

DEL DESCUBRIMIENTO AL ENCUBRIMIENTO DEL OTRO: RESISTENCIAS Y MEMORIAS QUE SE TEJEN

Mileidy Viviana Yopasa Ramírez¹
Estudiante Licenciatura en Ciencias Sociales
Universidad Distrital Francisco José de Caldas

*La Madre Universal, única poseedora del arte de hilar y de tejer,
tomó su inmenso huso y lo clavó verticalmente en la tierra recién creada.
Lo puso en el centro de la Sierra Nevada, atravesó su pico más alto, y dijo:
‘¡Esto es “Kalvasánkua”, el poste central del mundo!’
Al decir eso desprendió de la punta del huso una hebra de hilo de algodón,
Y con su extremo, trazó un círculo alrededor del eje vertical, declarando:
‘¡Esta será la tierra de mis hijos!’*

Gerardo Reichel Dolmatoff
caracol1986@hotmail.com

Síntesis.

La cultura occidental basada en el pensamiento moderno, se impuso como consecuencia de la dominación colonial, subvalorando e invisibilizando formas disidentes y antiquísimas de representar otras realidades, juzgándolas como sociedades esencialmente míticas e irracionales. Creando una geopolítica basada en la colonialidad del poder y del saber, occidente desplazo espacial y temporalmente el conocimiento de las culturas amerindias, su conocimiento mítico y practicas rituales. El presente escrito busca reflexionar sobre esas formas de saber y de existencias otras que se encuentran en nuestros territorios latinoamericanos, particularmente se preguntara por el conocimiento mítico de nuestras comunidades indígenas y la relación existente entre lo ritual, lo cosmogónico, la memoria y el tejido.

Palabras clave: modernidad, colonialidad, mito, memoria, tejido.

Abstract

Western culture based on modern thought, was imposed as a result of colonial rule, undervalued and obscuring ancient ways of representing dissidents and other realities, judging them as essentially mythical and irrational societies. Creating a geopolitics based

¹ Estudiante Licenciatura en Ciencias Sociales Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Integrante del semillero Runa Emergente y del Comité editorial de la Revista Jícara.

on the coloniality of power and knowledge, spatially and temporally displaced West knowledge of Native American cultures, knowledge and practices mythical rituals. This paper seeks to reflect on these forms of knowledge and other stocks that are in our Latin American territories, particularly wondered about the mythical knowledge of our indigenous communities and the relationship between ritual, cosmogonic, memory and weaving.

Keywords: modernity, colonialism, myth, memory, tissue.

Introducción: Modernidad en el encubrimiento del Otro

La modernidad y la colonialidad se presentan como fenómenos mutuamente dependientes. No hay modernidad sin colonialidad y no hay colonialidad sin modernidad, porque Europa sólo se hace “centro” del sistema-mundo cuando constituyó a sus colonias de ultramar como “periferias”. El proyecto de la modernidad se establece de manera eurocentrica y racista en América Latina, donde la expansión y colonización de Europa, fundamenta su consolidación en la instauración de la diferencia entre colonizados y colonizadores, a partir de la idea de raza, que es lo que Aníbal Quijano llama la *Colonialidad del poder*.

En torno a la idea de raza se empezaron a configurar rangos, lugares y roles sociales nuevos, dando origen a identidades opuestas y jerárquicas -blancos, mestizos, indios, negros-, así como a la constitución de nuevas categorías geo-históricas-“Oriente”, “Occidente”, “América”, “Europa”, “Africa”- los cuales permitieron hacer efectiva la anexión colonial de territorios extensos y diversos en un único sistema-mundial de poder capitalista fundado en la colonialidad (Pajuelo: 2002: 7).

Así, con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino – simultáneamente la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio a la organización de la totalidad del espacio y el tiempo bajo la hegemonía occidental, donde las diversas experiencias históricas y culturales de los pueblos colonizados son relatadas y representadas bajo las características de la historia europea que se convierte en modelo de interpretación universal.

