaginarios se crean y recrean para responder a sus continuos interrogantes, y darle significación a sus símbolos y creencias.

## 2.2 LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA – ORALITURA.

*“Estamos tejiendo un canasto de la interculturalidad, que aún no tiene brazos, piernas, cuerpo... sólo tiene el corazón que nos llama a la unidad para tejer juntos el canasto de la vida”.*

Autoridad Witoto

El hábitat del ser humano está entremezclado de imaginarios que construyen realidades en las cuales se observan multiplicidad de voces, pensamientos, culturas; espacios que se crean y recrean con el devenir del tiempo, procesos que como dice la autoridad witoto se tejen colectivamente, pueblos dinámicos que inmersos en la interculturalidad están expuestos al cambio constante, voces que dan vida a la palabra y que expresan a través de la oralidad cosmovisiones, cosmogonías que trascienden generaciones y vivifican el tiempo presente, pasado y futuro en un círculo que gira continuamente, un movimiento que coadyuva desde contextos particulares a proseguir tejiendo el canasto de la vida, tejido que se instituye no sólo desde la palabra hablada sino también escrita. “Es preciso que nos reconozcamos en los contextos particulares en los que actuamos como ciudadanos como miembros de un grupo social de una institución, de una familia, de una cultura”<sup>15</sup>

El arte de vivir la palabra se ha dado desde siglos de siglos, es un arte nacido del contacto entre varios seres, expresa pensamientos partiendo de concepciones distintas sobre el mundo y la vida misma, son por tanto visiones integrales y consecuentes que se encaminan más a recrear los espacios de vida, son sociedades de clases campesinas, de minorías étnicas, de mujeres, de esclavos, y de todas aquellas personas que nunca escribieron, pero que desde sus relatos

---

<sup>15</sup> RODRIGUEZ ROSALES, Héctor. Alternativas educativas para el desarrollo humano. Universidad de Nariño. Departamento de Humanidades y Filosofía. (Documento multicopiado).

y/o sus restos materiales cuentan su existencia. “La fuerza de la palabra oral para interiorizar y se relaciona de una manera especial con lo sagrado, con las preocupaciones fundamentales de la existencia”<sup>16</sup>

Estas formas de percibir al otro, cobran sentido desde el siglo XIX, cuando las interpretaciones del hombre no se asumen de forma universal sino que se entiende como ser histórico, cultural, étnico y por tanto en términos filosóficos pasa de ser esencia, identidad, unidad y universalidad a la dispersión, la regionalidad, la multiplicidad. Y, es esto último, lo que ahora caracteriza a las Ciencias Humanas en el campo investigativo, donde todo se torna diverso permitiendo hacer memoria de ellas y hacer críticas de sus relaciones y diferencias, y a su vez propician posibilidades de producción socio-histórica, cultural, económica y política.

Hay que partir, entonces, de las particularidades, desde ahí se observan los sistemas simbólicos, creencias, mitos, leyendas, así que no es posible o al menos no recomendable aplicar el método comparativo en pueblos donde no hay continuidad histórica ni geográfica, porque como lo expresa Marcel Mauss, en la investigación lo que se debe hacer es “desentrañar los entornos culturales en donde estos están inmersos” (Rodríguez, 1992:4) no es necesario confrontarla pues aún cuando existen similitudes su función, sentido y significación son distintas, hay especificidad en sus sistemas de signos, imágenes y símbolos que explican las interrelaciones del hombre consigo mismo y con su entorno; entornos que se definen a partir de los procesos históricos de los pueblos, y que trascienden límites geográficos, se establecen a través de la construcción de imaginarios que son los que determinan las fronteras.

---

<sup>16</sup> ONG, Walter J. Oralidad y escritura. Bogotá: Fondo de cultura económica, 1994. pág 42.

El ser humano ha hecho alcances al respecto por medio de la tradición oral, que por siglos ha transferido sus saberes y experiencias, expresa espontáneamente pensamientos que perduran en el tiempo y en el olvido de las sociedades dominantes; la oralidad es dinámica, se adecua a los cambios de su verbalidad, se fortalece con los lazos sociales, con el desarrollo de procesos de socialización y educación que desde sus mitos, cuentos, leyendas implanta, se adapta y responde a las luchas y presiones culturales que se presenten, porque la comunicación se establece a través de canales orales, quizá por ello, en muchas sociedades la oralidad sustituye y está por encima de la escritura pues mediante sus relatos perpetúa cosmovisiones y cosmogonías que no están escritas pero están en las memorias orales; por tanto, ha posibilitado que esos imaginarios pervivan por siglos.

Los mitos, por ejemplo, se recrean en las culturas, son diacrónicos y sincrónicos, están en la memoria y la tradición oral de los pueblos, por esta razón se toman como base fundamental para su existencia, porque como lo expresa Mircea Eliade (1994), los mitos dan cuenta de acontecimientos vividos en cada momento de la historia, ya que ocurren en un espacio y en un tiempo que está determinado por un hecho trascendental en el grupo humano. Y por eso mismo, el mito se puede abordar como información y como significación, puesto que suministra datos sobre la naturaleza, relaciones de producción, organización social, tecnología, entre otros (Niño, 1989).

El lenguaje se constituye así, en el “elemento dinámico que establece el puente entre el hombre y la naturaleza” (Niño, 1989:1) configura respuestas a través del texto literario constituyendo códigos que se conciben de acuerdo a unas estructuras y sistemas.

El texto, en relación con la oralidad se establece como la expresión cultural de los anhelos de un grupo, está en las mentalidades, recurre a todas las fuentes

históricas, incluso a las que están ausentes, porque son hechos que informan sobre las actividades humanas; la historia cultural con sus herramientas como la literatura, el arte, la filosofía, entre otras, permiten acercarse desde la oralidad y la literatura a las concepciones y actitudes mentales del hombre en otros y actuales tiempos, partiendo de las construcciones imaginarias, los simbolismos y múltiples manifestaciones que expresan sus ideologías.

Todas esas creaciones artísticas, literarias, hacen referencia a lenguajes imaginarios que remiten a realidades diversas, obedecen a unas concepciones y conductas enmarcadas en una sociedad, por tanto cumplen una función en las mentalidades, pues expresan ideologías que están determinadas tanto social como históricamente. Al respecto, se hace necesario resaltar el papel que juega la investigación etnoliteraria, pues según el profesor Héctor Rodríguez (2001: 114), “permite conocer las múltiples producciones literarias orales y escritas, sociales o individuales y los múltiples sentidos de vida que juegan a su interior”.

Son manifestaciones que despiertan y dan vida a esos componentes de la mentalidad, logrando crear y recrear los imaginarios sociales frente a las cosmovisiones de una sociedad, que estando en un presente, conoce su pasado y estudia su futuro.

Además, la etnoliteratura como disciplina holística permite, ensalzar y perpetuar las voces que han estado invisibilizadas y atropelladas por la sociedad dominante, que no obstante, perduran gracias a sus riquezas orales, no todo está borrado, es tal vez, en estos puntos donde se debe actuar desde ya, hay que tomar conciencia de los grandes tesoros que muchas culturas albergan y que hoy se encuentran amenazadas por nuevos medios que masivamente quieren invadir todos los rincones del territorio mundial.

Comunidades que sincréticamente hablan de su proceso de resistencia, de sus batallas en la lucha para pervivir como pueblos diferentes, luchas que hoy deben ser más fuertes porque la amenaza de desaparición se hace por medio de la invasión de lenguajes homogéneos, capitalizantes, ideologías donde sólo importa el individuo. Levi- Strauss, al respecto considera que se puede afirmar y rescatar la diversidad de culturas y salvar a la humanidad de una sola cultura, que no es heterogénea sino que conlleva a pensar en una sola dirección y a hablar en un solo lenguaje, modelos que invaden la diversidad, que son totalizantes, impositivos y que invaden territorios a través de los medios de comunicación.

Figura 4. Vitalidad del canasto



A veces hay ignorancia y menosprecio por el mestizaje, cuando en la actualidad no es posible hablar de culturas puras, hay entremezclas y ello no quita la especificidad cultural, por el contrario, expresa que se han insertado elementos simbólicos-culturales diferentes, y que se ha iniciado la producción de nuevos parámetros culturales.

Los habitantes de estos tiempos no son culpables. Mucho lamentándose por las pérdidas, se debe partir de que se vive en la hibridación cultural, se han construido imaginarios que hoy se particularizan en la multiplicidad de las culturas y de pensamientos. “Es necesario desconstruir esa división en tres pisos, esa concepción hojaldrada del mundo de la cultura, y averiguar si su hibridación puede leerse con las herramientas de las disciplinas

que los estudian por separado: la historia del arte y la literatura”.<sup>17</sup> Y aunque las tendencias de este siglo sean totalizantes y quieran encaminar por una sola línea del ver la vida y el mundo no todo está dicho, aún existen personas con formas distintas de percibir e interpretar las realidades y de construirlas. Y es cierto, que el desarrollo en términos tecnológicos y cognitivos ha logrado grandes avances y quizá han acortado muchos procesos, no todo es malo, se crean espacios de vida más artificial, la sensibilidad se desplaza, y se visiona lejos de la naturaleza, quizá ese desarraigo acarree otro tipo de enfermedades sociales y será en ese momento cuando se retorne a la madre, la tierra.

En esos espacios, la palabra volverá a tener vida, la oralidad cimentará las bases para orientar los senderos de la humanidad, la palabra se hará letra para trascender por generaciones, y se verá así como por medio de procesos constructivos, se puede tejer el canasto de la vida que en estos momentos cuenta con el corazón, que siente y quiere darle forma a un cuerpo que este unido por esos lazos que se entremezclan y expresan la unidad intercultural.

### **2.3 CONOCIMIENTO ANCESTRAL A TRAVÉS DE LA ORALIDAD**

Las condiciones que atraviesan la gran mayoría de los pueblos indígenas pone en entredicho el conocimiento tradicional, los factores occidentales inciden fuertemente en las prácticas cotidianas y con el paso de los años se han creado nuevas costumbres y necesidades relegando algunas que son básicas para la convivencia y el aprendizaje de saberes; de ahí la inmensa preocupación de los líderes frente a la memoria oral, bien lo expresaba una joven Inga “los abuelos no nos cuentan nada, porque no hay quién les pregunte”. De manera que hay que retomar la palabra para re-orientar los senderos de las nuevas generaciones, el deber es escuchar para contar y socializar estos conocimientos.

---

<sup>17</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. Culturas Híbridas. Grijalbo, 1992. pág. 14.

Hablar de la oralidad, conlleva a reflexionar, pues desde la misma palabra de los taitas se escucha una enorme preocupación por el poco interés de las nuevas generaciones por aprender a través de las historias contadas, es notable la incidencia de los medios masivos de comunicación, pues se observa que cada vez se sustituyen los espacios, la tupa o el fogón se cambia por la televisión y la radio. La inquietud no sólo se dirige por el poco interés por aprender las historias, quizá hay un sentimiento más profundo y es el riesgo de “pérdida” que tiene la lengua materna, que es la base del pensamiento propio, en ella se encuentran los pilares para pensar y actuar como indígenas Inga, por eso la Lengua Inga constituye una parte primordial del pueblo; el aprendizaje de la lengua y de las historias contadas conlleva a una toma de conciencia de la memoria ancestral y de la recuperación de los valores culturales propios encaminados a una resistencia permanente. Por eso hay la mitología pervive, “los imaginarios no son elementos de contemplación sino que producen deseos, actitudes, prácticas y, en fin, todo tipo de conductas necesarias a las redes de significación y de sentido en la vida comunitaria”.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> RODRIGUEZ ROSALES, Héctor. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales. Pasto: Unariño, (s.f) p. 91.

### 3. VOCES SOBRE EL MITO DE LA AMARUN

#### 3.1 LOS ABUELOS CUENTAN EL MITO DE LA AMARUN

Multiplicidad de voces cuentan el mito de la *amarun*, los abuelos, los niños, los jóvenes; la historia oral dice que los Inga de San Andrés proceden del Bajo Putumayo, un grupo grande sale desde el municipio de Villagarzón intentando alejarse de la colonización, atravesando por la vereda la Cofania, cruzando el río Putumayo y pasando por la vereda La Cas tellana se llega al río San Juan del Vides, se suben por el Vides hasta llegar al Porotal, su primer asentamiento en la huída, lugar mágico donde suceden una serie de acontecimientos, allí aparece la serpiente, dragón de siete cabezas, una niña que inspirada por la ira se convierte y se come a varios Inga viajeros, no logró acabar con todos pues la sabiduría de los médicos, las mujeres y la habilidad de los restantes los mantuvo con vida, prepararon una pócima de ají rocoto, algo de yagé y otras plantas medicinales que al ser ingeridas por este animal monstruo genera trastornos, fragmentándose, desplazándose en pedazos sobre las aguas y sobre la tierra que la mantienen con vida, pues aun vive convertida en piedra o residente en lagunas , quebradas y ríos. Después de lo ocurrido prosiguen su camino hasta llegar al punto que hoy se conoce como San Andrés y en su memoria y en su cotidianidad pervive latente la sombra de la *amarun*.

De manera detallada y en las voces de los Inga de San Andrés, se realiza un acercamiento al mito de la *amarun* que se comparte desde sus ilustraciones y vivencias que hacen que aun hoy perviva en el pensamiento y en el territorio habitado.

La tía Clemencia Jajoy de la vereda Ugsapamba cuenta que:

“Estaban en una chicha minga, tomando chicha, a la mujer le hacían cargar niños, era una niña, no comía lo cocinado, adentro estaba sentado un chinche... andaba desnuda y bien barrigona, le dieron un tingazo, ella le mostró la lengua y le tapo los ojos, ella entregó la niña y se desapareció. De la rabia que tenía se las empezó a comer... el *sinchi* dijo que no era que estaban el *kuku* de *chakilatu* que comía a la gente, él dijo que no salga, en la bola de los *iachakuna* dijo que toca preparar ají con toda pepa, afuera estaba esperando con la boca abierta... le echaron ají soltó la casa y empezó a derrumbar la cortaron la mitad, la mitad se fue al río y la otra quedó encantada.... Por eso empezaron a venir corridos para acá para san Andrés.... Antes no usaban mantas sino trapos que luego teñían con barro y semillas... corridos de allá se vinieron y construyeron chozas.... Como los de Santiago vieron humo se fueron...

