



Pensar y resistir el territorio: sabiduría ancestral y puesta poética de la naturaleza en los cantos del pueblo u'wa

Jony Alexander Rodríguez Valderrama  

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Colombia

Resumen

Esta investigación analiza las representaciones del territorio sagrado y su relación con la naturaleza en los cantos del pueblo indígena u'wa (Colombia) recopilados en la antología *Antes el amanecer* de Miguel Rocha Vivas (2010). Los propósitos son, por una parte, reflexionar acerca del valor literario del territorio que contienen los cantos indígenas en su composición y, por otra, reconocer al territorio como símbolo de identidad y de resistencia del pueblo u'wa. Para ello, se observan los recursos literarios de los cantos desde los imaginarios de agua. De esta manera, el trabajo busca ampliar el alcance que tiene la literatura para reconocer las luchas indígenas y el valor de identidad al expandir, desde el lenguaje, el concepto de territorio más allá del espacio físico e impregnar de carga simbólica el paisaje por medio, en este caso, de representaciones de agua.

Palabras clave: literatura indígena, literatura y territorio, cantos indígenas, imaginarios de agua, pueblo u'wa, ecocrítica, Sierra Nevada de El Cocuy.

Historia del artículo/Article Info

Recibido/Received

20 de abril de 2025

Aprobado/Accepted

7 de junio de 2025

Publicado/Published online

11 de julio de 2025

Sobre autor / About the author:

Licenciado en Idiomas Modernos y Magister en Literatura de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Fue joven investigador del grupo Senderos del Lenguaje entre 2022 y 2023. Actualmente es docente de educación media en Lenguaje y Literatura en el Colegio Sagrado Corazón de Jesús de Samacá.

Citación/Citation:

Rodríguez Valderrama, Jony Alexander. "Pensar y resistir el territorio: sabiduría ancestral y puesta poética de la naturaleza en los cantos del pueblo u'wa". *La Palabra*, núm. 51, 2025, e19360. <https://doi.org/10.19053/uptc.01218530.n51.2025.19360>



Thinking and Resisting the Territory: Ancestral Wisdom and the Poetical Setting of Nature in the Songs of the U'wa Indigenous People

Abstract

This paper analyzes the representations of the sacred territory and its relationship with nature in the songs of the U'wa indigenous people (Colombia) compiled in the anthology *Antes el amanecer* ["Before the Dawn"] by Miguel Rocha Vivas (2010). The purposes are, on the one hand, to reflect on the literary value of the territory contained in the composition of the indigenous songs and, on the other hand, to recognize the territory as a symbol of identity and resistance of the U'wa people. For this purpose, the literary resources of the songs are observed from the imageries of water. In this way, the work seeks to expand the scope of literature to recognize indigenous struggles and the value of identity by expanding, from language, the concept of territory beyond the physical space and impregnating the landscape with a symbolic charge through representations of water.

Keywords: indigenous literature, literature and territory, indigenous songs, water imageries, u'wa community, ecocriticism, Sierra Nevada de El Cocuy.

Pensando e resistindo ao território: sabedoria ancestral e poética da natureza nos cantos do povo indígena U'wa

Resumo

Esta pesquisa analisa as representações do território sagrado e sua relação com a natureza nas canções do povo indígena U'wa (Colômbia) compiladas na antologia *Antes el amanecer* ["Antes o amanhecer"], de Miguel Rocha Vivas (2010). Os objetivos são, por um lado, refletir sobre o valor literário do território que as canções indígenas contêm em sua composição e, por outro, reconhecer o território como um símbolo de identidade e resistência do povo U'wa. Para isso, os recursos literários das canções são observados sob o ponto de vista do imaginário da água. Dessa forma, o trabalho busca ampliar o escopo da literatura para reconhecer as lutas indígenas e o valor da identidade, expandindo, por meio da linguagem, o conceito de território para além do espaço físico e impregnando a paisagem de simbolismo por meio, nesse caso, de representações da água.

Palavras-chave: literatura indígena, literatura e território, canções indígenas, imaginários da água, povo U'wa: ecocrítica, Sierra Nevada de El Cocuy.

Introducción

El territorio del pueblo indígena u'wa está ubicado, principalmente, en los Andes nororientales de Colombia. De acuerdo con Osborn (94), la extensión del territorio ancestral u'wa comprende zonas de los departamentos de Boyacá, Santander, Norte de Santander y parte del piedemonte llanero, en Casanare, Arauca y la zona limítrofe con el estado venezolano de Táchira. A lo largo de esta área se encuentra la Sierra Nevada de Güicán, El Cocuy y Chita, a cuyas cumbres, legadas por Sira, dios creador u'wa, se les atribuye un valor sagrado, ya que permiten la existencia de la vida en el planeta (CIDEMOS).

Desde su propio punto de vista, la misión fundamental del pueblo u'wa consiste en resguardar estas cimas y mantener el equilibrio de todo lo que conforma el territorio alrededor de ellas: montañas, lagos, ríos, animales, plantas, entre otros. No obstante, las invasiones directas al territorio, que han ocurrido desde la época colonial hasta décadas recientes, con la aprobación de macroproyectos extractivistas perjudiciales para la naturaleza y para la visión de mundo de los u'wa, han ocasionado que la comunidad se mantenga en un estado de defensa de su tradición y del hogar ofrecido por las deidades.