En este orden, la imposición del poder colonial significó la violencia, represión y negación de la subjetividad propia de los pueblos y culturas colonizadas; donde el saber, la espiritualidad y la historia de los mismos quedaron fuera del locus de enunciación occidental y sus valores de razón y progreso. Con la llegada de Colon y el descubrimiento del continente Abya Yala (ó su nombre colonial América) se da inicio al encubrimiento del indígena, del Otro, del habitante conquistado y colonizado; de manera violenta su existencia es reducida a la posibilidad del no-ser, ya que en el “descubrimiento” el Otro es negado, subsumido, alienado, dominado, conquistado.

América no es “descubierta” como algo que existe distinta, como el Otro, sino como un cuerpo a donde se proyecta lo mismo. Por lo que la conquista es un movimiento de

expansión y re-creación de lo “mismo”; el conquistador no se deja afectar por el conquistado, no lo ve, no lo escucha, no lo siente, sino que vencéndolo por las armas le impone lo que él ya es: civilización, religión propia, creencias, organización social, política, económica y cultural; el acercamiento se da en una sola vía, el de la “propia afirmación”, es decir el desplazamiento hacia el Otro no busca comprensión, diálogo, apertura, creación, sino que busca incluir al Otro en la totalidad². Esta totalidad colonial se sustentara en el “mito eurocéntrico de la modernidad” el cuál justificara la violencia, negación y represión del Otro.

Como se ha venido mencionando la modernidad inicia con el descubrimiento de Abya Yala (América), y la constitución de un nuevo patrón de poder global, que establece una nueva perspectiva (eurocéntrica) del conocimiento y de dominación, ésta se legitima y prueba su superioridad a través: 1. la visión universal de la historia relacionada a la idea de progreso; 2. La “naturalización” tanto de la relaciones sociales como de la *“naturaleza humana de la sociedad liberal capitalista, “la concepción evolucionista, lineal, unidireccional de la historia que avanza inexorablemente desde un mítico estado de naturaleza hasta la moderna sociedad europea”* (Lander) 3. Codificación y clasificación de las diferencias a partir de la idea de racialización que naturaliza las desigualdades y jerarquizaciones; 4. La necesaria superioridad de los saberes que produce la sociedad europea sobre todo otro saber.

Modernidad/colonialidad

De esta manera, la modernidad/colonialidad está sustentada bajo la hegemonía geopolítica, racial, cultural y epistémica de Europa y sus cuatro esferas o dimensiones de operación que a partir de su articulación ayudan a mantener la diferencia colonial y la subalternización. La primera; es la *colonialidad del poder*, que como se señalo en la primera parte, está basada en la idea de raza, y de la superioridad étnica y epistémica de los colonizadores sobre las poblaciones nativas de América, aquí no solo se buscaba someter militarmente a los indígenas, sino se buscaba transformar el universo simbólico y significativo de estos pueblos, por el universo cognitivo del colonizador.

En consecuencia, se da una colonización de los imaginarios, de los símbolos, lenguajes, formas de conocer, sentir, vivir, comunicar de los pueblos colonizados, instaurándose el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el

² Enrique Dussel hablara de totalidad opresora, donde retomando el planteamiento de Marcuse “el hombre unidimensional” señalara que un “hombre es una totalidad y una totalidad donde una parte de la sociedad es autocrática. El opresor se gobierna por sí y a partir de sí, y domina a la otra parte de la sociedad. Esta totalidad es unidimensional, en el sentido que no hay Otro, porque el que gobierna la totalidad impide que aquel que es oprimido se le ponga a su frente como el Otro. [...] Si el oprimido intenta evadirse de la opresión, aquel lo calificará de subversivo y lo reprimirá” (1998:13).

mundo social, con la propia subjetividad (Castro: 2005). La eliminación de estas formas múltiples de conocimiento propias de las poblaciones indígenas trajo consigo una violencia epistémica en relación a esas otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación. Ésta, segunda dimensión; *la colonialidad del saber*, fundamenta las estructuras lógico-rationales de conocimiento occidental hegemónico, donde la cientificidad, la objetividad y universalidad se convierten en los pilares de la producción de conocimiento.