Dicen que el *amarun* tiene siete cabezas.... Mi abuelo dice que no tenía siete cabezas... que solo tenía una y que la cabeza estaba en la puerta y con la cola daba vuelta a la choza... si a la culebra no le hubieran hecho dar rabia no se los hubieran comido... las culebras cuando se las torea espera hasta morder, así pasa en el Bajo...”<sup>19</sup>

La tía Gloria Camuez de San Andrés recuerda lo que le han contado sus mayores, así se refiere al mito de la *amarun*:

“Dizque había fríjol tierno ¿no?, sólo cuando se va a cogerlo todo comido ese *amarun*, pero no se sabía que quién esta cogiendo eso,

---

<sup>19</sup> Historia contada por Clemencia Jajoy. Inga de San Andrés. 04/06/2009.

amontonar cascara no más, y entonces en un mes dizque encontró que había sido *amarun* y ese *amarun* biringo dizque era, biringo no tenía nada, así no mas, y pues mujer era ya grande, había estado comiendo los frijoles tiernos, y de ahí que había hablado dizque le dijo vamos a la casa, allá no se come así crudo sino comemos cocinado y pues quesque la llevo a la casa no había sido niña sino había pues cristiana sino había sido *amarun*, pero dizque siguió, y dizque ponía vestido y nada no dizque quería y así había estado como un mes, no comía cocinado sino crudo. Y de ahí pues anteriormente es que había peones, artos peones y cuando a esa hora quesque estaban afilando el machete y ahí parados amostrando pues ¿no? Ya grandes pues, ese dizque lo tanteaban, tanteaban esos hombres y ella se puso bravo y como dizque era con mote, dizque a la tarde fueron a comer mote, y cuando salía ahí no mas había sido así, lo había chutado así redondo a la casa y la boca por donde que pasan ahí tragando a los gentes, ya los gentes no dentaban más, no entraban más, y de ahí dizque dijo cómo así salen afuera y no entran más a tomar a chicha y nada no entran, ya como diez dizque se perdió, cinco mujeres, cinco hombres, dijo, y nada no dizque dentro, cuando otro dizque lo vio así virgen santa abierta la boca estaba ahí pues cuando pasan tragan, ya de la puerta hasta ahí dizque ya estaba lleno la barriga había tragado gente, y entonces ellos cómo será que estaba el rabo acá cuando salió a coger ají y ligerito dizque en una *kallana* lo pusieron medio tostado, no salían pues como ya habían visto que boca que está ahí para tragar la gente y entonces ellos ya molieron esa ají y lo volvieron como masato y allí es que abrieron la boca y es que se fue a poner ahí el ají... y se ahí pues que será que paso, cuando al otro día no amaneció y ese se había corrido...

Dizque corrió por un río, ahí dizque hallaron una plancha de piedra de esa *amarun*" los que se asustaron cambiaron de asentamiento y

llegaron a San Andrés, por eso les dice *kuku puchuchiska* que es sobra de *amarun* cuando los Inga de Santiago se pone bravos a manera de insulto les dicen *kuku puchuchiska*. Ella cuenta que parte de la *amarun* hace presencia en una pequeña *kocha*, laguna de San Andrés que se llama *Indipayako* que vive allí, “cuentan que sabe salir una abuela, como esa *amarun* era hembra, dicen que vieron a una abuela que se estaba bañando ahí”, seguramente no es cristiano dice doña Gloria”.<sup>20</sup>

La tía Mercedes Cuatindioy Cuatindioy, de la Vereda Lomapamba. Ella sabe lo que los mayores le contaron, nosotros venimos de otro pueblo:

“Taita Carlos Tamabioy compró una tierra donde nos vinimos a vivir huyendo del fuerte proceso de conquista. ...los de san Andrés dicen que han venido cargado semilla, cargado campana, cargado San Andrés, es por eso es el cuento de San Andrés, ellos traían semilla, venían donde quedaban sembrando, dejando en los ranchos, así, cuántos años vendrían para llegar porque dice que somos del Inca Perú, cómo será que llegaron, dicen que otros quedaron por Ecuador, por Aponte, por Mocoa y llamados sanandreses llegaron ya no avanzaron ese traer la campana quedó en Belén, dónde será; y después llamado Porotal ya llegaron nuestro paterno sanandresos y dicen que el santo colocaron en un rama de árbol que llama *wamba*, ahí, y después comenzaron a trabajar, comenzaron a hacer chagras, vivían ahí permanecían con sus ranchos pequeños, grandes como ellos vivían como unidos y después en tiempo ya vivían masito retirados con sus ranchitos y dice que por casualidad salió ya una persona que no era de ellos una niña, una niña digamos como de diez años así, ellos es que ya no tenían ropita, tenían todo ese de monte, de ramos, palmito o de esos *nawinas*, de esos

---

<sup>20</sup> Sobre la *amarun*. Narrado por Gloria Camuéz. San Andrés Putumayo. 17/10/2009

quesque cobijaban nuestros antepasados. Pero ella salió netamente biringüita con el vientre muy salido, muy inmensa y entonces como ya habían todo chistosos ya empezaron a reír pero ellos encontraban cada día más comido mucha uvilla, la uvilla no dejaba y entonces, y también dizque iba comiendo atrás donde trabajaban dizque iba comiendo las uvillas, entonces dizque mirando un joven había dicho ve esa tiene mucho grande, entonces dizque dijo qué estas echando ojo, qué estas echando ojo, eso no es de echar ojo después verá qué es lo que vas a ser pasar, ya estaban adivinando los mayores, entonces ya al otro día no se escapó, él jaló, alzó la mano y le echó un tingue al vientre, de un tingazo pues le hizo resentir, ella quedó desfigurada, brava y ya no reía, ya no seguía y quedó brava y se perdió... y entonces ya habían dicho, habían dicho vea por el juego usted vas a hacer quedar mal, en las palabras decían los jóvenes son tremendos ¿no? Y entonces a la otra noche ya fueron a cenar y en ese tanto uno va hacer agua es que parecía lejos gritando, entonces ya fue tragando ella, ya se hizo pues, por eso es cuento de *amarun*, eso había sido *amarun* y le hizo enojar entonces ella le dio vuelta en la casita y comenzó a tragar, a comer, ya comían las señoras, las niñas, los señores, cada cena, cada de noche donde hay gente iba a dar vuelta a la cocina la boca y a la puerta grande el vientre, entonces ella, él tragaba pues la *amarun* ha sido *amaruna* ¿no? Como era mujer, y entonces ellos ya que vieron mermar la gente ya que estaba tragando mucho ellos ya comenzaron adivinarse, dijeron bueno los hombres mirando con la esencia y las mujeres tienen que cocinar una olla de ají, ellos como hombres diferente remedio y las mujeres diferente, entonces ya cuando dieron orden tenían que estar esa noche, por ahí las doce de la noche llenándose de una, llenaron ají en la boca y en el vientre tenían que las mujeres ayudarse ahí pero es un valiente, entonces no dice que casi la había llevado al rancho al río, porque le hicieron comer ambos lados el ají con eso a ellos pues les

toca a ganar, entonces a él con el dolor dizque iba a caer al agua pero no valió caer al agua y a él ese serpiente quedó encantado en piedra, pasó del río y se encantó de piedra, entonces pues ya lo miraron esas tristezas y ya mermaron la gente, entonces ellos dizque dijeron que ya no iban a vivir ahí comenzaron a dejar sus cositas, lo que pudieron cargaron y comenzaron a venir pa' acá, cargaron el santo otra vez correr a otra parte. Y quedaron los sanandreses acá por eso llama pues resto de *amarunes* nos insultan a nosotros, o dino resto del cuco dicen...”<sup>21</sup>

Taita Juan Mavisoy, recuerda aquellas voces de sus ancestros y comparte lo que ha escuchado sobre la *amarun*:

“Y... pues voy a contarles un poco que he escuchado y también, pues, no he visto, de lo que pasó, lo de aquí de mi comunidad de San Andrés porque la comunidad de aquí, de San Andrés, pues no había sido pues propiamente de aquí, sino pues, pues como nosotros en comunidad, había, pues nosotros habíamos venido de Vides. Y habíamos venido así, por dentro del monte, eso, a buscar un campo que hubiera para, así, como para poblar.

Pues entonces resulta que ellos llegaron acá al Porotal, pues ahí encontraron un poco, un poquito medio cómodo, así. Entonces ahí siguieron trabajando, sembrando y todo, y como ahora estamos olvidando los *dibichidus*, los *dibichidus*, y eso pues, como que ahí andaban pues, dejaban pues, rastrojeaban, sembraban todo la semillita, todo bien arreglado dejaban, pues ahora estamos olvidando. Pues entonces así.

---

<sup>21</sup> Relato contado por Mercedes Cuatindioy Cuatindioy, Vereda Lomapamba, San Andrés Putumayo 17 /10/ 2009.

Entonces de que así andaban, pues entonces después como que una señora como salió pues a coger frijol, pues toda esa cosa, pues como en ese tiempo había habido abundante frijol. Bueno pues ahí encontró como en unas huascas de frijol, como ahí dentro de eso, como que ella se encontró pues una niña, pues así sin nada de vestido, así sin nada de vestido, entonces la señora que cosechaba frijol ella como que llevó a la casa, entonces ahí como que le ofrecían comida, no, no comía, no comía, y también como era pues todo como que le daban comida, no comía, y entonces que dicen pues le vestían algunas ropitas, que no, un ratico como que se las rompía y que se las botaba; no, no quiso.

Entonces que ahí, como que en esa casa como que llegó tal día para los *dibichidus*, que tal día como que iban a ir. Entonces tal día como iban a ir, fueron unos como iban pues y había habido un afilador de piedra y ahí como que afilaban los machetes, y ahí pues como que había estado pues la niña ahí, al frente, acuerpada así, todo viringo. Entonces uno cogió los dedos al agua y entonces le hecho a las piernas, entonces como que eso fue el enojo. Y entonces ya fueron a trabajar y toda esa cosa. Como en ese tiempo, era pues, pues el dueño tocaba preparar chicha, preparar mote y todos los trabajadores iban a comer mote, entonces ahí tomaban chicha y toda esa cosa. Y entonces pues uno ya comenzó pues a salir a echar agua, entonces salió uno y no entró, otro salió y no entró, entonces pues como en ese tiempo habían pues adivinos, la gente pues sabía, esos maliciaban todo y como que eran buenos, cuando dijo él al casero dijo: “no, esto no es alguna burla no es, esto seguramente esta algo que hay que esta tragando”. Entonces como que en esa hora como que había dicho pues: “majen ají, bastante!” En un plato grande como que lo majaron el ají, entonces como un caldo pues el ají. Entonces como cuando vieron como que

estaba pues la boca en toda la puerta, pues así que salían y ahí mismo tragaban, entonces fueron con el caldo de ají y le echaron a la boca.

Y ahí pues entonces, ese animal, ese *amarun* pues se le enojó, comenzó pues a despegarse de la casa porque como que había estado a todo al ruedo de la casa, pues como que ahí estaba, entonces comenzó, pues que aflojó, pues como que se oyó como bajar unos palos, como un derrumbo que se oyó para abajo, que se oía. Entonces pues como que era de noche no pudieron ver, entonces pues al otro día cuando fueron, cuando salieron a ver se vieron pues que el animal se ha rodado, pues, que se veía pues como un zanjón que se iba, entonces lo siguieron entonces allí pues la forma que se iba pues como que se ha hecho la piedra y quedo un campo como hasta el otro lado como que no alcanzó, no sé qué, que se quedo ahí, sino pues como que había sido, ha quedadose puente.

Y después de eso como ya con ese susto la gente que estaban allí dijeron: “pues no, aquí ya no podemos estar, pues ahora tenemos que ir a buscar en otra parte”. Y pues tuvieron que venir como inspección así de pronto. Entonces como que vinieron primeramente que vinieron entonces a abrir del filo del monte de aquí al plan del valle, como que vieron como que era pura cocha, entonces en tiempo de verano como que se pone todo en nube, de lo que se ve pues como que fuera, entonces ellos se asustaron.

Entonces un día también vinieron pues ya con todo, ya sabían, entonces pues ya vieron pues que era todo esa planada pues puro monte, entonces ya comenzaron bajar pues a Balsayaco y ahí tuvieron que hacer unas balsas para poder pasarlos. Y después ya pasaron allí, buscaron un campo que tal parte llaman hasta ahora como

Mavisoypamba, en esa parte como que fueron y ahí acomodaron pues, ahí hicieron su ranchito, toda esa cosa. Allí estaban pues ya trabajando y alumbrando al patrón de San Andrés.

Entonces pues otro día, ya saben como más antes, desde que yo me acuerdo pues los caminos no eran como ahora, como que iban unos cabildantes iban a Sibundoy, pues como de San Pedro para allá así, como miraron como así para el Tinchoy, para allá entonces pues ahora lo vieron como que humeaba ahí en tal parte. Entonces que vinieron, informaron al gobernador pues esto vimos. Entonces que el gobernador les dijo “como ustedes ya vieron eso en tal parte, pues tienen que ir hasta allá, a ver como encuentran”. Entonces pues ellos fueron, encontraron allí, alumbrando al patrón y ahí pues hablaron y fueron pues a informar pues que en tal parte encontramos así. Entonces pues dijeron que necesito hablar con ellos, el gobernador de Santiago, entonces claro otra vez fueron, comisionó a que salieran a hablarles. Entonces ahí como que vinieron que en ese tiempo pues puro monte, Quinchoa todo eso, entonces vinieron a ver a los pocos que estaban venidos del Porotal entonces como que el taita gobernador de Santiago como que les mostró para poblarles ya en tal parte y como que hicieron lindero hasta ahora existe la huella de antes como que había habido una zanja y eso fue.<sup>22</sup>

La recopilación de Levinsohn y Avendaño en su cartilla de Leyendas y costumbres de San Andrés, narra que:

“Este es el cuento que mi padre contaba acerca del origen de los habitantes de San Andrés.

---

<sup>22</sup> Relato contado por Taita Juan Mavisoy Jansasoy. 19 de marzo de 2009

Mucha gente (Inga) venía del Bajo Putumayo desde San Juan al Vides, y de allí siguieron río arriba hasta Cachupendo y Mansajoy. En el viaje, notaron que algunos desaparecían. Los demás llegaron acá.

En el grupo venía un niño desnudo<sup>23</sup> que era cuidado por lo peones. Este niño no quería cubrirse el cuerpo con nada.

Sucedió que un día una lavaba los platos y el niño desnudo estaba a su lado. Al terminar, la mujer echó sobre la barriga del niño el agua fría y sucia.<sup>24</sup> Entonces el niño se enojó y huyó del lugar hacia el monte, donde se alimentaba sólo con uvillas.

A la hora de la cena, todos los peones llegaron a comer mote. Por la noche, cuando estaban reunidos, comenzaron a desaparecer uno por uno. Al darse cuenta de esto los dueños de la casa, la señora fue a asomarse a la puerta de la choza, para saber lo que estaba sucediendo, y vio una enorme serpiente que rodeaba la casa, que casi absorbía a la señora con su respiración.

Entonces la mujer tostó una gran cantidad de ajíes y los echó en la boca abierta de la serpiente para emborracharla.<sup>25</sup> Esta empezó a dar grandes retorcijones que casi hacia caer la casa. Al mismo tiempo hubo una tempestad de viento y agua.