Este conflicto se ha evidenciado en una serie constante de enfrentamientos, todavía hoy vigentes, entre colonos y comunidades indígenas. Falchetti presenta un exhaustivo trabajo histórico en el que describe las prácticas de los conquistadores españoles para desarticular las tradiciones u'wa durante los siglos XVII y XVIII. Los españoles le asignaban trabajos de encomienda¹ a la población o los ubicaban en asentamientos fijos alejados de su lugar de origen, lo que significaba un rechazo y una afectación directos a los tradicionales emplazamientos y desplazamientos de los u'wa, que son parte esencial de su cosmología². Por otra parte, se gestaron campañas de evangelización con el objetivo de extender las creencias religiosas católicas en la comunidad y borrar paulatinamente sus propios dogmas. Estas disputas por la tierra y las tradiciones ocasionaron varios episodios de luchas violentas entre la resistencia u'wa y las autoridades españolas, que no lograron un acuerdo definitivo.

En su autobiografía, Berichá (Esperanza Aguablanca), lideresa indígena u'wa, expone que hasta mediados del siglo XX la población indígena decidió organizarse en cabildos unidos como método para restaurar su cultura y recuperar parte del territorio ancestral ocupado por los colonizadores. Lo anterior significaba un gran avance en el reconocimiento de los indígenas como participantes políticos ante el Estado colombiano, con respecto a las decisiones que se tomaban sobre su territorio. Las acciones de Berichá y de las autoridades ancestrales sirvieron de base para la defensa de los derechos indígenas y para la restauración de las tierras que siempre les pertenecieron. En efecto, en la década de los noventa, la exploración petrolera en el Bloque Samoré³, por parte de la multinacional estadounidense Oxy (Occidental Petroleum Corporation), encendió las alarmas del pueblo u'wa por dos razones fundamentales: el deterioro de la naturaleza y el ataque directo a la cosmovisión de la comunidad, es decir, a su sistema de creencias sobre el origen y el ordenamiento del mundo, basado en las tradiciones ancestrales dictadas por los sabios. Recordemos que para los u'wa, *Ruiria* (el petróleo) es la sangre de la tierra que mantiene

¹ Como anota María Teresa Molino, las encomiendas eran estructuras geopolíticas para ordenar el poder colonial. Estas organizaciones, derivaron, en su mayoría, en los que hoy son los municipios (77).

² De acuerdo con Osborn (13), los desplazamientos y las rutas de los u'wa por el territorio conllevan un potente valor simbólico del universo y el origen del cosmos.

³ El Bloque Samoré comprende una importante extensión de tierra ubicada mayormente en Boyacá; se amplía al territorio de Santander y Norte de Santander (Vargas y González 142).

el balance del mundo, su extracción ocasionaría un fallo en el equilibrio de la naturaleza y desembocaría en el final de la vida (Asociación de autoridades tradicionales U'wa Werjain Shita).

La visión de mundo protectora de la naturaleza fue el punto de partida para la demanda dirigida al Estado colombiano por incumplimiento a la autonomía cultural indígena. Tras varios altibajos en el proceso, finalmente, el 21 de febrero de 1997, la Corte Suprema de Justicia falló a favor de los u'wa; a través de la sentencia SU-039, resolvió que ante cualquier intervención sobre su territorio, se consultara, en primer lugar, al pueblo (Castaño). Infortunadamente, dicho acuerdo no prosperó por la insistencia de exploración que exigía la multinacional interesada. A esto se sumaría una serie extensa de disputas, de las que podemos extraer principalmente las siguientes: el otorgamiento de licencias definitivas de extracción de petróleo a Oxy el 21 de septiembre de 1999 (Castaño); las movilizaciones, en 2014, en rechazo al incumplimiento de los acuerdos sobre derechos territoriales, generado por la exploración del pozo Magallanes (Ortiz); la demanda del pueblo u'wa, en 2016, ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos por violación a sus derechos territoriales, con respectiva aprobación en 2020 (Kopp); el bombardeo por grupos armados al oleoducto Caño Limón, en 2023, con consecuencias ambientales tras el derramamiento de petróleo en el agua (Rojas).

Ante lo expuesto, diversas investigaciones han remarcado (desde distintos puntos de vista) la importancia de comprender el significado del territorio para los u'wa y las causas de su defensa histórica. Entre las perspectivas de análisis, se destacan revisiones de carácter antropológico (Osborn), filosófico-político (Uribe), histórico (Falchetti) y geográfico (Gamba et al.). Estas investigaciones han sumado sus resultados para entender el fenómeno de manera holística. En complemento, la identificación del valor simbólico del territorio hace que se vuelva relevante la participación de los estudios literarios. En su campo se podría interpretar al territorio, que va más allá del espacio geográfico, a partir del acercamiento a los usos literarios del lenguaje (por parte de las comunidades) como constructores de significado en su sistema de creencias.

Cuando nos referimos al lenguaje literario de la comunidad, es necesario establecer la diferencia entre la representatividad de lo escrito (por un autor) y de lo cantado (por un grupo) para precisar el aporte de nuestra investigación en los estudios de la literatura indígena. Desde la perspectiva de Ferrari (242-243), la poesía indígena, como registro escrito por un autor indígena, no necesariamente se encuentra imbricada en las tradiciones orales del pueblo que representa ni atribuye al poeta una función de altavoz del mismo, aunque puede tomar parte de sus creencias en su composición. De allí que el espectro de la poesía indígena abarque temas relacionados con la sabiduría, los rituales y los elementos sagrados de su gente, de la misma manera que puede integrar discusiones políticas, de jerarquías de género o cualquier otro asunto que sea del interés del escritor.