La tercera, *la colonialidad la del ser*, referencia esas formas de persecución de las diferentes subjetividades de los pueblos indígenas, se refiere la deshumanización y a la negación de la posibilidad de “ser” de las múltiples formas de vida de estos pueblos, que despojados de su humanidad, son considerados barbaros, salvajes. De acuerdo a Maldonado “*la colonialidad del ser intenta capturar la forma en que la gesta colonial se presenta en el orden del lenguaje (discurso) y en la experiencia vivida de los sujetos [...] también se refiere a las dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el dicho Moderno/colonial y racial*” (2006:28).

La última dimensión es la *colonialidad de la naturaleza*, la cual alude a la “*división binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, una división que descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros (como seres también vivos)*” (Walsh: 2007: 106). Aquí, se rompe con las dimensiones de lo mágico, de lo ritual, de lo religioso en relación con los seres humanos y los elementos de la tierra-naturaleza, de la relación vivos y muertos, hombres y dioses. En este sentido, se da una racionalización del espacio, del tiempo, de lo natural y de las relaciones entre la cultura, lo material, lo simbólico y la cosmovisión de los distintos pueblos.

De acuerdo, a Dussel para superar la modernidad, es necesario antes que nada negar la negación” de este mito, reconocer la “otra cara”, la oculta, la cara colonial de la modernidad, que significa sometimiento, discriminación, y exclusión para diferentes pueblos. “Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)” (2000:6). Aquí se propone trascender la razón moderna en cuanto razón violenta, eurocéntrica, desarrollista, hegemónica, una propuesta de liberación desde la alteridad, el reconocimiento del Otro, donde la voz de los silenciados y excluidos tenga lugar y posibilidad de existir.

Romper con el modelo modernidad/colonialidad que ha marcado el devenir de los pueblos en América Latina, requiere de la visibilización, desde otros espacios y otros locus enunciativos, la historia de los mismos; es decir, volver la mirada a aquellas perspectivas

histórico-culturales que han sido negadas y subalternizadas, memorias de diferentes pueblos que narran formas de ver y entender la realidad desde puntos de vista y saberes diferentes a la estructura lógico-racional de occidente.

Desde la diferencia cultural de los pueblos amerindios los mitos se ritualizan a través de las festividades, de las corporalidades, del lenguaje simbólico, de los lugares sagrados, de sus espacios y tiempos ancestrales y comunitarios. A través del lenguaje simbólico y de la palabra las comunidades indígenas transmiten y mantienen su memoria histórico-cultural, cuyas expresiones representan el sentido y significado de lo mítico.

La historia ancestral (mito) tiene su origen en un mundo mágico, con seres sobrenaturales que le dieron origen a la existencia de lo humano. En el origen no solo se creó el mundo y al hombre, también se crearon los espíritus que se encuentran en cada cosa de la naturaleza. En el origen podemos encontrar por qué las cosas son como son, por qué existen chamanes, plantas de poder, por qué hay que hacer fiestas para mantener el equilibrio de la vida y la existencia. La mayoría de pueblos guardan una profunda relación con la historia de origen, por ello esta se constituye en la columna vertebral de la identidad de los pueblos, su significado religioso y mítico es muy importante, porque en ella alberga los sentidos y sin sentidos de los pueblos, sus formas de sentir, pensar, soñar, existir (Stepánova: 2001).