Luego los dueños de la casa cogieron un trozo de madera de la pared con la cual partieron en dos la barriga del monstruo. Adentro le encontraron muertas las personas que se había tragado. Entonces los

---

<sup>23</sup> Otros dicen que era niña.

<sup>24</sup> En otra versión, cada peón, al lavarse las manos, echó con los dedos un poco de agua sobre la barriga del niño.

<sup>25</sup> Otros dicen que también fumaron cóndor y soplaron el humo hacia la serpiente.

pedazos de ese gran animal se derrumbaron hacia el río; la parte de la cola se quedó más arriba y la de la cabeza se fue por el río Balsayacu abajo... y se dice que formó un puente de piedra. Cerca de donde cayeron estos pedazos creció toda clase de plantas medicinales.

En cuanto a aquel puente, mi abuelo, mi padre y todos los ancianos que vivieron antes, pasaban por el puente de piedra que había sido una serpiente, cuando iban a Pasto a llevar a sus patronos las cargas de caucho y barniz...”<sup>26</sup>

### **3.2 TEJIENDO LAS VERSIONES DE LOS MAYORES**

En palabras del taita Juan Mavisoy leamos la historia mítica, esa historia que cada vez que se cuenta revive el origen de la vida, del ser, del cosmos: “Y... pues voy a contarles un poco de lo que he escuchado... no he visto lo que pasó, lo de aquí de mi comunidad de San Andrés porque la comunidad de San Andrés, pues no había sido propiamente de aquí, sino... pues nosotros habíamos venido de Vides...”

En la versión recogida por Levinshon y Avendaño (1982) dice que venían “del Bajo Putumayo desde San Juan al Vides, y de allí siguieron río arriba hasta Cachupendo y Mansajoy”. Y habíamos venido así, prosigue el Taita Juan “por dentro del monte, eso, a buscar un campo que hubiera así como para poblar. Pues entonces resulta que ellos llegaron acá al Porotal, pues ahí encontraron un poco, un poquito medio cómodo”.

---

<sup>26</sup> Stephen H. Levinsohn, Avendaño Luis Francisco. Leyendas y costumbres de San Andrés. Valle de Sibundoy. Intendencia del Putumayo. Cartilla Inga Serie: sociales (tercer grado) N°2 Edición Provisional Editorial Townsend. Lomalinda Meta. 1982

Desde la descendencia incaica era costumbre cargar semillas para los posibles asentamientos por eso la tía Mercedes Cuatindioy cuenta que los Inga de San Andrés salieron de sus tierras huyendo al proceso de conquista y llevaban semillas para sembrar y continuar su vida, así llegaron y se asentaron en la vereda el Porotal que corresponde al municipio de San Francisco.

“Taita Carlos Tamabioy compró una tierra donde nos vinimos a vivir huyendo del fuerte proceso de conquista. ...los de san Andrés dicen que han venido cargado semilla, cargado campana, cargado San Andrés, es por eso es el cuento de San Andrés, ellos traían semilla, venían donde quedaban sembrando, dejando en los ranchos, así, cuántos años vendrían para llegar porque dice que somos del Inca Perú, cómo será que llegaron, dicen que otros quedaron por Ecuador, por Aponte, por Mocoa y llamados Sanandreses llegaron ya no avanzaron ese traer la campana quedó en Belén, dónde será; y después llamado Porotal ya llegaron nuestro paterno sanandresos y dicen que el santo colocaron en un rama de árbol que llama *wamba*, ahí, y después comenzaron a trabajar, comenzaron a hacer chagras, vivían ahí permanecían con sus ranchos pequeños, grandes como ellos vivían como unidos y después en tiempo ya vivían masito retirados con sus ranchitos”.

El taita Juan cuenta que para los procesos de siembra se realizaban trabajos comunitarios como el *dibichidu*, practica que en la actualidad se está relegado, es un forma de trabajo comunitario donde se presta la mano de obra y se debe agradecer con alimentación para todos los asistentes, en este caso los comuneros participarían de un *dibichidu* y es allí donde ocurren los sucesos de provocación de ira a la *amarun*.

“Entonces ahí siguieron trabajando, sembrando, y como ahora estamos olvidando los *dibichidos*, los *dibichidos*, y eso pues, como que ahí

andaban pues, rastreaban, sembraban todo la semillita, todo bien arreglado dejaban, pues ahora estamos olvidando.

Entonces de que así andaban, después como que una señora salió a coger frijol, pues como en ese tiempo había habido abundante frijol. Bueno pues ahí encontró como en unas huascas de frijol, como ahí dentro de eso, como que ella se encontró una niña, pues así sin nada de vestido, entonces la señora que cosechaba frijol ella como que llevó a la casa, entonces ahí como que le ofrecían comida, no comía, no comía, y también como era pues todo como que le daban comida, no comía, y entonces que dicen pues le vestían algunas ropitas, que no, un ratico como que se las rompía y que se las botaba; no, no quiso”.

La tía Rosaura Camuez cuenta que en la chagra había mucho frijol pero que en el momento de cosecha se encontraban únicamente las cascara, cosechando se dieron cuenta que los frijoles tiernos se los comía una niña que además no gustaba de la ropa ni de los alimentos cocinados, en sus palabras:

“Dizque había frijol tierno ¿no?, sólo cuando se va a cogerlo todo comido ese *amarun*, pero no se sabía que quién esta cogiendo eso, amontonar cascara no más, y entonces en un mes dizque encontró que había sido *amarun* y ese *amarun* biringo dizque era, biringo no tenía nada, así no mas, y pues mujer era ya grande, había estado comiendo los frijoles tiernos, y de ahí que había hablado dizque le dijo vamos a la casa, allá no se come así crudo sino comemos cocinado y pues quesque la llevo a la casa no había sido niña, no había sido cristiana sino había sido *amarun*, pero dizque siguió, y dizque ponía vestido y nada no dizque quería y así había estado como un mes, no comía cocinado sino crudo”.

La tía Mercedes cuenta que una persona ajena a la comunidad apareció de casualidad, era una niña que no gustaba de la ropa, andaba desnuda, según su relato la niña *amarun* comía uvillas continuamente. Su presencia era motivo de observación, su desnudes y protuberante vagina fue objeto de burla entre los hombres trabajadores y un toque malicioso generó la conversión de la niña en *amarun* pues la caricia la lleno de furia.

“y dice que por casualidad salió ya una persona que no era de ellos una niña, una niña digamos como de diez años así, ellos es que ya no tenían ropita, tenían todo ese de monte, de ramos, palmito o de esos *nawinas*, de esos quesque cobijaban nuestros antepasados. Pero ella salió netamente biringüita con el vientre muy salido, muy inmensa y entonces como ya habían todo chistosos ya empezaron a reír pero ellos encontraban cada día mas comido mucha uvilla, la uvilla no dejaba y entonces, y también dizque iba comiendo atrás donde trabajaban dizque iba comiendo las uvillas, entonces dizque mirando un joven había dicho ve esa tiene mucho grande, entonces dizque dijo qué estas echando ojo, qué estas echando ojo, eso no es de echar ojo después verá qué es lo que vas a ser pasar, ya estaban adivinando los mayores, entonces ya al otro día no se escapó, él jaló, alzó la mano y le echó un tingue al vientre, de un tingazo pues le hizo resentir, ella quedó desfigurada, brava y ya no reía, ya no seguía y quedó brava y se perdió... y entonces ya habían dicho, habían dicho vea por el juego usted vas a hacer quedar mal, en las palabras decían los jóvenes son tremendos ¿no?...”

En medio del trabajo se empiezan a realizar advertencias entre los mayores no molesten a la niña para que nada ocurra, de lo contrario la comunidad pasará muy mal. Los mayores sospechaban, por eso se reconocen como adivinos, los participantes hace caso omiso, inicia ahí el tramo de la conversión pues un tingazo sobre su vientre causa furia; en la versión de taita Juan Mavisoy los

trabajadores afilaban machetes para el *dibichidu*, uno de ellos untó sus dedos de agua, la dispersó sobre las piernas de la niña y eso incitó su cólera.

“Entonces que ahí, como que en esa casa como que llevo tal día para los dibichidos, que tal día como que iban a ir. Entonces tal día como iban a ir, fueron unos como iban pues y había habido un afilador de piedra y ahí como que afilaban los machetes, y ahí pues como que había estado pues la niña ahí, al frente, acuerpada así, todo viringo. Entonces uno cogió los dedos al agua y entonces le hecho a las piernas, entonces como que eso fue el enojo. Y entonces ya fueron a trabajar y toda esa cosa”.

La tía Rosaura cuenta que no untaron de agua sus piernas sino que tocaban a manera de juego su vagina y eso fue lo que provocó su ira, “Y de ahí pues anteriormente es que había peones, artos peones y cuando a esa hora quesque estaban afilando el machete y ahí parados amostrando pues ¿no? Ya grandes pues, ese dizque lo tanteaban, tanteaban esos hombres y ella se puso bravo...”

La señora Clemencia Mojomboy cuenta que la niña se encargaba de algunas labores domésticas como el cuidado de niños pequeños y que fue en una minga donde le dieron un tingazo en la barriga y por ello se ausentó furiosa hasta volver convertida. Dice que “estaban en una chicha minga, tomando chicha, a la mujer le hacían cargar niños, era una niña, no comía lo cocinado, adentro estaba sentado un chinche... andaba desnuda y bien barrigona, le dieron un tingazo, ella le mostró la lengua y le tapo los ojos, ella entregó la niña y se desapareció...”

La versión recogida por Levinsohn y Avendaño dice que la *amarun* era un niño que venía en el grupo de huida “en el grupo venía un niño desnudo<sup>27</sup> que era

---

<sup>27</sup> Otros dicen que era niña.

cuidado por lo peones. Este niño no quería cubrirse el cuerpo con nada.” Y según ello fue una mujer la que untó de agua su barriga y eso fue lo que causó el enojo y desaparición del niño. “Sucedió que un día una lavaba los platos y el niño desnudo estaba a su lado. Al terminar, la mujer echó sobre la barriga del niño el agua fría y sucia.<sup>28</sup> Entonces el niño se enojó y huyó del lugar hacia el monte, donde se alimentaba sólo con uvillas”.

En cada *dibichidu* es costumbre que la persona beneficiaria o convocante prepare los alimentos para compartirlos entre los partícipes de la minga, por eso después de realizado el trabajo se reúnen en horas de la tarde y llegada la noche para alimentarse, por eso la expresión del taita Juan: “Como en ese tiempo, era pues, pues el dueño tocaba preparar chicha, preparar mote y todos los trabajadores iban a comer mote, entonces ahí tomaban chicha...”

En palabras de la tía Gloria “...y como dizque era con mote, dizque a la tarde fueron a comer mote,...” y afirma la tía Mercedes “Y entonces a la otra noche ya fueron a cenar...” y en la versión de Levinsohn y Avendaño “a la hora de la cena, todos los peones llegaron a comer mote”.

En el momento de la cena mientras unos comían otros salían y no volvían y es ahí cuando se observa la presencia de la *amarun* en su conversión, desde la visión de los *iachakuna*, los médicos, había un fuerte presentimiento, así lo cuenta el taita Juan; “y entonces pues uno ya comenzó pues a salir a echar agua, entonces salió uno y no entró, otro salió y no entró, entonces pues como en ese tiempo habían pues adivinos, la gente pues sabia, esos maliciaban todo y como que eran buenos, cuando dijo él al casero dijo: no, esto no es alguna burla no es, esto seguramente esta algo que hay que esta tragando”.

---

<sup>28</sup> En otra versión, cada peón, al lavarse las manos, echó con los dedos un poco de agua sobre la barriga del niño.

Según contaban los mayores, dice doña Clemencia, que la rabia de la *amarun* hizo que se los empezara a comer por eso la advertencia de un *sinchi* para que no salga. “De la rabia que tenía se las empezó a comer... el *sinchi* dijo que no era que estaban el *kuku* de *chakilatu* que comía a la gente, él dijo que no salga”

Cuenta la tía Mercedes que cada vez que la gente salía a orinar no regresaba, eso era extraño, por eso los *iachakuna* empezaron a sospechar, así lo describe ella:

“... y en ese tanto uno va hacer agua es que parecía lejos gritando, entonces ya fue tragando ella, ya se hizo pues, por eso es cuento de *amarun*, eso había sido *amarun* y le hizo enojar entonces ella le dio vuelta en la casita y comenzó a tragar, a comer, ya comían las señoras, las niñas, los señores, cada cena, cada de noche donde hay gente iba a dar vuelta a la cocina la boca y a la puerta grande el vientre, entonces ella, él tragaba pues la *amarun* ha sido *amaruna* ¿no? Como era mujer, y entonces ellos ya que vieron mermar la gente ya que estaba tragando mucho ellos ya comenzaron adivinarse...”

Era una serpiente muy grande, “esa culebra era muy grande, le daba la vuelta completa a todo el rancho, su vientre se veía en la puerta delantera mientras que su boca en la puerta de la cocina”. La serpiente tenía su boca en la puerta por eso los que participaban de la comida salían pero no volvían a entrar, así lo explica la tía Gloria:

“y cuando salía ahí no mas había sido así, lo había chutado así redondo a la casa y la boca por donde que pasan ahí tragando a los gentes, ya los gentes no dentaban más, no entraban más, y de ahí dizque dijo cómo así salen afuera y no entran más a tomar a chicha y nada no entran, ya como diez dizque se perdió, cinco mujeres, cinco

hombres, dijo, y nada no dizque dentro, cuando otro dizque lo vio así virgen santa abierta la boca estaba ahí pues cuando pasan tragan, ya de la puerta hasta ahí dizque ya estaba lleno la barriga había tragado gente...”

Figura 5. Representación de la *amarun*



En la recopilación de Levinsohn y Avendaño “por la noche, cuando estaban reunidos, comenzaron a desaparecer uno por uno. Al darse cuenta de esto los dueños de la casa, la señora fue a asomarse a la puerta de la choza, para saber lo que estaba sucediendo, y vio una enorme serpiente que rodeaba la casa, que casi absorbía a la señora con su respiración”.

Una vez se dieron cuenta de lo que estaba ocurriendo los taitas médicos con ayuda de las mujeres prepararon lo necesario para evitar que la serpiente acabe con el resto de la comunidad, entonces continúa la voz del taita Juan “...como que en esa hora como que había dicho pues: majen ají, ¡bastante! En un plato grande como que lo majaron el ají, entonces como un caldo pues el ají. Entonces

como cuando vieron como que estaba pues la boca en toda la puerta, pues así que salían y ahí mismo tragaban, entonces fueron con el caldo de ají y le echaron a la boca”.