Por otro lado, los cantos hacen parte de una elaboración colectiva al cumplir funciones de transmisión de saberes vinculados al territorio, el origen de la vida y los sabedores humanos y no humanos. En términos de Ferrari (242-243), la autoría de la poesía indígena⁴ puede considerarse individual y colectiva al mismo tiempo, lo que resolvería las aparentes tensiones que coexisten entre ambas facetas. Sin embargo, el presente estudio explora el caso de los cantos, dado que, precisamente, suele dirigirse

⁴ Aunque Ferrari hace alusión específicamente a la poesía indígena amazónica, consideramos que los aspectos de individualidad y colectividad propuestos en su investigación pueden reflejarse en la poesía indígena en general, de tal manera que decidimos integrar su perspectiva en nuestro artículo. Sin embargo, se trata de una discusión que puede abrir nuevas posibilidades de estudio.

la mirada hacia las propuestas estéticas individuales (de los textos escritos) y no al valor literario y simbólico de las producciones orales⁵ y colectivas de los pueblos indígenas; a pesar de que estas sean las formas de expresión en las que con mayor profundidad se exponen los significados del territorio para la comunidad. En consecuencia, proponemos que los cantos u'wa son textos pertinentes, cuyo análisis permitiría profundizar en la carga simbólica del territorio, tanto desde su apuesta poética (en cuanto a características formales) como en su contenido. De esta manera, ampliamos el concepto de territorio desde la literatura y ponemos en primer plano el valor literario de los cantos como manifestaciones poéticas de la comunidad.

La presente investigación analiza las representaciones del territorio como lugar sagrado que están presentes en los cantos del pueblo u'wa. Para ello, tomamos como objeto de estudio las cuatro partes de los cantos incluidos en “El Aya”, compilados en la antología *Antes el amanecer* (2010) coordinada por el investigador Miguel Rocha Vivas. El primer apartado del artículo nos acerca al concepto de territorio, el vínculo entre literatura y territorio planteado por Viviescas, y la organización territorial del pueblo u'wa en relación con su cosmovisión. El segundo apartado revisa e interpreta los cantos u'wa mencionados y su evocación poética del territorio, y se sumerge, específicamente, en el valor simbólico y literario del agua como punto de gestación de la naturaleza, esto con base en algunos referentes ecocríticos de los imaginarios de agua. Finalmente, presentamos las conclusiones, en las que comprobamos que por medio de los estudios literarios es posible comprender, con precisión, el significado del territorio para los u'wa y las razones de su lucha y su resistencia ante las políticas hegemónicas del Estado y de las multinacionales.

Literatura y territorio: una exploración de la naturaleza desde la palabra

Si pensamos en la definición de “territorio”, la primera acepción a la que recurrimos es la de extensión geográfica de tierra que pertenece a un individuo, a una colectividad o al Estado. Nuestra configuración política, social y económica del mundo nos ha instaurado la definición de territorio como una cartografía que divide la tierra en propiedades para obtener un beneficio capital. No obstante, Viviescas enfatiza que el territorio no es, únicamente, la dimensión y división espacial de un terreno, sino que al mismo tiempo es el paisaje, que no comprende solo físico, sino también lo psicológico y lo expresivo; además, es la memoria que lo habita, es decir, que se imprime como huella o indicio en el espacio, en el paisaje, en las moradas y los lugares de convivencia comunitaria (25).

Lo anterior es de suma importancia porque muestra al territorio no solo desde un habitar geográfico del espacio, sino como lugar que adquiere valor expresivo por medio de diversas manifestaciones artísticas y culturales de la población, como pueden ser los cuentos, las leyendas, las coplas, las canciones, entre otros. De igual forma, el papel de la memoria cumple una función vital para mantener la circulación de los saberes y garantizar su trascendencia como expresión viva de identidad: mientras haya algo que contar (y cantar) sobre el territorio, permanecerá su existencia. De hecho, siguiendo con Viviescas, el territorio es el lugar de anclaje de la experiencia literaria en donde coinciden un conjunto de condiciones que la determinan: el orden geográfico o físico, el orden epistemológico, que reconoce la interpretación

⁵ Los cantos del Aya que usamos en nuestra investigación fueron transcritos y traducidos por Osborn (1995). Su labor permitió la recopilación de Rocha (2010) en su antología. Precisamente, dado su carácter de “transcripción”, se acercan más a la producción oral que a la elaboración poética escrita por autores indígenas. No presentan un autor en particular, sino que forman parte de una manifestación colectiva de los u'wa.

de las creaciones simbólico-literarias, y el orden ontológico, que obedece a la construcción del ser en su entorno. Nuestro interés radica, precisamente, en señalar de qué manera en el contenido del canto u'wa convergen estas condiciones, dado que se trata de una expresión que se sitúa en un contexto físico que maneja un lenguaje literario con sus propias estructuras y modos de composición, que media como creador de significados de identidad entre las comunidades y el espacio que habitan.

Cuando se examina el tema de las expresiones de literatura indígena, se observa una concordancia entre varios autores al resaltar la importancia de interpretarlas desde la visión de mundo que rige su tradición, lo que implica anclar la experiencia literaria y el territorio en relación con sus propios discursos. Para Ardila, por ejemplo, el territorio está vinculado a la palabra y a las enseñanzas de vida de los sabios; adicionalmente, este autor resalta la inclusión de formas distintas de interpretación del texto donde no solo lo verbal es relevante. Su trabajo con el pueblo arhuaco, de la Sierra Nevada de Santa Marta, amplía los horizontes de la literatura al interpretar directamente a la naturaleza como “libro abierto” desde y junto con la cosmovisión de lo que ellos denominan la “Línea Negra”⁶.