Poética mítico-ritual en el arte de pintar - tejer

Según los relatos de algunas comunidades indígenas, el arte del tejido les fue entregado por los dioses para mantener la conexión entre los hombres y el cosmos; a través del tejer ellos narran el origen, el inicio, el orden primario; donde los dioses representan un cuerpo animal o celeste que explica un movimiento determinado del cosmos y de la naturaleza. La labor del tejido se establece como un saber mítico que involucra una acción plural con la cual se transforma la materia prima en mito-rito y proporciona a quien teje de un sentido de percepción profundo que lo enlaza y relaciona con el origen-vientre, al respecto Agudelo señala:

“El tejido es una forma escritural que renueva la palabra, pues en él está inscrito el mito haciendo que per se posea un poder activado con cantos, rezos, conjuros y danzas; en este caso, es una imagen en donde se rescribe y activa el mito, desencadenándose el origen” (2004: 14).

Las figuras y colores de los tejidos se convierten en Universos simbólicos, que despiertan sentido y significaciones múltiples, estos están cargados de historicidad, representaciones, imaginarios, discursos y prácticas de las diversas culturas y sus memorias. El tejido es camino, sendero que muestra el rostro de diversas culturas las cuales construyen y cuentan su historia mediante indicios, señales, signos, símbolos y otras formas de representar.

En los espacios mitológicos de los pueblos amerindios la espiral es el símbolo que representa el orden y origen del universo, la mitología amerindia privilegia al caracol y a la serpiente como creación y ritualización mitológica que da cuenta del movimiento espacio temporal del cosmos. Así el espiral hace parte elemental de su ciclo vital y se encuentra re significando al mito, por ejemplo en los Indígenas Guambianos el espiral hace parte de su mito de origen:

El tiempo es como una rueda, que da una vuelta; es como un pote, un aro, que vuelve al mismo tiempo; así es el camino que marca el sol sobre la tierra, así es la forma en que camina el kosrumpoto, el arcoíris, cuando al voltear da un redondeo. Pero también es como el caracol o como el arcoíris, que tiene tom, una articulación que relaciona todo y marca la época o el periodo. El tiempo va y vuelve, pasa y vuelve. Y, en medio de todo, todo crece. La medida del tiempo de los antiguos es muy clara, cuando ellos dicen que va a venir el verano ahí llega.

El mundo no se acaba, es como una cosa que al moverse no se mueve. Los mayores han vivido y trabajado para que nosotros estemos y haya una estabilidad. Todo lo que los sabedores tradicionales hacen es para calmar, para volver a la tranquilidad, y no para quitar o acabar nada. [...]El hombre es como el viento, si el viento sopla en una dirección todo sopla en esa dirección”
(Vasco: 1998:10)

El sombrero tradicional de éstos, llamado Kuarimpoto, es elaborado con varias hebras las cuales conforman una cinta larga tejida en la que se mezclan diversos colores emulando el aroiris; al ser cocido sigue un recorrido en espiral como si fuese el trazo interno que hay en la concha del caracol, permitiendo a los mayores enhebrar y desenhebrar su origen.

“Kosrumpoto sale en estas altura de las sabanas, de las cabeceras; son dos aros, hembra y macho. Uno es más claro y más bajo, el otro es más alto y brillante. El macho tiene la cara, el color rojo para abajo, la hembra la tiene para arriba; se miran las caras. A veces salen con su hijo, más pequeño, que se ve pegado a la hembra. Trae las lluvias del páramo, de la sabana fría. El del páramo y el del aguacero son un mismo aro iris (...)”
(DAGUA : 1998:34)

En este orden, el caracol y la espiral son un camino recorrido hacia el interior del colectivo y de los sujetos, les permiten reincorporarse al tiempo primordial renovando así, su cosmovisión y por ende reordenándose frente al mito. Desde la diferencia cultural guambiana “*el pasado está adelante, es merrap, lo que ya fue y va adelante; wento es lo que va a ser, lo que viene atrás. Entonces lo que aún no ha sido viene caminando de atrás*”
(Vasco: 1998:11)

Para los indígenas Cunas del Choco las grafías que aparecen en las molas están relacionadas con su origen mítico:

“La mola trae diversos e infinitos motivos y diseños geométricos inspirados del sol, arcoirris, las estrellas que con un lenguaje mudo emite destellos y brillantes (...). Los grandes Nelegan vivieron en los recintos sagrados conocidos como kalus donde se guardaban los grandes tesoros y conocimientos. De aquellos recintos sagrados de las dimensiones profundas de la madre tierra, una mujer con cualidades especiales que destinó Pab Dummad, tuvo la misión única de rescatar modelos originales de la mola en el recinto sagrado conocido como Kalu Dugbis y así legar a la cultura cuna esta arte milenaria.