En la bola de los *iachakuna* dijo que toca preparar ají con toda pepa, afuera estaba esperando con la boca abierta... le echaron ají... cuenta la tía Mercedes... y afirma la tía Rosaura que en un descuido de la *amarun* salieron en busca de ají para tostarlo “...entonces ellos cómo será que estaba el rabo acá cuando salió a coger ají y ligerito dizque en una *kallana* lo pusieron medio tostado, no salían pues como ya habían visto que boca que está ahí para tragar la gente y entonces ellos ya molieron esa ají y lo volvieron como masato y allí es que abrieron la boca y es que se fue a poner ahí el ají...”

En el plan de vida, explican que a través del *ambiwaska*, el bejuco del alma es posible ver mas allá y a través de él, de su esencia descubrieron cuál era el camino a seguir.

“Los antiguos todo lo averiguaban por el intermedio del Yagé, al tomarlo vieron en la pinta que esa culebra terminaría con ellos. Asustados y acosados se dedicaron a ver la manera de cómo defenderse de esa culebra. Las mujeres asumieron la tarea de preparar un remedio para combatir a ese animal, con los recursos disponibles al interior de la casa; como siempre se acostumbraba a acompañar los alimentos con ají, había suficiente de este; en un platón grande majaron todo lo que había”.

Las mujeres realizaban una tarea y los hombres otra para vencer a la *amarun*, eso fue así dice la tía Mercedes.

“Como era mujer, y entonces ellos ya que vieron mermar la gente ya que estaba tragando mucho ellos ya comenzaron adivinarse, dijeron bueno los hombres mirando con la esencia y las mujeres tienen que cocinar una olla de ají, ellos como hombres diferente remedio y las mujeres diferente, entonces ya cuando dieron orden tenían que estar esa noche, por ahí las doce de la noche llenándose de una, llenaron ají en la boca y en el vientre tenían que las mujeres ayudarse ahí...”

La misión de los sobrevivientes se cumplió, lograron que la serpiente ingiriera el ají, lo que acarreó fuertes reacciones, algunos cuentan que la cortaron en la mitad una parte se fue al río y la otra parte se quedó encantada en piedra, otros dicen que no apareció. La tía Clemencia dice que “le echaron ají soltó la casa y empezó a derrumbar la cortaron la mitad, la mitad se fue al río y la otra quedó encantada...” Era muy valiente expresa la tía Mercedes, pues le abrieron en dos parte para echarle el ají, “... es un valiente, entonces no dice que casi la había llevado al rancho al río, porque le hicieron comer ambos lados el ají con eso a ellos pues les toca a ganar, entonces a él con el dolor dizque iba a caer al agua pero no valió caer al agua y a él ese serpiente quedó encantado en piedra, pasó del río y se encantó de piedra...”

Los estruendos de aquel temeroso suceso se escuchaban y se evidenciaban en los rastros de la naturaleza, el sonido al caer los árboles, así recuerda el taita lo que sus ancestros vivieron:

“Y ahí pues entonces, ese animal, ese *amarun* pues se le enojó, comenzó pues a despegarse de la casa porque como que había estado a todo al ruedo de la casa, pues como que ahí estaba, entonces comenzó, pues que aflojó, pues como que se oyó como bajar unos palos, como un derrumbo que se oyó para abajo, que se oía. Entonces pues como que era de noche no pudieron ver, entonces pues al otro día

cuando fueron, cuando salieron a ver se vieron pues que el animal se ha rodado, pues, que se veía pues como un zanjón que se iba, entonces lo siguieron entonces allí pues la forma que se iba pues como que se ha hecho la piedra y quedo un campo como hasta el otro lado como que no alcanzó, no sé qué, que se quedo ahí, sino pues como que había sido, ha quedadose puente...”

En la versión de Levinsohn y Avendaño se narran estruendos, acompañados de viento, la fuerza de sus hijos se unían a su madre para soportar este duro acontecimiento:

“Esta empezó a dar grandes retorcijones que casi hacia caer la casa. Al mismo tiempo hubo una tempestad de viento y agua.

Luego los dueños de la casa cogieron un trozo de madera de la pared con la cual partieron en dos la barriga del monstruo. Adentro le encontraron muertas las personas que se había tragado. Entonces los pedazos de ese gran animal se derrumbaron hacia el río; la parte de la cola se quedó más arriba y la de la cabeza se fue por el río Balsayacu abajo... y se dice que formó un puente de piedra. Cerca de donde cayeron estos pedazos creció toda clase de plantas medicinales.”

Otros no recuerdan que paso lo cierto es que al día siguiente ya no amaneció, excepto una evidencia una piedra encantada. Así cuenta la tía Gloria y de ahí pues que será que paso, cuando al otro día no amaneció y ese se había corrido... Dizque corrió por un río, ahí dizque hallaron una plancha de piedra de esa *amarun*”.

Dicen que el *amarun* tiene siete cabezas.... Mi abuelo dice que no tenía siete cabezas... que solo tenía una y que la cabeza estaba en la puerta y con la cola

daba vuelta a la choza... si a la culebra no le hubieran hecho dar rabia no se los hubieran comido... las culebras cuando se las torea espera hasta morder..." a manera de reflexión concluye doña Clemencia, eso ocurrió porque le hicieron dar rabia y "por eso empezaron a venir corridos para acá para san Andrés.... corridos de allá se vinieron y construyeron chozas...."

Nostálgicamente añade la tía Mercedes:

"... entonces pues ya lo miraron esas tristezas y ya mermaron la gente, entonces ellos dizque dijeron que ya no iban a vivir ahí comenzaron a dejar sus cositas, lo que pudieron cargaron y comenzaron a venir pa' acá, cargaron el santo otra vez correr a otra parte. Y quedaron los sanandreses acá por eso llama pues resto de *amarunes* nos insultan a nosotros, o dino resto del cuco dicen..."

La serpiente los alejó se su provisional asentamiento, debieron salir con sus pertenencias a buscar otra tierra donde continuar su camino, y fue después de un recorrido y posterior reconocimiento del territorio como fueron estableciendo límites que diferenciaran su territorio y su pueblo, esta es la voz del taita Juan:

"Y después de eso como ya con ese susto la gente que estaban allí dijeron: "pues no, aquí ya no podemos estar, pues ahora tenemos que ir a buscar en otra parte". Y pues tuvieron que venir como inspección así de pronto. Entonces como que vinieron primeramente que vinieron entonces a abrir del filo del monte de aquí al plan del valle, como que vieron como que era pura cocha, entonces en tiempo de verano como que se pone todo en nube, de lo que se ve pues como que fuera, entonces ellos se asustaron.

Entonces un día también vinieron pues ya con todo, ya sabían, entonces pues ya vieron pues que era todo esa planada pues puro monte, entonces ya comenzaron bajar pues a Balsayaco y ahí tuvieron que hacer unas balsas para poder pasarlos. Y después ya pasaron allí, buscaron un campo que tal parte llaman hasta ahora como Mavisoypamba, en esa parte como que fueron y ahí acomodaron pues, ahí hicieron su ranchito, toda esa cosa. Allí estaban pues ya trabajando y alumbrando al patrón de San Andrés”.

### **3.3 EL CAMINO CONTINUA HACIA SAN ANDRÉS**

Después de la terrible experiencia vivida en el asentamiento del Porotal, decidieron caminar hacia el Valle de Sibundoy, desde los alto de las montañas por los lados del Salado divisaron algunos territorios, encomendaron a pocos la tarea de inspeccionar el próximo territorio, taita Juan narra cómo se dio ese proceso para llegar al punto que hoy se conoce como San Andrés.

“Entonces pues otro día, ya saben como más antes, desde que yo me acuerdo pues los caminos no eran como ahora, como que iban unos cabildantes iban a Sibundoy, pues como de San Pedro para allá así, como miraron como así para el Tinchoy, para allá entonces pues ahora lo vieron como que humeaba ahí en tal parte. Entonces que vinieron, informaron al gobernador pues esto vimos. Entonces que el gobernador les dijo “como ustedes ya vieron eso en tal parte, pues tienen que ir hasta allá, a ver como encuentran”. Entonces pues ellos fueron, encontraron allí, alumbrando al patrón y ahí pues hablaron y fueron pues a informar pues que en tal parte encontramos así. Entonces pues dijeron que necesito hablar con ellos, el gobernador de Santiago, entonces claro otra vez fueron, comisionó a que salieran a hablarles.

Entonces ahí como que vinieron que en ese tiempo pues puro monte, Quinchoa todo eso, entonces vinieron a ver a los pocos que estaban venidos del Porotal entonces como que el taita gobernador de Santiago como que les mostró para poblarles ya en tal parte y como que hicieron lindero hasta ahora existe la huella de antes como que había habido una zanja y eso fue”.<sup>29</sup>

La recopilación de Leyendas y costumbres del pueblo Inga de San Andrés, realizada por Levinsohn y Avendaño muestra de manera detallada como una vez conocido el origen y lo sucedido con la *amarun* continúa la vida de los Inga, cargados según ellos de una imagen del patrón de San Andrés, quien escogió su asentamiento, veamos:

“Una vez unas personas traían de abajo por la montaña la antigua imagen de San Andrés y una campana. Al alcanzar lo alto de la cordillera, empezaron a bajar por el otro lado, cuando vieron el Valle de Sibundoy cubierto de neblina, espectáculo que les dio la impresión de ser un gran lago. Por esta razón sintieron miedo y resolvieron regresar a su región del Bajo Putumayo.

Entonces, dejaron la campana abandonada en el otro lado de la cordillera, y la imagen de San Andrés la colocaron en el centro de un gran árbol de bamba y se fueron.

Años más tarde, la gente de San Andrés encontró la imagen del santo. El hallazgo sucedió de la siguiente manera:

---

<sup>29</sup> Relato contado por Taita Juan Mavisoy Jansasoy. 19 de marzo de 2009

Un hombre salió a cazar a la montaña. Como la caza era abundante, sintió deseos de seguir más adentro por la montaña y así fue muy lejos con sus perros.

Entonces tuvo una visión. Se le apareció un hombre blanco que le dijo: -¡Venga a mi casa! Estoy esperándolo.

Cuando desapareció la visión, siguió la cacería pero no encontró nada. Entonces regresó a su casa y después volvió al mismo sitio. Esta vez tampoco encontró nada.

Al volver por tercera vez, los perros se le adelantaron y empezaron a ladrar. Al oírlos, pensó: “¿Qué clase de animal habrán encontrado?” Entonces, se fue corriendo para ver lo que sucedía, y encontró parado en el centro de un árbol de bamba a un hombre, vestido hasta los pies.

Al ver esto, el cazador tuvo mucho miedo. Regresó a su casa, avisó al gobernador y a toda su gente, y al día siguiente todos fueron al sitio donde estaba el hombre vestido hasta los pies. Se dieron cuenta que era la imagen de San Andrés. Luego construyeron andas y trajeron la imagen hasta el pueblo.

La imagen fue colocada en el pueblo y era muy milagrosa. Todos los habitantes de muchos pueblos venían a visitarla y amontonaban una gran cantidad de velas. Se dice que la imagen tenía mucho oro en la cabeza.

Después, un padre capuchino llegó para llevarse la imagen milagrosa. La primera vez que quiso hacerlo, las mujeres del pueblo se la quitaron (porque creían que la imagen les entendía el Inga). Pero el padre volvió

otro día, cuando todos habían olvidado el asunto, y se llevó la imagen para siempre.

Esta imagen la tenían los padres capuchinos en su museo en Sibundoy.

Después, ellos mismos colocaron otra imagen más pequeña, que todavía se encuentra en la capilla de San Andrés. También hay una imagen nueva y más grande que los habitantes del pueblo compraron recientemente.

Cuando quitaron del pueblo de San Andrés la imagen que fue hallado en la montaña, el padre del autor de este cuento ya era un joven”.

Expresan también en esta recopilación que las personas procedentes del Vides traían consigo la imagen, y era esta la que se les revelaba y les indicaba la ruta que debían seguir, así fueron llegando parte por parte, cruzando el río Balsayaco, hasta un punto denominado Mavisoy, posteriormente divisando desde Lomapamba y por órdenes de la imagen se asentaron el poblado que aún persiste, San Andrés.

“Algunos dicen que la misma gente que venía del Bajo Putumayo traía la imagen de San Andrés. Antes de enfrentarse con la serpiente fantasma, habían abandonado la imagen en un monte del Porotal. Luego, cuando la serpiente quedó muerta, tuvieron una visión en la cual la imagen les decía:

Esta vez ustedes se salvaron. ¡Ahora llévenme, porque de lo contrario, la serpiente fantasma los acabara a todos!

Al volver al lugar donde habían depositado la imagen, vieron que estaba viva. Entonces les dijo: -¡Ahora sí llévenme!

Se dijeron:- Si no la llevamos ahora, aquel fantasma nos acabará a todos. ¡Ahora sí huyamos!

Emprendieron su viaje desde El Porotal, por el cañón del Putumayo arriba por entre la selva. Pronto sus provisiones se les agotaron y tuvieron que sacrificar uno de los dos perros que traían, comiéndoselo.

La imagen de San Andrés les indicaba la ruta que deberían seguir. En los sitios más difíciles, les tocaba abrir trocha.

Con la imagen traían dos campanas, una de oro, otra de plata, pero, cuando habían llegado a la lima llamada Viginshoy, las colocaron al pie de una peña. Estas, por encantamiento, se sepultaron en la tierra.

La gente siguió su viaje, sin comida alguna, ahora cargando solamente la imagen de San Andrés. Después de alcanzar los alto de la cordillera de Viginshoy y bajar un poco, vieron el Valle de Sibundoy cubierto de neblina, espectáculo que les dio la impresión de ser un gran lago. Entonces un mayoral les dijo a los demás: -¡Qué grande es esta laguna! ¡Vámos hacia allá a buscar tierra seca!

Así fue como se dirigieron hacia el punto llamado Mavisoy, cargando la imagen, y de allí siguieron por la región de Lomapamba, pensando todavía que el Valle de Sibundoy era un gran lago.

Entonces, mostrando hacía el Valle, la imagen de San Andrés les aconsejó: ¡Llévenme más abajo!

Alguien observó: -¡Dejemos la imagen aquí y hagamos una inspección!  
Y así fue como descubrieron que no había lago alguno sino neblina solamente que cubría el Valle. Después regresaron para traer la imagen.

Una vez que la trajeron, llegaron al sitio que ahora ocupa el pueblo de San Andrés, y la imagen se volvió tan pesada que no la pudieron mover de allí. Alrededor de ese sitio se empezó a formar el pueblecito de San Andrés”.

Cuando ellos llegaron y empezaron a organizar sus chozas en este territorio desconocían quiénes eran sus dueños, ante la alarma de la gente venidera los Inga de Santiago intentaron sacarlos, sin embargo no lo hicieron porque se dieron cuenta que eran de lo mismo, así que establecieron sus límites que aun se observan en la geografía actual; en los relatos de Levinsohn y Avendaño:

“Se cuenta que, después de la llegada en el Valle de Sibundoy de la gente del Bajo Putumayo que estaba huyendo de la serpiente fantasma, cierto día se vio salir humo en el sitio donde ellos estaban, lo cual hizo que el cabildo de Santiago enviara a investigar la causa. Los que fueron encontraron gente y regresaron a Santiago a informa al gobernador.