Por su parte, Vargas Pardo recoge perspectivas de tres comunidades indígenas (magüta / tikuna, murui-muina / uitoto y camëntšá). En su trabajo reflexiona acerca del valor de la palabra, del cuerpo y del territorio, a saber: la palabra como intercambio de conocimiento y coexistencia entre los planos humano y no humano (*naane* de los tikuna); el cuerpo (unido a la palabra) en la organización de ceremonias rituales que evocan la sabiduría acerca de los cultivos, la maternidad y los tejidos (*chagra*, *kirigai* y *rafue* de los murui-muina); y el territorio y la palabra como portadores de vida y de la transmisión del “pensamiento mayor” sobre las actividades cotidianas de cultivo y alimentación (*jabuaienán* de los camëntšá).

A esto se pueden enlazar los planteamientos de Selnich Vivas, quien asegura que cada cultura en particular maneja sus propias formas de elaboración del conocimiento sobre el territorio. Por tanto, para expresar el pensamiento y el sentimiento del pueblo indígena es imperativo reconocer los formatos y estructuras que poseen sus discursos elaborados y reconocer, de igual manera, la altura estética que de ellos puede desprenderse. Por tanto, la lectura de los cantos u'wa requiere, en primera instancia, 1) recorrer los caminos del territorio desde su cosmovisión, para que, en seguida, nos sea posible 2) apreciar y comprender su elaboración simbólica.

Basémonos en lo expuesto por Falchetti para cumplir con el primero de esos dos objetivos (recorrer el territorio desde su cosmovisión). La autora asegura que en el sistema de pensamiento u'wa no existe el concepto de tierra como propiedad; en cambio, ha observado que aquel obedece a un orden derivado de la ley ancestral anterior al nacimiento de los seres humanos. En relación con este orden, que proviene de las creencias ancestrales, el mundo se divide en tres secciones, determinadas por la altitud y las condiciones geográficas del territorio: el mundo de abajo, el mundo del medio y el mundo de arriba. Siguiendo a Falchetti, quien basa sus estudios en las investigaciones de Osborn, cada mundo está asociado a los pisos térmicos del territorio sagrado de la Sierra Nevada del Cocuy y sus alrededores.

⁶ La Línea Negra “hace alusión a un hilo invisible, una realidad oscura por donde fluye la energía de la tierra (...), pero también [es vista] como un anillo de espacios sagrados que delimita el territorio ancestral” (Ardila 22).

Así, el mundo del medio representa el encuentro de los dos mundos opuestos y complementarios (arriba y abajo); es allí donde se ubican los indígenas u'wa, veedores de ambas fuerzas. El mundo de arriba se relaciona con las tierras altas (sierras, nevados, montañas), que significan conocimiento, longevidad y masculinidad. Finalmente, el mundo de abajo se asocia con la humedad (de lagos, ríos, lagunas), la fertilidad y la feminidad. El pueblo u'wa se desplaza entre estos tres mundos simbólicos para mantener el balance del planeta. A continuación, compartimos una figura que resume la información sobre los tres mundos y que sirve de guía de interpretación de los cantos. Los datos sobre las alturas, los colores y los significados provienen de Falchetti.

Figura 1. División del mundo en la cosmología u'wa



Nota. Elaboración propia con base en Falchetti.

Como observamos, el territorio recoge una fuerte carga simbólica que parte de un espacio geográfico real hasta adquirir un sentido de pertenencia arraigado a la comunidad, dadas las funciones y los significados que se le asocian. La imagen piramidal de división del territorio sagrado es fundamental porque evidencia el complejo sistema de conocimientos y creencias que la población ha construido en relación con el lugar que habita. Cada elemento que conforma el territorio de los tres mundos u'wa cumple un rol importante en la conservación del equilibrio de la Tierra.

Con base en lo anterior, en el siguiente apartado se responderá al segundo propósito del artículo: comprender la elaboración simbólica del territorio, por medio de los discursos elaborados, en este caso los cantos, con el fin de interiorizar en lo que Viviescas denomina la “experiencia estética del territorio”, que contempla su dimensión espacial y su dimensión existencial. Por esa ruta, se pretende leer y vincular los espacios de origen con su significado espiritual por medio del simbolismo de la palabra.

Análisis de los cantos sagrados de *El aya*

Antes el amanecer es una antología organizada por Miguel Rocha Vivas y publicada en el año 2010 por el Ministerio de Cultura de Colombia. El libro tiene como propósito compilar mitos, leyendas, relatos,

cantos y poemas de doce pueblos indígenas de Colombia dispersos en la cordillera de los Andes y en la Sierra Nevada de Santa Marta. Entre sus apartados se incluye una explicación detallada sobre la historia de cada pueblo, su ubicación, sus diferentes celebraciones y la importancia de reconocer su cultura. El aporte es significativo, en cuanto a que nos acerca a la palabra de los sabios y a los modos de comprensión y aprensión del mundo en cada comunidad. Nuestra investigación toma los cuatro primeros cantos u'wa del Aya reunidos en la antología. No obstante, se recalca que en el libro hay una variedad de manifestaciones u'wa que pueden ser objeto de análisis y sirven como apertura a nuevas discusiones, dentro de los estudios literarios, relacionadas con este pueblo.