Al llegar al recinto de Kalu Dugbis, dice Naguegiryai, se quedó admirada de la majestuosidad de aquel recinto que ofrecía diversos adornos. Sus cuatro paredes, dirigidas a los cuatro puntos cardinales, todo a su alrededor fluían de refulgentes luces, como si el mismo Kalu con sus movimeitnos tuviesen vida. De ella nacían infinidad de colores, diseños y grabados policromados de molas, parecían deslizarse como si estuviesen bailando.

De ahí Naguegiryai trajo los modelos y diseños originales que sirvieron de inspiración a la mola, gracias a los atributos y al privilegio que le dio Pab Dummad, para que la mujer cuna tuviese el honor, el privilegio de representar el espíritu de la gran madre tierra. Allí Naguegiryai se quedó cautivado de la gran belleza de aquel recinto que le sirvió de inspiración a la mola que hoy ostenta la mujer cuna. La mola cuna, representa la libertad que todo cuna debe llevar, la libertad de aquella inmensidad del firmamento, con las miradas de aquellas estrellas que recorren libremente la bóveda celeste. (...) Kalu Dugbis, es un lugar de inigualable belleza, de techos, paredes de mil detalles bordeando sus rincones. Cuenta Naguegiryai, en ese mismo lugar se encuentran y se guardan hamacas con mil formas de hilar.

Hamacas elaborados todo a mano por aquellas residentes, unas bellísimas doncellas de Kalu Dugbis. También existe una parte donde se guardan “pichas” (faldillas) que utilizan las mujeres. Son tan admirables por sus diseños y grabados que llegó a contemplar Naguegeryai en Kalu Dugbis. Naguegeryai, durante su visita igualmente llegó a conocer la parte donde se hace el “sianar” (incienciario). En ese sitio contempló diversas formas de diseño que ofrece el lugar, pues todo el arte representa el legado de Naguegeryai.” (Aguirre: 1998:3)

Las molas representan el pensamiento cosmogónico de esta comunidad, una visión gráfica del mundo lleno de colorido y simbolismo. A través de las figuras geométricas los indígenas pintan escenas mitológicas en relación a su origen, sus costumbres y creencias, la relación con la tierra y el cosmos. Su origen representa el espíritu de la naturaleza y de la mujer Kuna.

Estas formas de escritura son lenguajes en donde están expresadas las formas de pensar de una colectividad en relación con su territorio y se identifican a través de dos características, la primera, como posibilidad de lo profano para re-significar y dar valor a las acciones de lo cotidiano relacionadas con animales, plantas, eventos estacionales y celestes, entre otros que marcan los sistemas de alianza y de significación mítica que hace una comunidad de un territorio. En cuanto a la segunda característica, identifica a la escritura como valor de lo sagrado para darle sentido y vitalidad a un saber que viene desde el origen, los dioses y los ancestros.

Para los profesores Edwin Agudelo y Magda Pardo el tejido como cultura material representa una forma de escritura ligada al mundo de lo sagrado como parte constitutiva de su territorialidad y existencia, por tanto posee un derecho y un revés; *“por un lado, aquello que hace parte de lo que se ve y hace presencia, por el otro, aquello que es invisible a la configuración racional del mundo y que se puede expresar en lo mágico-ritual que se presenta en diferentes ceremonias”* (2004:45).