Después de esto, una muchedumbre acompañó al gobernador a entrevistarse con aquella gente y averiguar de dónde venían y quiénes eran. Al llegar al sitio, se dieron cuenta que no eran parientes de los de Santiago. No obstante, se saludaron y se reconocieron la lengua, por lo tanto pudieron conversar entre sí.

En aquella época el cabildo de Santiago gobernó todo el valle. Entonces el representante de los recién llegados pidió que les prestara un poco de terreno y explicó: -Hemos llegado aquí porque hemos sufrido mucho.- Luego contó le de la serpiente fantasma.

Al oír esto, el gobernador de Santiago les dijo: -¡Trabajen aquí mientras buscan terrenos en otra parte y hasta que puedan salir para allá!

Sin embargo, ellos no querían abandonar el Valle de Sibundoy y, después de algún tiempo, empezaron a considerarse como dueños de los terrenos que cultivaron. Querían adueñarse de toda la vereda Machoy, empezaron a gobernarse como sino dependieran del gobernador de Santiago, y fueron a con la gente de Santiago a construir los linderos de sus terrenos.

El resultado fue la rivalidad entre los dos grupos. Al final, el cabildo de Santiago prohibió que esa gente viniera (a Santiago), y estableció como límite entre los dos grupos la zanja ancha que todavía existe al pie del cementerio de San Andrés.

Otra versión del cuento acerca de la gente que traía la imagen de San Andrés del bajo Putumayo no excluye la hazaña del viaje por el cañón del río Putumayo, pero afirma que, viendo el valle cubierto de neblina, les dio tanto miedo que resolvieron regresar a su región del Bajo Putumayo. Entonces dejaron la imagen del santo con el cacique y su hija. Estos llegaron cargaron la imagen, al sitio que ahora ocupa el pueblo de San Andrés.

Cierto día el cabildo de Santiago vio salir humo en el sitio donde el los estaban, lo cual hizo que enviara a un joven a investigar la causa. El resultado de dicha investigación fue que allá había un cacique con la imagen de un santo.

El gobernador de Santiago envió al mismo joven al cacique para invitarlo a un encuentro, lo cual se llevó a efecto en el margen del río Quinchoa, cuando le otorgó unos terrenos baldíos (en el sitio que ahora ocupa el pueblo de San Andrés).

En estas andanzas, el joven mensajero se enamoró de la hija del cacique y se casaron. Esta versión de la leyenda agrega que por eso los sanandresanos hablan la misma lengua que los santiagueños. Lo cierto es que algunas familias, como los Cuatindioyes, que tradicionalmente pertenecían a Santiago, ahora viven también en San Andrés.

La gente de la vereda de Machoy quería despojar a los sanadresanos de sus terrenos; empezaron a insultarlos y pelear con ellos. Al final establecieron como límite entre los dos grupos la zanja ancha que se halla al pie del cementerio de San Andrés”.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Stephen H. Levinsohn, Avendaño Luis Francisco. Leyendas y costumbres de San Andrés. Valle de Sibundoy. Intendencia del Putumayo. Cartilla Inga Serie: sociales (tercer grado) N°.2 Edición Provisional Editorial Towsend. Lomalinda Meta. 1982

#### **4. AMARUN FUENTE DE CONOCIMIENTO**

La serpiente dragón o *amarun* es proveedora de sabiduría, es un ser que pervive en la memoria de sus sobras, de los sanandresanos que cada vez que cuentan la historia la reviven y la ritualizan con sus quehaceres cotidianos, cada vez que los ciclos se repiten, cuando se siembra, cuando se cura, cuando se festeja, cuando los sueños y los agüeros advierten, cuando se hace visible en los lugares sagrados, hay algunas relaciones que se pueden observar partiendo de este mitológico.

##### **4.1 AMARUN Y AGUA.**

Siguiendo las voces sobre el mito, uno de los lugares donde se refugia la vida de la serpiente dragón es el agua, agua donde cayó una de sus partes y se quedó para cuidar a sus hijos, para advertirles, para anunciarles. La *amarun* vive en el agua muchos la han presenciado por el sector de la tarabita yendo hacia la vereda el Salado ha cobrado la vida de varias personas y es ella que con su fuerza los atrae para alimentarse, sucede de forma similar con el Canal artificial que limita a la Inspección de San Andrés de donde también ha tomado sus presas. Los lugares donde se siente su presencia son las cochas o lagunas, por eso se constituyen en espacios sagrados, la tía Gloria Camuez de San Andrés cuenta que en la Kocha de *Indipayaco* vive la *amarun*:

“Ella cuenta que parte de la *amarun* hace presencia en una pequeña *kocha*, laguna de San Andrés que se llama *Indipayako* que vive allí, “cuentan que sabe salir una abuela, como esa *amarun* era hembra,

dicen que vieron a una abuela que se estaba bañando ahí”, seguramente no es cristiano dice doña Gloria”.<sup>31</sup>

Figura 6. Laguna de Indipayako



Un joven Inga de San Andrés recordaba la historia mítica de la *amarun*, una fuerza que se mantiene viva y que se cree guarda vida en la laguna de Indipayaco, por eso se considera como un lugar sagrado.

“Cuentan los mayores que antiguamente los mayores que existe una serpiente muy grande cada ve que una persona pasaba se la devoraban y la persona que iba adelante no se daba cuenta que lo que había pasado al otro compañero.

Disque cuidaban animales por esa orilla y no sabían porque se estaban desapareciendo entonces los médicos tradicionales se fueron a una selva a tomar la medicina tradicional y miraron que inmensa serpiente

---

<sup>31</sup> Sobre la *amarun*. Narrado por Gloria Camuéz. San Andrés Putumayo. 17/10/2009

existía en la laguna, entonces los médicos planearon asesinar a la serpiente, todas las personas también decidieron y consiguieron un perro muy grande entonces la inmensa serpiente salió y devoró el perro y en unos par de horas luz del día se hizo oscuro y comenzó a llover durísimo cosa que la laguna comenzó a llenarse y arrebatarse entonces las personas que estaban en sus casa pensaron que ese día era el final para ellos la serpiente comenzó a batirse por todo el lado de la laguna y se entro por el hoyo que había que había dentro del agua unos meses después los médicos se reunieron y miraron que la serpiente había muerto en el hoyo que quedaron algunos quedaron felices y otros triste porque habían perdido sus familias y esa es la historia que cuentan”.<sup>32</sup>

El agua se constituye entonces en fuente de vida, desde las profundidades la serpiente mantiene viva la historia, es conocimiento que no es para todo el mundo, conocimiento que los médicos y médicas reconocen y lograr establecer contacto con los otros seres que están orientando los senderos del pueblo, en el agua vive, en el agua se pronuncia por eso los jóvenes hasta hace pocos años sentían su presencia en la quebrada de Samanoy como se conoce ahora, quebrada que siguiendo las raíces de la lengua Inga traduce como lugar de descanso *samarii* descansar, hasta hace algunos meses se pronunció con una epidemia de gripa para los sanandresanos pues estaban usando la laguna como un centro recreativo después de la palabra de consejo de los mayores está practica cesó.

#### **4.2 AMARUN Y MEDICINA**

La fuerza de la *amarun*, se constituye en el poder de las manos de aquellas poseedoras de la sabiduría, de las que encarnan conocimiento para continuar el

---

<sup>32</sup> Historia contada por Pablo Quinchoa Jajoy . Joven Inga de San Andrés. Noviembre 2009

proceso de orientación heredado de la *amarun*. Otra de las partes en la que guarda vida la *amarun* son las piedras. Por eso las piedras encantadas donde vive la *amarun* son espacios de conocimiento, en sus escrituras guardan sabiduría que se conceden a las mujeres u hombres que tienen la capacidad de sobar, de atender partos... de realizar prácticas curativas, esta fortaleza se escucha en el mito cuando cuentan por ejemplo que una parte de la serpiente se fue río abajo y la otra formó un puente de piedra sobre el río que pasa por el Porotal y que “cerca de donde cayeron estos pedazos creció toda clase de plantas medicinales”.

En la oralidad Inga, en sus prácticas medicinales y productivas pervive la articulación de la madre tierra con la guía en la oscuridad la Killa mama, la madre luna, dicen los mayores que en una fase lunar determinada las piedras en las que vive y se reproduce la serpiente se debe tocar para adquirir el poder curativo, pues son ancestros chamánicos que conceden estas facultades, así lo expresa el taita Isidoro Chasoy:

“...Esas piedras desde que eran gente, desde que eran pues, curanderos, hasta brujitos desde que eran y se han encantado en piedra; por eso, así en luna llena, amanecer menguante, hay que ir a lizar en la piedra, así, con la mano plancha y dizque es bien tibio dicen... Y cierto los que han ido son sobanderos, sobanderas”.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Entrevista con autoridad Inga, Taita Isidoro Chasoy. Santiago Putumayo, Agosto 18 de 2009.

Figura 7. Petroglifo de Amarun en la vereda Samanoy  
Fotografía Ana Lucía Flórez Páez. 2008



Los y las conocedoras de la salud humana y ambiental, son expertos en recurrir a la madre luna como orientadora, la sabiduría de los mayores, su estrecha relación con la madre tierra, con las plantas, con los animales les han permitido interactuar con los astros y conocer los ciclos lunares, por eso saben en que momentos y espacios es recomendable tomar remedios sagrados como el *yagé*, en el caso de los *taitas sinchikuna*, se dice por ejemplo que hay buenas pintas cuando es buena luna, o sea en luna nueva o llena. Y en el caso de las sobanderas y parteras predicen el parto de acuerdo a la luna; las curaciones y la socialización de saberes son elementos básicos en determinada fase lunar, de ahí algunas restricciones como el caso femenino en que la menstruación limita acercarse a los procesos de aprendizaje pues en ocasiones es perjudicial o atenta contra el conocimiento ancestral.

Las piedras con dibujos o más conocidos como petroglifos tienen estrecha relación con la luna y su ciclo, esos dibujos en espiral son la representación de la serpiente viva, por eso en luna menguante las sobanderas saben que las piedras crecen y las espirales se mueven, por eso algunas sabedoras se protegen sembrando alrededor de las piedras plantas de borrachero o ají rocoto, incluso la tía Rosa de la Vereda Vichoy prefirió ocultar la piedra encantada con piedras pequeñas y botellas.

Las piedras tienen múltiples significados obedecen al contexto y a la fase lunar, los tropiezos anuncian buenas o malas noticias. Las personas que se sientan en las piedras deben tener cuidado, hay que distinguirlas, en el caso de las mujeres pueden quitar el período o aumentar los flujos. Las piedras son curativas se usan en los nacidos, en los calambres o como intermediario para la adquisición de la fuerza energética necesaria para ingresar en el mundo de los y las sobanderas especialmente entre luna menguante y luna nueva.

Es poco común soñar con los astros, se conocen algunas versiones con relación a la luna que se caracteriza por ser un buen sueño porque augura prosperidad, es como ascender por una escalera; soñar con el sol, cuando se trata de mucho calor es enfermedad por lo general es una fiebre.

Otro aliado de la serpe, el *kuichi* o el arcoíris, tiene varias acepciones, se dice que es un animal una culebra que habita en lugares húmedos o pantanosos, es causante de enfermedades especialmente el mal viento o *waira*, y es más fuerte en los niños. Cuando el *kuichi* está muy pronunciado o se sueña muy grande esta advirtiendo muertes relacionados con el agua, pueden ser ahogados.

En el ciclo de aprendizaje los sueños y agüeros son fundamentales en la cotidianidad, el chumbe así como la serpiente, vuelta tras vuelta protege el vientre, el lugar donde hay vida... el tejer una y otra vez, es volver a contar las historias de

los ancestros, de la tierra mítica, de la cosmovisión, de la vida misma... El arte tiene un lenguaje particular que es el de los símbolos y el de la oralidad, donde la transmisión del conocimiento y la enseñanza se hacen desde lo práctico, es decir a partir de la observación y del hacer.

La cultura como un sistema de concepciones que se expresan en formas simbólicas a través de las cuales los seres humanos perpetúan y desarrollan sus conocimientos y actitudes buscando a lo largo de la vida encontrarle significado al mundo. "Desde ciertas concepciones etnográficas y folclóricas, se identifica a la cultura con algunos aspectos relevantes o particulares que caracterizan a un pueblo: su música, el folclor, la danza, los ritos, tradiciones, cuentos, mitos, religión, etc.".<sup>34</sup>

#### **4.3 AMARUN, UN SER VIVIENTE**

Toda vez que se cuente la historia mítica de la *amarun* se le da vida a este ser que habita en las voces de los Inga del pueblo de San Andrés, el mito explica su origen y ratifica su identidad. La *amarun* es por tanto un ser viviente en la memoria y en la cotidianidad por eso se habla de ciclos lunares, de aprendizaje en la piedras, de su vida en el agua y de los sucesos que allí se manifiestan.

Doña Clemencia, cuenta que hasta hace algunos años, en la quebrada del Samanoy, solían irse a bañar jóvenes hombres y mujeres en grupo, lo hacían cuando la luna estaba en menguante, noches claras, se bañaban porque era señal de buena suerte, eran lugares de conquista, donde se formaban las parejas donde *llamkai* (*acariciar partes íntimas*) se vivificaba, donde el sexo era al aire libre... los jóvenes se bañaban a media noche y al amanecer se desplazaban a la montaña a

---

<sup>34</sup> RODRIGUEZ ROSALES, Héctor. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales. Pasto: Unariño, (s.f) Pág. 47.

buscar leña... en una ocasión un grupo de jóvenes disfrutaban jugando en la quebrada de Samanoy, una joven de menor edad presenciaba el goce, y decía a sus compañeros que escucharan un ruido, no hacían caso sus palabras, repitió una y otra vez, hasta que con un fuerte grito, insistió en que escucharan el ruido, un joven escuchó y silencio a los demás advirtiéndoles que se pongan la ropa en el menor tiempo posible y que corran, porque la *kukuchakilatu* venía por ellos... en silencio todos escucharon el ruido que se acercaba corrieron hasta una choza en la vereda el Wilkipamba, en la parte alta .... Se guardaban los alimentos maíz o alimentos para no compartir *-ruja*, allí fue la joven para comer algo de *wailla*, ella escuchó cómo la serpiente rondaba la casa haciendo fuerza para entrarse, los demás quedaron hipnotizados, un sueño del que despertaron para vivir poco tiempo... sus padres al visitar la casa al día siguiente (los papas solían andar en dibichido, tomaban chicha en varias casas) aterrados buscaban explicación a lo sucedido, después de enterarse informaron al gobernador y desde entonces esta actividad se suspendió.