Diversas investigaciones coinciden en que la traducción de “u'wa” a la lengua española sería “gente inteligente que sabe hablar” (Osborn, Falchetti, Rocha). De inicio, logramos advertir en ese significado la relación inmanente del pueblo con la palabra, que acompaña su cosmovisión y sus creencias. De hecho, Falchetti resalta que las elaboraciones cantadas por los u'wa poseen un particular lenguaje simbólico y metafórico en su estructura (22-25). Esos cantos o mitos cantados⁷ marcan, precisamente, un momento trascendente de celebración espiritual, caracterizado por la melodía y las imágenes (evocadas por las palabras), a las que corresponden cantos de iniciación, de curación o de fatalidades, y que se desarrollan en encuentros colectivos a lo largo del calendario anual. Según Osborn (88-89), existen dos tipos de canto que se gestan en la comunidad⁸: el Reowa, que tiene como finalidad la purificación e invocación de los medios para combatir las enfermedades y la muerte; y el Aya, que versa acerca de la aparición y el ordenamiento de los seres y las cosas en el mundo del medio. Es de apreciar que el tipo de canto que vamos a analizar (el Aya) está directamente vinculado con el nacimiento del territorio; de allí se infiere que la palabra es la encargada de esbozar cada elemento que lo conforma.

El canto también se relaciona con la memoria, puesto que su patrón rítmico y su esquema melódico, como veremos, facilitan la aprehensión de su contenido y la transmisión de los saberes a sus oyentes. La autoridad ancestral, chamán o *bita wedhaiya*⁹, funge como un sabio espiritual que organiza la parafernalia de cada ceremonia. Es él quien, por medio del canto, mantiene la continuidad del universo desde el lenguaje de las deidades y sus leyes dirigidas a los u'wa (Osborn). Para el presente análisis, hemos decidido nombrar a ese chamán-rapsoda “voz poética ancestral”, por ser quien dirige la palabra y posee el conocimiento para evocar el territorio en los cantos de la ceremonia del Aya. A través de su voz, identificaremos las imágenes a las que cada canto alude en la reconstrucción del territorio.

A continuación, presentamos el análisis de las representaciones del territorio sagrado y su relación con la naturaleza en los cantos u'wa del Aya. Nos enfocaremos en el agua como elemento creador del territorio y del humano u'wa; para ello, tomaremos algunos aportes de los imaginarios de agua. Estos servirán para complementar o reelaborar las interpretaciones sobre la presencia del agua en los cantos. A lo largo del análisis, intercalaremos fragmentos de las exégesis de Ann Osborn acerca de los cantos para contextualizar el rito que los acompaña y la acción de la voz poética ancestral.

⁷ Es importante señalar que el nombre de “canto” se debe a que su ejecución se da por medio de una melodía rítmica del chamán durante el momento ritual. No debe confundirse ni asemejarse con los cantos de la literatura universal, como los cantos de la *Iliada* o la *Odisea*, por ejemplo. Cada uno tiene sus propias formas de expresión literaria y una función distinta.

⁸ Los cantos del Aya, expuestos por Osborn y compilados por Rocha, pertenecen a la comunidad Kubaruwa del pueblo u'wa, que, de acuerdo con la Comisión de la Verdad (párr. 4), tiene veintiocho comunidades más. Existe la posibilidad que en las demás comunidades se dé una variación mínima o completa en la forma de enunciación de los cantos.

⁹ También reciben el nombre de werjayas (Asociación de autoridades tradicionales U'wa Werjain Shita), o uejenás (Berichá); esto depende de la comunidad u'wa desde la que se esté tomando la referencia.

Hacia el reconocimiento del territorio desde los imaginarios de agua

El agua y sus formas (mares, lagos, lagunas, ríos, por mencionar algunas) han recibido históricamente un abanico de significados tan amplio que puede abarcar visiones casi extremas, como su condición de pura y su potencialidad destructora. Estos significados han tomado forma de relatos, mitos, dichos populares, leyendas o rituales. Con base en que estas son narraciones de experiencias (ficticias o reales) elaboradas por una comunidad a través del tiempo, que en su tejido articulan diversos valores simbólicos del agua, Martos y Martos (“Ecoficciones” 85) las examinan para encontrar, en su interior, imaginarios de agua. Si hacemos una breve descripción de estos símbolos, notaremos que el agua ha sido representada en diversas culturas como elemento de sacralidad, como portal que intercomunica dimensiones (hacia el inframundo, por ejemplo) o como lugar de residencia de divinidades que protegen o destruyen a través del agua (Martos y Martos, “Los imaginarios”). Esto se debe a que, al ser parte imprescindible de la vida, el agua permite una fabulación profusa, que luego se transmite –por ejemplo, a través de la tradición oral– entre los integrantes de una comunidad y hacia las nuevas generaciones.

En el caso u’wa, los imaginarios de agua no son tomados como fábula, es decir, como ficción; por el contrario, en su sistema de creencias, se les toma como verdades absolutas, lo que le otorga una fuerza mayor al símbolo del agua. Tanto Osborn como Falchetti señalan que en el pensamiento u’wa las lagunas representan a los úteros de la Madre Tierra, a través de los cuales nacieron los antepasados. Para ejemplificarlo, veamos el “Canto a la oscuridad”, en la primera parte de los cantos de *El Aya*, en el que la voz poética ancestral no solo nos muestra la imagen del agua-útero, sino que nos invita a contemplar, paso a paso, la gestación del agua y los demás elementos del territorio que están dispuestos para dar a luz al ser humano:

Hay oscuridad en el mundo de abajo, en la parte más baja del mundo de abajo, sobre el mar donde están las tormentas.