La memoria y significados inscritos en el tejido y su práctica ritual se renuevan a partir de dos momentos, una, en la que se encuentran los lugares como productores de signos que *“condensan una genealogía toponímica que permite construir una territorialidad y un reconocimiento de los espacios en relación a los espíritus y las grafías que los habitan y que les pertenecen presentándose como marcaciones del territorio (petroglifos, huacas). Por otra parte, las reglas de las imágenes que rehacen y recrean el cosmos en una territorialidad existencial y permiten al sabedor proceder en un tiempo Aión, que está fuera del territorio físico y es una nominación anterior a las cosas procedente del orden de lo natural”* (2004:51).

Dimensionar la invisibilidad constituye uno de los intentos por hacer perceptible el mito como espacio de conocimiento, a través del cual el ser humano se relaciona con el espacio-tiempo-universo en lógicas y sentidos diferentes que hablan de su hacer y su relación con el mundo y que no pueden ser codificados bajo parámetros fijos y determinados. Las distintas comunidades amerindias sostienen un diálogo constante con el cosmos y la naturaleza, que más que ser seres vivos se consideran sujetos contenedores de conocimiento y sabiduría, cuyos saberes que mantienen en equilibrio el universo.

Tomando en cuenta una perspectiva mítica ancestral, son las plantas, los animales y todos los entes y objetos que están fuera del mundo construido por los hombres, los que originalmente poseen el conocimiento y se encargan de transmitirlo a los humanos. Para las comunidades ancestrales la adquisición de este conocimiento se encuentra ligado a estados de trance que son posibilitados por diferentes experiencias provocando que el cuerpo sufra alteraciones, transformaciones, devenires. En palabras de Agudelo Y Pardo:

“Esta acción trasgresora producida por dichos estados, hace que la persona que experimenta, vivencie una realidad “otra” en donde el orden social del mundo desaparece, aflorando un orden de lo diverso, de lo múltiple, de lo mítico. El acceso

a esta experiencia que involucra un devenir tiene como acción generadora, prácticas ancestrales relativas a las danzas, a los cantos, a los conjuros, a los rezos, a los trazos y pinturas, al ensoñar y a la ingestión de plantas enteógenas” (2004: 56).

Así, podemos encontrar en las diferentes comunidades indígenas un manejo de una planta como puente conector con el universo; *“la planta que propicia el ver con claridad la totalidad existente en el cosmos, lo existente material y lo inmaterial de lo existente”* (Stepánova, 2001), el manejo de la planta es la que une todos los espacios del cosmos, a través de su uso el chamán puede conocer a los saberes propiciados y contenidos allí.

Este uso de plantas sagradas abre la posibilidad de que el humano se encuentre con la escritura de lo sagrado de las cosas, así el mito del origen del yagé, permite descifrar la reciprocidad fundamental que existe entre las plantas sagradas y la vivencia cercana que éstas provocan en relación con la imagen y el sonido que le corresponde a las cosas, donde la palabra se hace silencio y emerge el color y la pinta. Así podemos ubicar *“este tipo de sistemas gráficos en el terreno de una estética que concierne más a una función sinestésica en donde obligatoriamente se elabora una lectura compleja e integral del elemento en relación con el mundo, haciendo percibir al elemento con sus pulsaciones y afectando directamente al sujeto que recibe la percepción”* (2004:62).

“ORIGEN DEL YAGÉ: “Cuentan que el mundo estaba en absoluto silencio y en tinieblas hasta que un fuerte bejuco salvaje (llamado yagé) fecundó una flor blanca en forma de campana. Que de un momento a otro, esta dio a luz al sol y del sol salieron unos hombres dorados llamados curacas. Al probar ello la sustancia del yagé, empezaron a desfilar con plumas de colores y tocando melodías con dulzaina y flauta. Pero cada uno de estos hombres se metió en cada hombre y cosa del universo, para darle la pinta “o sea el color y el sonido. Estas son las pintas que ven los curacas cuando toman yagé o padre de la claridad y la inteligencia” (citado Agudelo y Pardo: 2004: 62: Mito Inga)