La tía Mercedes retoma un hecho partiendo de que una de las partes de la *amarun* cayó al agua, y por eso ella está viva, a la espera de nuevas presas, gusta especialmente de aquellas que como el señor que lo atrajo en el río en la tarabita pues dicen que el difunto era muy *pichiri*, egoísta, tacaño que no compartía con los demás, por eso se cree que la *amarun* está presente haciendo compañía al pueblo, brindando sabiduría, protegiendo de aquello que no le conviene o no le sirve al pueblo.

La *amarun*... debe ser alguna de las partes que se está uniendo para formar el cuerpo de Tupac Amaru... el rey Inca que fue descuartizado en la plaza de Cuzco Su cabeza fue enviada a Tinta donde había nacido, los brazos a Tungasuca, las piernas a Linbitaca, el resto fue quemado y arrojado al río. La creencia en los descendientes incaicos pervive, para muchos Túpac Amaru no ha muerto, sus

cenizas están vivas, se cree que bajo tierra los miembros despedazados de Túpac Amaru están buscándose, juntándose para volver, para liberar a su pueblo.

El mito permite ratificarse como herederos y defensores de la madre tierra, a través del mito se ratifica el reconocimiento del territorio ancestral, del origen, de la preservación de costumbres y valores legados de los antepasados, por eso su lengua materna quechua, su pensamiento y su resistencia a la dominación de las culturas foráneas se expresa en ese dragón de fuerza y conocimiento que perdura en el tiempo.

#### **4.4 URDIENDO LOS HILOS PARA TEJER LA SABIDURIA DE LA AMARUN**

Hablar de la *amarun* es hablar del origen, de la creación, de los seres que acompañan el espacio mítico, del arcoíris, del viento, del agua, de los rayos, los truenos, de piedras, del sol, de la luna, todos se interrelacionan para fortalecer la cultura del pueblo, uno con otro se entrelazan para darle sentido a la existencia, para renovar la fertilidad de la tierra y de sus seres. La serpiente es uno de los hilos que se entreteje con los astros, para dar sabiduría a los seres que habitan la tierra y el mundo cosmogónico de los Inga, por ejemplo cuando se toma *amarun waska*, o yagé de serpiente se contacta con el agua, con la tierra con la luna, aparece el *taita Kuichi* un intermediario de la sabiduría.

“Antes, en los tiempos de antes, no existía la luz, la claridad, solo había la noche... en ese entonces en nuestras tierras habían bastante gente, y ellos sabían que iba a llegar la luz y que venía gente nueva ..., al momento en que apareció la claridad muchos se convirtieron en animales, en mono, zorro, raposa, pavos, gallinas, en piedras, en plantas; por eso en nuestra cosmovisión las plantas son seres vivos, y los animales nos identifican...El *taita indi* y la *mama killa* son los que

traieron la claridad, ellos se turnan uno en el día y otro en la noche. Son los que nos acompañan y nos orientan, la fuerza de la luna, es grande debido a su cercanía con la tierra”<sup>35</sup>.

Anteriormente en el mundo Inga habitaba la oscuridad, la noche, después vino la claridad cuando el “*Indi Taita*” el Padre Sol y la “*Killa Mama*” la Madre Luna decidieron acompañar y orientar los quehaceres de los Inga, fue en ese entonces cuando muchos de los humanos tomaron otras rutas, las de los animales, las de las rocas, las montañas, y otros que hoy conviven en el medio. Y desde ese momento los astros acompañan los procesos cotidianos de los que habitan la tierra, de los que a través de la palabra crean y recrean conocimientos, como los que acontecen con los ciclos lunares.

Los reptiles en la simbología inga tienen que ver con la fertilidad, la tierra, el ser humano, ciclos que se representan en los rituales, en la siembra, en la cosecha, en el intercambio... reptil, luna, tierra, la renovación, la ciclicidad se vivencia cotidianamente en la *chagra* o huerta tradicional, donde la interacción hombre-naturaleza se vislumbra en la obtención del alimento que sigue pasos desde la preparación de la tierra, la siembra, la limpieza, la cosecha, el consumo e incluso la comercialización, es un espacio que consagra vida, donde el equilibrio se hace presente con el opuesto complementario de los astros iluminadores e irradiadores de energía, como el sol en el día y la luna en la noche; la naturaleza es también una fuente de energía por excelencia, refleja espiritualidad, pureza y estas energías interactúan entre sí y la vida de los seres humanos se rigen por esa interacción a través del sentimiento.

“Estos sentimientos son transmitidos entre familias, comunidades, generaciones en el tiempo y espacio (***Pacha***) a través de ritos,

---

<sup>35</sup> Relato sobre el origen de la claridad. Contado por Juana Muyuy de Jacanamijoy. Municipio de Santiago Putumayo. 22 /03/2008

meditación, canciones, danzas que son las que transmiten con mayor vividez el sentimiento espiritual familiar y colectivo<sup>36</sup>

Se asume la tierra como la madre, es un territorio basado en la autonomía como principio no como dominio, las decisiones se encaminan a mantener el equilibrio entre el humano y su medio, es el territorio, es espacio donde se desenvuelven sus actividades vitales en colectividad.

Las actividades de agricultura desarrolladas por muchos pueblos indígenas y no indígenas están basados en una estrecha relación con la madre tierra y con las fuerzas energéticas especialmente lo que se recibe de la luna y del sol, la luna se considera esposa del sol, madre fecundadora de vida social y natural; es la encargada de orientar los procesos agrícolas; es la indicadora de períodos temporales, se ha constituido en el calendario por excelencia. En Inga se dice *killa* o *killa mama* y junto al alimento base que es el maíz se observan los ciclos agrícolas en relación con los astros. El representa la riqueza no solo nutricional y material sino también espiritual de una familia Inga permite la integración social por medio de los procesos de siembra y cosecha, para ello se tienen en cuenta las fases lunares: en Luna nueva es buen tiempo para realizar limpieza de los terrenos a cultivar, se prepara la tierra con abonos y se deja lista para la siembra.

La luna en cuarto creciente tiene alta fuerza y por eso las plantas poseen más vigor y vitalidad, es un período en el que se presenta mayor resistencia a las plagas y enfermedades. El aumento de la luz lunar facilita la germinación de las semillas, se caracterizan por desarrollar una mayor cantidad de hojas y semillas.

---

<sup>36</sup> Tomado de: <http://www.etniasdecolombia.org/indigenas/ticuna.htm>

En cuarto menguante se realizan proceso de cuidado de las plantas, es buen momento para acabar con los insectos y desyerbar. En la fase de la luna llena, se recomienda recolectar y el suelo es apto y suave para trabajarlo.

Los mayores son enérgicos en expresar las fases que inciden incluso en la vida de la creación de los seres humanos, si se concibe en buena luna, el resultado será un ser humano: tranquilo, con inteligencia, sin estar propenso a las enfermedades, fuerte entre otros; es así que por el hecho de ser humano es parte de la tierra, por estar interrelacionado con el medio ambiente, con la biodiversidad, debe ser quien permita la reproducción de las plantas, de los animales domésticos y no domésticos, de todos los seres, de ese ciclo donde *Killa* o luna expresa; cuando, donde, en qué *killakuna* o lunas, permite sembrar, mantener y cosechar e incluso mover las plantas, o sea que nos indica como mantener el equilibrio ecológico. De ahí que todo gira alrededor de una *alli killa* o buena luna o *mana alli killa (kuku shibuju)* o mala luna.

Así como la serpiente es *íaia*, espíritu renovador, se relaciona también con el *kalusturinda iaia*, el ritual del perdón, *Atun puncha*, es un ritual que conmemora la culminación de un ciclo y el comienzo de otro evocando la fertilidad de la tierra y del ser humano.

Cuando se realizan rituales de purificación de cuerpo y del espíritu mediante las tomas de yagé, se accede a otro mundo posible... es entrar al mundo de la sabiduría, a un estado donde el ir y el volver, el constante retorno... mantiene el equilibrio... por eso podemos vivir con tranquilidad, cuando estas tomas se realizan en buena luna hay buenas pintas, es decir hay un buen contacto con otros seres de la naturaleza.

La espiritualidad es la vida de los Inga, por eso hay sensaciones de arraigo y amor por la tierra, la naturaleza y la humanidad; la espiritualidad “en el soñar nos hace

volar como las aves, nos hace escuchar el canto de los animales, el sonido de las quebradas y ríos, sentir la brisa del viento, el calor del sol, el observar los colores del arco iris... esta percepción ayuda a conocer montañas y tierras que fueron recorridas por nuestros antepasados.

## 5. UN APORTE ETNOLITERARIO

En el transcurso histórico de occidente, se ha creado diversas concepciones sobre la cultura, pero todas ellas sobre la base de una mirada vertical, etnocentrista y autoritaria que legitimó, y aún sigue legitimando, la polaridad entre lo culto y lo salvaje en la vida sociocultural de los pueblos en su devenir histórico.

De esta manera, la raíz *colo* y *colere* reúne los significados de habitar, cultivar, y rendir culto, tanto en un sentido físico, como espiritual.

En el siglo XX, tiempos de la sociedad post- industrial y época de los Mass Media – medio masivo de comunicación-, la cultura está dirigida por las industrias globalizantes. La ley de la oferta y la demanda, de objetos y modos culturales han sido incluidas en la lógica mercantil del capitalismo industrial contemporáneo.

A finales del siglo XX, el concepto de cultura se debate entre los postulados de la modernidad y la postmodernidad. Es decir, entre los anhelos del mundo moderno regido por los cauces del desarrollismo mercantilista, del imperio del orden y de la razón positivista, por una parte, y los desencantos del mundo moderno en todos sus postulados, por otra.

Entre estas nuevas formas de mitología, se podría incluir también a Marx, a diferentes mitos desarrollados desde los mass media y en la literatura, donde se establece una lucha total contra el tiempo. También el cuento repite el escenario iniciático porque recoge y prolonga la iniciación al nivel de lo imaginario, pero que se asume como globalizante.

## 5.1 CULTURA POPULAR

Lo popular es una noción que tiene su origen en las mismas ideologías y políticas segregacionistas económicas, ideológicas, políticas y culturales que dan origen a las Ciencias Sociales y Humanas en Europa y se usa indistintivamente en diversos espacios y con variados propósitos.

Según Martín Barbero, desarrolla la inclusión abstracta y exclusión concreta, en donde el pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa, pero molesta como lugar de lo inculto por todo lo que le falta y García Canclini retomaría la idea definiendo la cultura popular como esencial, pero menos interesante, que la cultura de élite.

“Del lado popular, hay que preocuparse menos por lo que se extingue que por lo que se transforma. Nunca hubo tantos artesanos, ni músicos populares, ni semejante difusión del folclor, porque sus productos mantienen funciones tradicionales ligadas a actividades en desuso del arte de élite”.<sup>37</sup>

Las Ciencias Sociales vehiculan las ideologías de lo popular desde el concepto de clases sociales populares sólo referidas a la clase obrera; en lo cultural, son consideradas como capas sociales iletradas, incultas y portadoras de ideologías retrogradadas y a veces absurdas y manipulables políticamente. Lo popular incluye sectores de la sociedad caracterizados y determinado por la tradición y, por ende, se incluyen los grupos humanos indígenas y raciales considerados como incultos y subdesarrollados.

---

<sup>37</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. Culturas Híbridas. Grijalbo, 1992. pág. 16.

Es decir, que la cultura popular en la modernidad, estaría marcada por la lógica de la indiferencia: cultura-incultura, élite-pueblo, desarrollo-subdesarrollo, razón-trivialidad, conocimiento-desconocimiento (ignorancia), moderno-tradicional, civilizado-salvaje.

“La modernidad es vista entonces como una máscara. Un simulacro urdido por las élites y los aparatos estatales, sobre todo los que se ocupan del arte y la cultura, pero que por lo mismo los vuelve irrepresentativos e inverosímiles”.<sup>38</sup>

Sin embargo, las Ciencias Sociales determinan la crisis discriminatoria de las culturas y comienza a repensarse desde la otredad; es decir, entendiendo las diferencias culturales no desde la perspectiva vertical: culturas con mayoría o minoría de edad, sino desde la horizontalidad, desde la legitimación de las diferencias marcadas por la historia de los pueblos y sus propios procesos de producción cultural.

Según las Ciencias Sociales se entiende el concepto de Cultura como el conjunto de estructuras significantes, que definen, dan sentido, a la vida psíquica, fisiológica y social, en donde cuerpo, alma, sociedad, todo se integra, según M. Mauss.

Por lo tanto, la cultura se la puede entender, como lo afirmaría el profesor Héctor Rodríguez: la construcción de sentido de vida mediante tejidos de imágenes y símbolos que envuelven la diversidad de prácticas sociales y le dan identidad a la vida social de los pueblos en su devenir histórico.

---

<sup>38</sup> Ibíd. Pág.20.

Entonces, la cultura, no es el resultado de la libre imaginación del hombre, sino de la acción que el hombre ejerce sobre su ambiente natural y la interacción de los miembros de un grupo.

En el caso de la cultura en sentido estrecho, la imaginación y la creatividad del individuo pueden jugar un papel significativo; no obstante, no se revelan más que en forma aislada, fuera de toda interacción social.

“Los signos, los símbolos y los imaginarios constituyen, por consiguiente, las bases fundamentales de significación y sentido de una entidad sociocultural en su devenir histórico.

La cultura se define a partir de sistemas, signos, significados, formas simbólicas, actitudes y valores que se comparten en un determinado grupo social”.<sup>39</sup>

La cultura Inga, pese a dichas afirmaciones, ha sabido mantenerse como comunidad donde todavía prima la voz del viejo, del que narra historias sobre su origen e infunde en ellos, su cosmovisión, su génesis, el origen de un tiempo que remite a la palabra al hecho mismo de su existencia.

El mito de *Amarun* es un claro ejemplo de esta consolidación ancestral que fortalece los vínculos y reconstruye los lazos de un tiempo perdido en el espacio moderno y totalitario.

---

<sup>39</sup> RODRIGUEZ R, Héctor. Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción en la teoría de los imaginarios sociales. Ediciones UNARIÑO, Pasto – Nariño, Junio de 2001. pág. 52.

## 5.2 NECESIDAD DEL MITO

Los mitos son la forma de encontrarle sentido a la vida. Son como las vigas de una casa: no se exponen al exterior, son la estructura que aguanta el edificio para que la gente pueda vivir en él.

En la comunidad Inga el mito vive en cada espacio que habitan lejos de una sociedad totalitaria, se niega a desaparecer, porque ello significaría, perder la esencia de la vida misma. El mito de la *amarun* transgrede el discurso fabulístico y se mantiene como elemento originario de una cultura que profesa su génesis en el espacio conmemorativo del rito.