Los elementos no regresan, no vuelven a salir; un frío que quema está en la cueva de la enfermedad; la sal y el veneno están en sus lugares; el veneno de las tierras altas no sale.

El embrión está allí, protegido por la sombra de la palmera *rukwa* (en Rocha 438-439, la cursiva es del original).

El primer verso resalta la imagen oscuridad/humedad característica del mundo de abajo. Aquella desciende lentamente por el canal que conduce hacia la figura del útero acuático, evocado aquí como “mar con tormentas”. En el segundo verso, la voz poética ancestral indica que el camino hacia la gestación es seguro, puesto que todos los males (venenos) se encuentran encerrados en la cueva donde son calcinados por un aliento frío. De acuerdo con Osborn, esta dualidad frío-calor hace referencia a los resultados del soplo en Reowa, o canto de purificación, organizado antes que el Aya en el calendario u’wa. Gracias a los ritos desarrollados la noche anterior, durante la purificación, las condiciones para el nacimiento son propicias, de ahí que la voz ancestral nos muestre en su recorrido del canto directamente la imagen del embrión que espera, sobre el mar, su momento para nacer. Es importante remarcar la figura de la palmera *rukwa*, en el tercer verso, puesto que su evocación sirve de indicio a dos puntos: el rol que empiezan a

adquirir los demás elementos del territorio sagrado y la entrada de la protección luminosa¹⁰ del mundo de arriba, que calmará la tormenta y engendrará al u'wa. Escuchemos ahora el “Canto de la savia”, que es el segundo y que confirma los dos puntos mencionados y expande el nacimiento a todo el territorio:

No hay amanecer, ningún ser aflora.

El mundo de abajo, el canal de parto de la mujer, la palma rukwa y el mundo húmedo del medio están todos oscuros.

En las tierras altas el hielo se derrite y se convierte en agua.

Hay savia en las palmas del este, en la base de la piedra de moler de la tierra, en la oscuridad, en la tormenta, en la parte más baja del mundo de abajo.

Todo está en su lugar.

La savia asciende con fuerza, en la oscuridad donde no hay amanecer, donde están las sombras y las tormentas.

Asciende con fuerza desde la parte más baja del mundo del medio.

Asciende.

Está en el canal de parto de la mujer, en la base de la piedra de moler, en la palma rukwa, en el húmedo mundo del medio.

Llega.

La savia asciende, se activa la voz-alma, en la mujer, en la piedra de moler, en la palma rukwa, en el mar, en el mundo del medio.

Todo está en su lugar (en Rocha 439-440).

En este canto, la voz poética ancestral ubica directamente el canal de parto en la oscuridad para advertir la presencia de la concepción de vida que iniciará. En la segunda línea se menciona, por primera vez, al “mundo húmedo del medio”, que sugiere la combinación de ambos mundos mediante los lagos, lagunas y ríos. Si retomamos la pirámide ilustrada en páginas anteriores, recordaremos que el mundo del medio posee cualidades de los otros dos mundos, de ahí que el pueblo u'wa conserve y proteja estos espacios sagrados, dada su representación simbólica de combinación.

Volviendo al canto, también se observa que el descenso al mundo de abajo parece una señal de reconocimiento de la vida y no de la muerte. En la tradición europea, por ejemplo, los cuerpos de agua eran vistos como portales que conectaban al mundo con el inframundo, como el acceso al Hades, o que eran habitados por criaturas infernales (de aguas subterráneas) como Airón, la Medusa o Frau Holle, controladora de los pozos (Castaño Blanco). En el “Canto a la savia”, el descenso nos lleva al lugar de la vida, al momento de gestación donde seremos testigos del origen del mundo del medio u'wa. La invocación del mundo de abajo no enseña criaturas de aspecto monstruoso o infernal, sino que nos ofrece un espacio para la contemplación de la creación.

Ahora bien, en el tercer verso ocurre una interpolación del mundo de arriba que presenta dos versiones del agua que no aparecen con frecuencia en los estudios ecocríticos: el hielo y la nieve. Falchetti acierta cuando menciona que “la identidad era más fuerte entre los grupos U'wa cuyos territorios se localizaban alrededor de la Sierra Nevada del Cocuy –el centro del mundo– y se organizaban a lo lar-

¹⁰ Osborn afirma que Sira, dios creador y luz del universo u'wa, toma la forma de Rukwa cuando desciende al mundo del medio. En la exégesis que Osborn presenta del primer canto, no se especifica si la palmera rukwa está relacionada con Sira, pero, por el significado de la palabra, inferimos que se trata de una luz que protege desde el mundo de arriba.

go de vías fluviales cuyos orígenes están en lagunas sagradas ubicadas en los páramos de este macizo montañoso” (35).

Hay una fuerte carga simbólica representada por el hielo y la nieve que descienden de la sierra nevada, puesto que su conexión se asocia con el mundo de arriba, con el mundo sagrado. Cuando la voz poética ancestral nombra al hielo derretido (luz, parte de lo sagrado) y en su desliz transmuta a savia o semen (Osborn), inicia el proceso de “fecundación” con el mundo de abajo (oscuro). A través del recurso de la enumeración, se describe el tránsito de la savia a lo largo del territorio “en las palmas del este, en la base de la piedra de moler de la tierra, en la oscuridad, en la tormenta, en la parte más baja del mundo de abajo”, con el fin de llegar al punto de inseminación: “Todo está en su lugar”. Finalmente, vemos que (por medio de la repetición constante de la ascensión en los últimos versos y el recorrido reiterado por los espacios del mundo del medio) se nos revela el natalicio del habitante u’wa en la zona húmeda de este mundo, un habitante conformado por dos partes (masculino/femenino) de mundos opuestos y complementarios.