Este saber expresado en grafas expresan símbolos iconográficos de la memoria ancestral, cuyos signos permiten acercar los espacios temporales del pasado, el presente y el futuro en narraciones que hablan de los abuelos, de los dioses, de lo sagrado, la naturaleza y lo comunitario. Este saber recibido en el espiritual, es justamente ese saber inscrito en un objeto de lo terreno o de lo celeste y que se presenta en la grafía, decir que en su esencia, es pensar que el lenguaje-saber de lo otro comunica desde una grafía viva, palpitante, inscrita en el objeto, siendo privilegiado en el proceso de decodificación iniciado por el sabedor a partir de activar su cuerpo para proceder en ese saber

La escritura constelar que se convoca en el tejido es una escritura íntegra que procede en palabra pero que a su vez es acto, pues el tejido escrito posee el aliento- espíritu de las fuerzas inscritas en éste. *“Un tejido chamánico, en primera instancia es escritura, pues en la medida en que se teje se reinician los mitos. El mito en el tejido es una palabra cantada que se hace cuerpo, una fuerza grafía o una fuerza escritura, no representa, es esencia del*

objeto convocado. El tejedor entra en una relación cósmica con el tejido reintegrando al mito que es “biko” equilibrándose y curándose él con él y en el cosmos. Tejer es cosmos, es convocar unas fuerzas de éste para potenciar su aliento. Cuando se teje el mito reanuda el cosmos.” (Agudelo pardo: 2004: 66).

Las grafías están inscritas en la magia, poseen una acción mántica ligadas al saber oral siendo fuente fundamental de una memoria del ensueño. De esta manera el arte de una comunidad es la forma más elaborada de los signos creados por ella, y se manifiestan como signos sensibles; *“tejer es hablar con la madre. Los tejedores a través del hilo recorren la historia de la creación del mundo, caminando por él, el hombre de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha, a lo largo y ancho del telar.”* (Dolmatoff: 1985:67). Hay una esencia poética en las grafías del tejido, devanadas en la memoria poética del tejer, como una acción elemental que remite a la ritualística del cuerpo en su búsqueda consubstancial de lo sagrado.

Bibliografía.

Agudelo Edwin, pardo Magda (2004). Cordón umbilical, cuerpo de tierra -el tejido andino una propuesta de estudio etnoliterario-. (Tesis). Universidad de Nariño Facultad de Filosofía. Colombia

Castro-Gómez Santiago. (2005) La poscolonialidad explicada a los niños. Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Bogotá.

Dussel Enrique. (1998) Liberación de la Mujer y erótica latinoamericana. Nueva América. Bogotá. Colombia.

Dussel, Enrique. (2000) Europa, modernidad y eurocentrismo. En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Buenos Aires, Argentina.

Edgardo Lander (2001). Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. Revista de Sociología. Santiago. Chile.

DOLMATOFF (1985) Reichel. Los Kogi: Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Procultura Bogotá. Nueva biblioteca colombiana de cultura

Maldonado- torres, Nelson, (2006). “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”. *(Des) colonialidad del ser y del saber. Cuaderno No. 1. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro des-colonial*, Buenos Aires, del Signo.

Pajuelo, Ramón (2002) “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”. En: Daniel Mato (coord.): Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder. Universidad Central de Venezuela.

Stepánova Nadia .2001. *La invocadora de los Dioses. Historia de una chamana siberiana*. Editorial Giraldo. México

TORRES, William. (2000) .Chamanismo: estética de existencia. En: Visión Chamánica No 2. Bogotá-Colombia. Febrero,

Vasco Uribe Luis Guillermo. 1998. Guambianos: hijos del aroiris y del agua. Santa Cerec, Los Cuatro Elementos. Bogotá

Walsh Catherine. (abril 2007.). ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? reflexiones en torno a las epistemologías de-coloniales. Revista nómadas. no. 26. Universidad central – Colombia. Pp.102-113