Pese a la idea moderna del mito urbano, como algo de "ficción", el mito en la comunidad Inga, regenera la esencia de sus habitantes y profesa la historia verdadera.

“Desde hace más de medio siglo, los estudiosos occidentales han situado el estudio del mito en una perspectiva que contrastaba sensiblemente con la de, pongamos por caso, el siglo XIX. En vez de tratar, como sus predecesores, el mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto "fábula", "invención", "ficción", le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una "historia verdadera", y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa”<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> ELIADE, Mircea. Mito y realidad (París 1963), Guadarrama, Madrid 1968.pág. 40.

Los mitos actuales ya no cumplen su función de dar sentido a la existencia, como lo afirmarían Eliade, los ciudadanos de hoy en día han perdido su rumbo y su propósito de vida y la gente no sabe cómo controlar sus desmesurados sentimientos de ansiedad o culpabilidad.

En el siglo XX, al preocuparse por demostrar que los razonamientos técnicos son correctos, y así eliminar la fantasmagórica idea mítica, los habitantes Inga de San Andrés sostienen toda su cosmovisión, gracias al mito de la *amarun* e intentan que continúe su legado, ya que éste, es quien los identifica y hacen que sean una cultura rica en la interpretación que se pueda albergar de cada uno de ellos.

Los mitos son la auto interpretación de la identidad en relación con el mundo exterior. Son el relato que unifica la sociedad. Son esenciales para el proceso de mantener vivas las almas con el fin de que aporten nuevos significados en el mundo difícil y a veces sin sentido.

Los mitos pueden ser una extensión, una forma de poner en práctica nuevas estructuras vitales, o un intento desesperado de reconstruir el propio modo de vida. Como dice Hannah Green, los mitos comparten nuestra soledad.

Mientras en el mundo sigan existiendo vacíos en las mentalidades de las personas y se nieguen a contemplar el mito, como aquello que está más allá de las perspectivas racionalistas, el hombre continuará manteniendo dichos vacíos, que en ocasiones, gobiernan su propia existencia.

En este mundo sin rumbo en el que las personas se encuentran en las postrimerías del siglo XX, no sorprende que algunos desesperados se precipiten en la búsqueda de nuevos cultos o resucitan algunos antiguos, buscando respuesta a su ranciedad y alivio a su culpabilidad o depresión, anhelando encontrar algo con lo que llenar el vacío de sus vidas.

“Sin el mito somos como una raza de disminuidos mentales, incapaces de ir mas allá de la palabra y escuchar a la persona que habla”. (Archibald MacLeish). No puede haber prueba más definitiva del empobrecimiento de la cultura contemporánea. Cuando un grupo promete felicidad, amor, y un acceso directo a los dioses que haga falta, la gente acude, y se observa que aquí hay necesidad del mito.

Es interesante apreciar que algunos grandes descubrimientos científicos empiezan como mitos. La relación entre ciencia y mito queda resumida en la frase “La ciencia es la crítica del mito” W. B. Yeats

En definitiva, durante toda su larga vida los seres humanos se han comunicado de dos maneras distintas: Una es el lenguaje racionalista que es específico y empírico, y acaba reduciéndose a la lógica; una segunda forma es el mito, que es un drama que empieza con un acontecimiento histórico y adopta su especial carácter como forma de orientar a la gente hacia su realidad.

El mito o relato lleva consigo los valores de la sociedad: mediante el, encuentra el individuo su sentido a la identidad. Todo ello se constituye en una narración que se transmite de una generación a otra. Mientras el lenguaje empírico se refiere a hechos objetivos, el mito se refiere a la quintaesencia de la experiencia humana, al significado y sentido de la vida humana. Es la persona completa la que le habla a los humanos, no solo a su cerebro. O como afirmaría Eliade “el mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias”.<sup>41</sup>

El mito como dijo Thomas Mann, es una verdad eterna en contraste con una verdad empírica. Esta última cambia con el periódico de cada día, con una nueva lectura sobre los últimos descubrimientos, pero el mito va más allá del tiempo.

---

<sup>41</sup> *Ibíd.* Pág 82.

El mito no es un arte, aunque se emplea en todas las artes; ofrece más, sus métodos y funciones son diferentes. Es una forma de expresión que revela un proceso de pensamiento y sentimiento: la conciencia y respuesta del hombre ante el universo, sus congéneres y su existencia individual. Incluso Aristóteles, nuestro maestro de la razón pura, dijo: “El devoto de la sabiduría es un devoto del mito”.

La gran variedad de estudios sobre los mitos en las diferentes sociedades, se pueden resumir en cuatro encabezamientos: los mitos confieren el sentido a la identidad personal al responder a la pregunta “¿Quién soy yo?” Cuando se buscan sus raíces ejemplifican la función del mito; hacen posible el sentido de comunidad. El hecho de que se piense en términos míticos se hace patente en la lealtad hacia la localidad, ciudad o nación; afianzan los valores morales. Esto es de importancia crucial para los contemporáneos, dado el deterioro de la moralidad; y por último, la mitología constituye una forma de enfrentarse al inescrutable misterio de la creación, no solo a la creación del universo sino a la creación en ciencia, a la misteriosa inspiración artística y poética y demás creaciones de ideas en nuestra mente. “*El mito es el ropaje del misterio*”, afirma Thomas Mann.

Cada una de las personas tiene un mito en función del cual se construye la vida. Este mito los mantiene íntegros y les da la capacidad de vivir en el pasado y en el futuro sin descubrir el momento presente. El mito salva la brecha entre lo consciente y lo inconsciente; entonces, se puede hablar de cierta unidad en la enorme variedad de cada uno.

“Los mitos son patrones arquetípicos de la conciencia humana” afirmaría Joseph Campbell. Todos nacemos de una madre y morimos; todos nos enfrentamos al sexo o a su ausencia; todos trabajamos o evitamos hacerlo. No podemos evitar creer que mito y autoconciencia son hasta cierto punto sinónimos. Donde hay conciencia habrá mito.

Los mitos según Jung, “son revelaciones originales de la psique preconciente”, Son afirmaciones involuntarias sobre acontecimientos psíquicos inconscientes. Son la vida síquica de la tribu primitiva que se desmorona y decae inmediatamente cuando pierde su patrimonio mitológico, como un hombre que pierde su alma. El psicólogo suizo afirma que la alarmante pobreza de símbolos constituye una de las características de la vida actual.

Cada ser humano, en virtud de su patrón mitológico, participa de estos arquetipos: son la estructura de la existencia humana. No hace falta ser un erudito para verse influido por ellos, solo hace falta participar existencialmente de la vida humana. Dice Levi-Strauss “He afirmado que los mitos son pensados por el hombre sin que este se dé cuenta”.<sup>42</sup>

Los mitos son permanentes. Se ocupan de los mayores problemas, aquellos que no cambian, porque las mujeres y los hombres tampoco lo hacen. Tratan del amor, de las guerras, del pecado, de la tiranía, del valor, del destino, del origen... y, de una u otra forma de la relación del hombre con esos poderes divinos que a veces son crueles y a veces justos. (Gilbert Highet).

En el mito de la *amarun*, gracias a la huída, permitió que un pueblo tenga vida, San Andrés, y que cada uno de sus habitantes miren con respeto, la tradición que produjo lo que ahora son, una comunidad activa en sus creencias, arraigadas a su mitología, que se profesa en cada uno de ellos y que prospera en su gran devenir histórico. La cultura mítica es un ansia de comunidad. Los Sanandresanos sin mitos se proclaman como personas sin hogar; es cuna mística.

Ser miembro de la propia comunidad significa compartir sus mitos, sentir el orgullo que los invade cuando recuerdan a sus antecesores, porque el extraño, el

---

<sup>42</sup> CLAUDE LEVI – STRAUSS, “Lo crudo y los cocido” (introducción) Bogotá, revista de la Universidad Nacional, No. 9, septiembre de 1971. pág. 75.

extranjero, el forastero, es aquel que no comparte dichos mitos, es aquel que se guía por estrellas diferentes.

Los rituales son expresiones físicas de los mitos, como en los días festivos y las ceremonias religiosas. El mito es la narración y el ritual -por ejemplo ofrece regalos o ser bautizado- expresa el mito en su acción corporal. “El mito puede preceder al ritual, como en la celebración de la comunión, o puede que el ritual sea lo primero, como quiera que sea el uno nace del otro”.(Clyde Kluckhohn).

La existencia de un hogar, de un lugar en el que se escucha y se puede sentir como en casa, es esencial para todo mito saludable. Tal es la necesidad de contar con una comunidad, un hogar al que pertenecer, una familia que proteja y en la que se pueda sentir una cierta intimidad. Sin un mito que convierta a un niño en parte de la comunidad, un hogar que le proporcione calidez y protección, el niño no se podrá desarrollar en un sentido plenamente humano. Tener amigos y una familia a la que llamar nuestra, sea real o fantástica, es una necesidad para la supervivencia psicológica, espiritual y física. Todos anhelan un mito colectivo que proporcione un centro estable y permanente en un universo que, de otra forma resulta caótico. “De un modo parecido, no es lo que han hecho el padre o el abuelo lo que se enseña al niño, sino lo que hicieron por primera vez los Antepasados, en los tiempos míticos”.<sup>43</sup>

El deseo, el anhelo, el ansia, la creación de mitos: todas estas actividades de la conciencia humana son ahora tan fundamentales como siempre han sido, y cualquier enseñanza o guía que no las incluya, esta condenada al fracaso. El deseo y la esperanza surgen directamente de las funciones del sueño y la creación de mitos.

---

<sup>43</sup> ELIADE, Mircea. Mito y realidad (París 1963), Guadarrama, Madrid 1968.pág. 72.

El mito se forma por la voluntad de alguien de dar sentido a experiencias desconocidas. El mito organiza la experiencia, uniendo esto y aquello y conservando el resultado. Nace y se nutre de los procesos creativos de la memoria y la necesidad de unidad de la mente humana.

La memoria es el escenario interno en el que se deja volar la imaginación, en el que se crean ideas nuevas y a veces espléndidas, en el que vemos un futuro globoso que nos conmueve, por ello, memoria y mito son inseparables. La memoria según Dante, puede transmitir el pasado en cualquier mito. Dante creía que la memoria puede llevarnos a Dios por la vida del mito. La memoria es la madre de la creatividad. Es en la memoria adonde preservamos las experiencias significativas, las cosas que nos han deslumbrado, los acontecimientos críticos. En la memoria, estas preciosas experiencias se unen en un mito que nos narra una historia.

Según Freud el mito es objeto de una constante reinterpretación; evoluciona, cambia e incluso se añaden cosas así mismo. Cuando los recuerdos cobran vida, son algo más que eso: asumen el carácter de mito. Y concluye diciendo que los mitos muestran una "ignorancia consciente y una sabiduría inconsciente" el hecho de que podamos vivir con cierto placer y alegría, con cierto sentido de la intimidad con nuestros congéneres, es una expresión del mito.

Vemos que el mito cumple una función regresiva; es decir traslada a la conciencia los anhelos, deseos, temores y demás contenidos psíquicos reprimidos, inconscientes y arcaicos. También cumple la función progresiva en donde se revelan nuevas metas, nuevas intuiciones y posibilidades éticas, integradoras y normativas.

"Con ocasión de la reactualización de los mitos, la comunidad se renueva en su totalidad; recobra sus "fuentes", revive sus "orígenes". La idea de una renovación universal operada por la reactualización cultural

de un mito cosmogónico está atestiguada en muchas sociedades tradicionales”.<sup>44</sup>

Por ello los mitos son medio de descubrimiento. Son una revelación estructural progresiva en la relación con la naturaleza y con la propia existencia. Los mitos son educativos; es decir al hacer aflorar la realidad interna capacitan a la persona para que experimente una realidad mas amplia en el mundo externo. Algo importante que se puede afirmar del mito es que ellos descubren una nueva realidad. Son avenidas más allá de la propia experiencia concreta. Solo a través de esta fe puede el individuo aceptar y superar genuinamente sus privaciones infantiles tempranas sin seguir albergando resentimiento durante toda su vida. En este sentido los mitos ayudan a aceptar el pasado y permite abrirse al futuro.

Este viaje se realiza mediante el proceso de comprensión y confrontación de los mitos, que no solo tienen un aspecto arcaico y regresivo, sino también sino otro integrador, normativo y progresivo.

El mito popular decisivo, más que los hechos históricos, en lo referente a lo que la gente se imagina o no se imagina. La mitología de una cultura no viene determinada por su historia sino que, por el contrario, su historia viene determinada por su mitología. Esto recuerda la frase de Virgilio: “Creamos nuestro destino al escoger nuestros dioses”.

El mito llevó al hecho y no al contrario.

---

<sup>44</sup> Ibíd. Pág. 84.

### 5.3 *AMARUN* EL GRAN MITO DE LA NUEVA TIERRA

En América se quería encontrar una nueva identidad, un nuevo conjunto de expectativas.

Se asume que este nuevo mundo es mejor porque es nuevo: es el mito del cambio, de la búsqueda de la nueva identidad. En tal situación el mito del cambio puede ser un sinónimo de superficialidad. Pero el precio de esta evasión es una profunda soledad y una sensación de aislamiento.

En definitiva, la pasión por el cambio en América, lleva en su seno el interno de escapar del espectro de la muerte, de huir de cualquier peligro que parezca amenazarnos.

Nadie duda del importante papel que desempeñaron los curiosos exploradores, vestidos más como indios que como europeos, durante el “nacimiento” de América, por lo general todos sus habitantes eran individualistas hasta la médula. Ello contribuyó a crear el mito del individualismo solitario que hace que la soledad sea una extraña y noble forma de éxito moral.

La gente de América, en general, dispone de pocos referentes sociales: ningún ritual, ningún mito que la consuele en periodos de necesidad.

Contrario a esto, la cultura de los Sanandresanos, lejos de legitimar esta teoría, se reivindican en la necesidad de hacer de la *amarun*, un espacio integrado de pensamiento entre su origen y su futuro. Ellos, contrario a muchas personas, no sufren ni padecen esa soledad arcaica de una identidad, pues la ratifican en cada espacio de historias narradas a partir de la *amarun*.

La Serpiente es el símbolo de la vida que se desprende del pasado y sigue viviendo. Representa la energía y conciencia inmortal comprometida en el campo de batalla del tiempo, rechazando siempre la muerte y volviendo a nacer.

La serpiente transporta en sí tanto la fascinación como el terror de la vida. De esta manera, los sanandresanos para poder vivir, debían escapar de la *amarun* y así, poder emerger como cultura que tenía ya en sus orígenes a la *amarun*. “La fuerza de la serpiente eterna, mudando vidas como si fueran pieles, que, avanzando, siempre girando en su círculo del eterno retorno, continuará así por siempre, como ya ha girado durante toda la eternidad, sin llegar a ninguna parte”.<sup>45</sup>

La serpiente también representa la función primaria de la vida, que es principalmente comer. La vida consiste en comerse a otras criaturas. No se piensa en eso cuando se está ante una apetitosa comida. Pero lo que estás haciendo es comer algo que poco tiempo antes estaba vivo.