La concepción de agua primigenia, de donde surge la vida, hace parte de uno de los imaginarios arquetípicos en las historias de distintas culturas (Martos y Martos, “Los imaginarios”). Lo que hace distintos a estos cantos u’wa es el acercamiento profundo del parto y el papel que juega todo el conjunto del territorio para crear las condiciones adecuadas para el nacimiento. El “Canto de la fertilidad-riqueza” confirma la gestación del infante en la placenta, y realza el trabajo conjunto de los mundos de arriba y de abajo para protegerlo mientras la luz llega para dar inicio al nuevo ser:

El infante (*thatha*) primero se gesta adentro; está allí al calor de la fertilidad masculina y del mundo de abajo, la placenta está allí.

Está completa, está húmeda, necesita abrigo.

Llegará.

La placenta vendrá, la leche subirá y no parará.

La oscuridad se acaba.

La tormenta se calma (en Rocha 440, cursiva en el original).

Finalmente, en la última sección de la primera parte, titulada “Canto del aliento de los abuelos”, aparece Baukara, deidad femenina. Rocha propone su comparación con Bachué, madre muisca. Esta diosa es la creadora de los lagos y las lagunas, útero del mundo del medio, de donde surgen simbólicamente los demás seres vivos que habitan el territorio: plantas, animales, árboles (Osborn). En este canto se evoca un elemento central, que cierra completamente lo expuesto hasta ahora: la creación de territorio como el objeto resistente que protege. Escuchemos este último canto:

Ruruna, uno de los del mundo de arriba, piensa en los mundos de abajo y del medio, piensa en cómo hacer abrigo para el mundo del agua, el mundo abuelo.

¿Qué materiales debe conseguir, dónde los va a conseguir?

Sube por la montaña a conseguir los materiales.

Obtiene los materiales, los labra de la roca.

Arruma los materiales al lado de los lagos de Baukara y empieza a construir.

Coloca los postes dentro de los huecos correspondientes.

Coloca las vigas sobre los postes.

Coloca las vigas transversales sobre las vigas.

Amarra el costillar horizontal.

Amarra el costillar vertical.

Recoge hojas y bejucos.

Amarra las hojas al costillar.

Coloca las hojas resistentes en la cumbrera, las amarra y mece la casa para ver si es firme y si resistirá el paso del tiempo.

Es fuerte, tiene *aka-kambra* (en Rocha 440-441, cursiva en el original).

Aquí, Ruruna recolecta los materiales suficientes para construir el mundo del medio y proteger o “abrigar” los úteros de agua ofrecidos por Baukara. En el segundo verso, en el que se formulan dos preguntas sobre los materiales, la misma voz poética anuncia que Ruruna armará lo necesario (que será resistente) a partir de los elementos que le ofrece la naturaleza: hojas, rocas y bejucos. Estas figuras, de carácter metonímico, refuerzan el motivo de la lucha u’wa por el territorio ancestral: no estamos sobre un lugar geográfico, sino en medio de un espacio de procreación y gestación que contiene un valor epistemológico, por su representación en los cantos, y un valor ontológico, por su construcción del ser humano, hijo simbólico de la naturaleza, que tiene la misión de mantener el equilibrio de los mundos.

Cobran fuerza ahora las declaraciones de Daris María Cristancho, lideresa indígena u’wa: “cuando destruyen nuestro territorio para nosotros es como morir lentamente, es como aceptar que la muerte espiritual y cultural de nuestro pueblo está muy cerca” (en Kopp). En efecto, las invasiones o proyectos destructivos en su territorio son un ataque directo a quien simbólicamente dio la vida a los u’wa y a todos los elementos de la naturaleza. Es importante acercarse a las imágenes poéticas que los cantos evocan para entender, desde su cosmovisión, el valor del planeta Tierra.

Conclusiones

Revisar los cantos u’wa desde un enfoque literario permite expandir el concepto de “territorio” y acercar a la literatura hacia la comprensión real del valor simbólico que los integrantes del pueblo otorgan a cada uno de los elementos que componen su espacio. Es necesario reconocer que en la cosmovisión u’wa la naturaleza no es solamente el lugar geográfico que brinda las condiciones suficientes para la supervivencia. Su significado va más allá, puesto que estamos, en primera instancia, frente a una organización espacio-temporal distinta, en la que cada piso térmico es un mundo y cada miembro de esos mundos juega un papel relevante en la preservación del equilibrio del planeta.

En segunda instancia, nos encontramos ante una fuerte carga simbólica con respecto a las figuras de agua, que, en este caso, representan el nacimiento del mundo. En el primer canto notamos la representación del agua como útero: el embrión se instala en las profundidades de la oscuridad (mundo húmedo de abajo) y espera la llegada de la palma *rukwa* (representación de la luz) para dar vida al mundo. Precisamente es el agua la que, de acuerdo con el canto, se convierte en canal de parto que da origen a la naturaleza. El segundo canto representa la ascensión del embrión hacia el mundo del medio, lugar en el que se combinan los mundos de abajo (húmedo y oscuro) y el mundo de arriba (frío e iluminado) y que se transforma en el lugar que habitan los u’wa, que son los encargados de su protección. El tercer canto crea las condiciones para que la placenta en donde se encuentra el infante (símbolo de vida) permita el nacimiento. Finalmente, el cuarto canto “da a luz” al territorio, puesto que la deidad Baukara crea los

lagos y las lagunas por donde surgen simbólicamente los demás seres vivos que lo habitan: plantas, animales y árboles, mientras Ruruna dispone de los materiales restantes para construir el mundo del medio: el mundo que habitamos todos.