La serpiente es un canal alimentario viajero, poco más. Y te da esa sensación primordial de rechazo, de la vida en su cualidad más primaria. Con ese animal no hay razonamiento posible. La vida vive matándose y comiéndose a sí misma, desprendiéndose de la muerte y renaciendo, como la luna.

“La maravillosa capacidad de la serpiente para mudar la piel y renovar así su juventud le ha proporcionado en todo el mundo el carácter de señor del misterio del renacimiento, del que la luna, creciendo y menguando, mudando la piel de su sombra y creciendo de nuevo, es el signo celestial”.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> CAMBELL, Joseph. Las Mascaras de Dios: Mitología Occidental, Barcelona pág. 41

<sup>46</sup> *Ibíd.* pág. 25.

Representa el poder de la vida comprometida en el campo del tiempo, y de la muerte, pero eternamente vivo.

Los Inga de San Andrés recuerdan a aquellos que perecieron para poder ser otros, ellos mismos, los salvados. El tiempo se perdió en el vacío de la *amarun*, y transformó su razonamiento, en una ansiedad de comer hombres, que alimentarían la memoria de otros.

La serpiente es devuelta para llevar a las montañas el mensaje humano. La interacción de hombre y naturaleza queda ilustrada en esta relación con la serpiente. Una serpiente fluye como agua, y por eso es acuosa, pero su lengua despidе, continuamente, fuego. De ahí que tengas el par de opuestos unidos en la serpiente.

En el mito occidental afirman que la serpiente fue la que trajo el pecado al mundo. Y la mujer, la que le entregó la manzana al hombre. Esta identificación de la mujer con el pecado, de la serpiente con el pecado, y por ello de la vida con el pecado, es el giro peculiar que le ha dado a toda la historia el mito bíblico. Sin embargo, la *amarun* representa la ambigüedad de la vida y la fertilidad en la cultura Inga, lejos de ser pecaminosa, se entrama en el acto de nacimiento y muerte, resurgimiento y fortaleza para quienes vieron en ella, la posibilidad de ser o de identificarse en la existencia de una cultura.

La serpiente que muere y renace, desprendiéndose de su piel y renovando su vida, es el señor del árbol central, donde se reúnen el tiempo y la eternidad. El jardín es el hogar de la serpiente. La serpiente es el símbolo del misterio de la vida.

Las mujeres representan la vida. El hombre no entra a la vida si no es por una mujer. Para salir al mundo, tienes que actuar a partir de los pares opuestos.

El misterio de la vida está más allá de todas las concepciones humanas.

La mente humana es esencialmente la misma en todo el mundo. La mente es la experiencia interior del cuerpo humano, que es esencialmente el mismo en todos los seres humanos, con los mismos órganos, los mismos instintos, los impulsos, los mismos conflictos, los mismos temores. De este campo común nace lo que Jung llamó los arquetipos, que son las ideas o mitos comunes.

#### **5.4 AMARUN TRÁS EL ESPEJO DEL MITO MODERNO**

Se dice que todo cuanto se ansia es encontrarle un sentido a la vida. Lo que se busca es experimentar el hecho de estar con vida, de modo que las experiencias vitales en el plano puramente físico tengan resonancia dentro de del ser y así, sentir realmente el éxtasis de estar vivos.

En la actualidad, falta, se carece de familiarización con la literatura del espíritu, interesan las noticias del día y los problemas del ahora. Agrega Campbell que amamos a la gente por sus imperfecciones como a los niños. El punto umbilical, la humanidad, aquello que te hace humano y no sobrenatural e inmortal; eso es lo amamos.

Lo que tienen en común los seres humanos se halla en revelación en los mitos. Estos son historias de la búsqueda de la verdad a través de los tiempos, del sentido. Todos necesitan comprender la muerte y llegar a un acuerdo con ella, y todos necesitan ayuda en cada pasaje del nacimiento a la vida y después a la muerte. Es necesario para que la vida signifique algo, para que se comunique con lo eterno, para que atraviese el misterio y se pueda descubrir quienes somos.

Una pista de ello son los mitos que expresan las potencialidades de la vida humana.

La cultura Inga del pueblo de San Andrés no está lejos de esto. Ellos buscan a través del mito de la *amarun*, darle sentido de pertenencia a la vida que de ella heredaron, encuentran en su simbología una serie de argumentos cosmogónicos que sugieren un estilo de vida, de resurgimiento, de cambio; donde el tiempo se manifiesta inquietante ante la ansiedad de espíritu de la *amarun* que cobran vida cada vez que se menciona.

Esa experiencia se adquiere a través del mito que interioriza una lectura y empieza a recibir el mensaje de los símbolos. El mito ayuda a poner en su mente el contacto con esta sensación de estar vivo.

Mitología, son historias sobre la sabiduría de la vida y lo son de verdad.

La mitología enseña qué hay detrás de la literatura y el arte, enseña sobre la propia vida. Todos estos rituales son ritos mitológicos. Tienen que ver con el reconocimiento del nuevo papel que asume el ser humano, el proceso de desembarazarse de la vieja personalidad y adoptar la nueva, o acceder a una profesión con responsabilidades.

Al contemplar la narración de la *amarun*, surge una experiencia cautivadora de tiempo, de memoria, de sensaciones encontradas entre el principio y el fin, no quieres respuestas, sino preguntas. No se necesita verla, sino contemplarla; no se busca conocimiento, sino sabiduría. Esa sensación es la que permite decir "es la cultura, la cultura de la *amarun*", que subyace en el interior de cada hombre, de cada mujer, de cada sombra hereditaria de un mito.

Los mitos están ahí, para llevar a un nivel de conciencia que es espiritual. No se escuchan sueños ajenos, simbolizan los propios; los sueños del mundo originario, primero, sueños arquetípicos que tratan de los grandes problemas humanos, saber su origen para contemplar su presente y pensar en su futuro. El mito dice cómo responder a ciertas crisis de desilusión o placer o fracaso o éxito. El mito dice dónde estás.

La mitología es el canto. Es el canto de la imaginación, inspirado por las energías del cuerpo.

La mitología vincula al hombre con la naturaleza, del que se es parte.

El mito es la manifestación en imágenes simbólicas, en imágenes metafóricas, de las energías de los órganos en conflicto del cuerpo. *Amarun* se congrega en ese conflicto, a la vez que es cruel y destructora, surge como creadora, muere para inmortalizarse.

Figura 8. Chumbe Inga, símbolos y pensamiento



Para finalizar, los mitos tratan la maduración del pensamiento, de la vida, y después, la muerte; y cómo vincularse con esta relación al mundo de la naturaleza y el cosmos.

Los mitos enseñan a leer mensajes. En el fondo del abismo surge la voz de salvación. El momento más negro es el momento en que el verdadero mensaje de transformación está a punto de suceder. De lo más oscuro surge la luz. *Amarun* recrudece la vida de unos, para darles herencia a otros, la luz y la oscuridad aparecen como complemento de una existencia cultural que todavía sigue sus pasos.

El tiempo trajo al ser, la muerte, el nacimiento, y el matar y comer a otros seres vivos, para la preservación de la vida.

De modo que la esencia de la vida es devorarse a sí misma. La vida vive de las vidas, y la reconciliación de la mente y sensibilidad humanas con este hecho fundamental es una de las funciones de algunos de estos ritos tan brutales en los que el ritual consiste principalmente en matar.

En la historia occidental se empezó muy temprano a pasarse la culpa, y se ensañaron con las serpientes.

## CONCLUSIONES

La oralidad guardada en la conciencia de la memoria vislumbra hoy la riqueza de la sabiduría ancestral, la palabra trasciende las generaciones por eso es palabra viva, porque perdura en el tiempo y camina a la par con sus seres originarios. Indagar en la palabra, en el canto, en el ritual permiten identificar los elementos discursivos que hacen que la historia mítica sea contada por sus habitantes, envuelta en su devenir histórico, entretejido de ritos, memorias, lugares, acontecimientos que revisten en la oralidad, la trascendencia de su origen por medio del mito y a su le permite mantener una memoria de herencia que ratifica su identidad como pueblo Inga.

La tradición oral, posibilita que los imaginarios sociales pervivan y por siglos ha transferido sus saberes y experiencias, expresa espontáneamente pensamientos que perduran en el tiempo; la oralidad es dinámica, se adecua a los cambios de su verbalidad, se fortalece con los lazos sociales, con el desarrollo de procesos de socialización y educación que desde sus mitos, cuentos, leyendas, anécdotas implanta, se adapta y responde a las luchas y presiones culturales que se presenten, porque la comunicación se establece a través de canales orales, quizá por ello, en pueblos como el de los Inga la oralidad sustituye y está por encima de la escritura pues mediante sus relatos perpetúa cosmovisiones y cosmogonías que se arraigan en los portadores de su cultura.

La interrelación de la *amarun* con otros seres cercanos a ella como el arco iris, el agua, la piedra, la luna, enseña cómo se articula el mundo, cómo los hilos deben juntarse para construir con la habilidad del humano el tejido de un canasto

resistente, que conlleve al conocimiento ancestral, es decir, no es gratuito que los mayores reconozcan en las piedras encantadas a seres chamánicos que conceden propiedades curativas, así como tampoco lo es el conocimiento de las fases lunares y su incidencia en los procesos agrícolas y medicinales, todo va enlazado con el ser mitológico ancestral, *amarun*, dragón de siete cabezas proveedor de conocimiento y sabiduría.

La *amarun* pervive en la memoria del pueblo Inga de San Andrés y siguiendo los sucesos del mito es posible recorrer el espacio sagrado, identificar los lugares, reafirmar el territorio ancestral heredado de taita Carlos Tamabioy. El mito puede ser un herramienta política donde las evidencias geográficas ratifican el territorio como propio, procede de un legado ancestral que no han muerto en la memoria de los descendientes incaicos y aunque en el mito la *amarun* se pronuncie como un ser malévolo su función es la de advertir, orientar y brindar protección a su pueblo. La Serpiente es el símbolo de la vida que se desprende del pasado y sigue viviendo. Representa la energía y conciencia inmortal comprometida en el campo de batalla del tiempo, rechazando siempre la muerte y volviendo a nacer.

La Etnoliteratura permite adentrarse en otros mundos, es incluyente, permite dar validez a los saberes subyugados, y esa es una de las riquezas invaluable de la investigación desde el campo etnoliterario porque se proyecta como estrategia filosófico- política para rescatar diferencias y multiplicidades de entornos culturales, porque reconoce en la oralidad de los pueblos indígenas y campesinos los sistemas diferenciales de pensamientos, historias míticas, palabra ancestral que habla de un proceso de resistencia, diferencia y diversidad que hoy desde la percepción indígena y desde la academia se construye como una alternativa para un verdadero reconocimiento del valor cultural, cognitivo e intelectual de estos pueblos amerindios.

## BIBLIOGRAFIA

A. J. GREIMAS, "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", en Análisis estructural del relato, ediciones Niebla, quinta edición, 1976. Pág. 20.

BAJTIN, Mijail. Estética de la creación verbal. México: Siglo XXI Editores, 1989.

BARBA, Manuel. Una crisis de Identidad: mito, ritual y memoria en los andes centrales.

BLANCHE – BENVENISTE, Claire. 1998. estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura. Barcelona: Gedisa.

CAMBELL, Joseph. Las Mascaras de Dios: Mitología Occidental, Barcelona.

CLAUDE LEVI – STRAUSS, "Lo crudo y los cocido" (introducción) Bogotá, revista de la Universidad Nacional, No. 9, septiembre de 1971.

DURAN, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid: Taurus, 1981.

ELIADE, Mircea. Mito y realidad (París 1963), Guadarrama, Madrid 1968.

\_\_\_\_\_. Mefistófeles y el Andrógino. Barcelona: Labor, S.A. 1984.

GALEANO, Alex. Escenarios de conocimiento, la comunicación y la cultura. Universidad de Nariño. Maestría en Etnoliteratura. San Juan de Pasto, 2008. Documento multicopiado.

GARCÍA CANCLIN, Néstor. Culturas Híbridas. México, editorial Grijalbo, 1990.

HERRERO, Juan: Mijail Bajtin y el principio dialógico en la creación literaria y en el discurso humano. En Suplementos Anthropos No 32, Barcelona (s.f.).

LAROCHELLE, Gilbert. Imaginario y antirracionalismo de ciencias sociales. Departamento de ciencias humanas. Universidad de Québec. Guadalajara. Documento multicopiado.

LEVI – STRAUSS, Claude. Antropología estructural II. México. F: C: E: Siglo XXI, 1987.

MAMIÁN GUZMÁN, Dúmer. Tiempos de encanto y desencanto en los andes sur colombianos. Universidad de Nariño. Maestría en Etnoliteratura. San Juan de Pasto, 2008. Documento multicopiado.

Ministerio de Educación Nacional. Qué es Etnoeducación, Santafe de Bogotá. 2004.

MONTENEGRO PEREZ, Luís Manuel. Dialógica. Universidad de Nariño, programa de Filosofía y Letras. San Juan de Pasto, 2000. Documento multicopiado.

Niño, Hugo. Etnoliteratura, conocimiento y valores. Revista Mopa Mopa No. 4, del Instituto Andino de Artes Populares. Pasto: IADAP, 1989.

ONG, Walter J. 1987. Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. México: fondo de Cultura Económica.

RODRIGUEZ ROSALES, Héctor. Las fuentes de lo imaginario en la religiosidad popular en Nariño.

\_\_\_\_\_. Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales. Ediciones UNARIÑO, Pasto – Nariño, Junio de 2001.

\_\_\_\_\_. Alternativas educativas para el desarrollo humano. Universidad de Nariño. Departamento de Humanidades y Filosofía. (Documento multicopiado).

\_\_\_\_\_. Consideraciones teórico – metodológicos sobre la investigación etno-histórica y cultural en la región andina del sur. Del libro: estudios Etno – antropológicos. Mito – ritos y simbolismos funerarios. Pasto: ediciones del Instituto Andino de Artes Populares, IADAP, 1992.

STEPHEN H. LEVINSOHN, Avendaño Luís Francisco. Leyendas y costumbres de San Andrés. Valle de Sibundoy. Intendencia del Putumayo. Cartilla Inga Serie: sociales (tercer grado) N°.2 Edición Provisional Editorial Townsend. Lomalinda Meta. 1982.

ZAVALA, Iris. Escuchar a bajtin. Madrid: montesinos, 1996.

\_\_\_\_\_. Bajtin y sus Apócrifos. Barcelona: Anthropos, 1996.

ZUÑIGA ORTEGA, Clara Luz. El espacio de la Etnoliteratura. Revista Sarance No 17. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo - Ecuador, 1993.