Además, pudimos observar que, para el proceso de gestación de vida que los cantos nos muestran, la naturaleza entera, representada en los tres mundos u'wa, obra conjuntamente para que el mundo permanezca en balance. Con estos significados es posible entender la resistencia de los u'wa ante todos los proyectos o ataques que se han ejecutado en contra de su territorio. Su postura los convierte en un ejemplo vivo e histórico de resistencia, no solo desde las exigencias oficiales que le ha presentado al Estado colombiano, sino desde la permanencia de sus cantos a lo largo de la historia: mientras la lengua y la poética de los cantos permanezca en movimiento, su tradición seguirá viva en la palabra.

Por otra parte, este artículo invita a la lectura de textos de literatura indígena, como los cantos de ceremonias o rituales, puesto que su contenido es rico en elementos literarios que merecen que la crítica les preste más atención. La riqueza cultural y simbólica de estas manifestaciones (u otras de la gran diversidad étnica que existe en Colombia) exige su inclusión en los estudios sobre temas y pueblos indígenas en espacios escolares o ámbitos académicos. La intención de este artículo por remarcar la importancia del territorio no intenta convertir a los cantos u'wa en un texto moralizante o modelo a seguir para el cuidado medioambiental; su enfoque se dirige, más bien, hacia las reflexiones que podemos extraer en torno a nuestra propia relación con la naturaleza.

Finalmente, se abre un campo de estudio para investigar los otros cantos u'wa que aparecen en *Antes el amanecer*. Incluso, esta interpretación podría enriquecerse con trabajos de campo en los que sean los mismos miembros del pueblo u'wa quienes ofrezcan, si así lo desean, aportes y símbolos de la naturaleza que desconocemos. Los cantos analizados en esta investigación pertenecen a la comunidad Kubaruwa del pueblo u'wa. Aunque la cultura u'wa es semejante en las generalidades, existen aspectos particulares que cada comunidad posee (Berichá); por lo tanto, este artículo es apenas un aporte en un trabajo de largo aliento que implica un acercamiento real con los integrantes de las diversas comunidades, pero que, de desarrollarse de forma adecuada, expande las posibilidades de interpretación y sentaría un precedente robusto en la intención de incluir a los cantos dentro del conjunto de la literatura indígena colombiana.

Declaraciones finales

Financiación: Este artículo es resultado del proyecto de investigación SGI-3455 “Tras la corriente de Bekana: imaginarios de agua en la literatura oral de la comunidad indígena U'wa”, del Grupo de Investigación Senderos del Lenguaje, perteneciente a la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, y financiado por la Convocatoria 14 de 2022: “Jóvenes Investigadores, 2023. Aportando a la Agenda 2023 - Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)”.

Conflicto de intereses: El autor declara que no hay ningún conflicto de intereses.

Implicaciones éticas: El autor declara que no hay implicaciones éticas en la preparación y redacción del artículo.

Referencias

- Ardila, Johan. *El libro abierto del territorio. Los espacios del pensamiento, de la memoria y de la palabra en la Sierra Nevada*. 2022. Universidad Nacional de Colombia, trabajo de grado de maestría. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83639> Fecha de acceso: 10 de enero de 2025.
- Asociación de autoridades tradicionales U'wa Werjain Shita. "U'wa: visión y testamento". *Polis*, núm. 3, 2002, pp. 1-7. <http://journals.openedition.org/polis/7768> Fecha de acceso: 20 de febrero de 2024.
- Berichá. *Tengo los pies en la cabeza*. Monigote, 2022.
- Castaño Blanco, Antonio. *Hidromitología y lecturas. Aplicaciones en educación, cultura y turismo*. 2014. Universidad de Extremadura, tesis doctoral. <http://hdl.handle.net/10662/2046> Fecha de acceso: 30 de marzo de 2024.
- Castaño, Juan Gonzalo. "Los U'wa y el derecho a la identidad ¿Escollo a la libertad económica? Itinerario de una discusión legal". *Ruiría: El grito del petróleo*, coordinado por Luisa Navas. Censat, 2003, pp. 65-70.
- CIDEMOS. "Documental Indígenas U'wa Colombia | Guardianes de la Madre Tierra". *YouTube*, 10 de junio de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=4yPkISU8k28&list=LL&index=12&t=2s> Fecha de acceso: 10 de febrero de 2024.
- Colombia, Corte Constitucional. Sentencia SU-039 de 1997, del 21 de febrero de 1997, Derechos fundamentales de comunidad indígena - titularidad. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/su039-97.htm> Fecha de acceso: 11 de enero de 2025.
- Comisión de la Verdad. "La verdad para proteger a la madre tierra". 6 de mayo de 2020. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/pueblo-uwa-verdad-para-proteger-madre-tierra> Fecha de acceso: 23 de enero de 2025.
- Falchetti, Ana María. *La búsqueda del equilibrio. Los Uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales*. Academia Colombiana de Historia, 2003.
- Ferrari, Simone. "Rafue literario: notas sobre la poesía amazónica colombiana contemporánea". *Metáfora. Revista de literatura y análisis del discurso*, vol. 7, núm. 14, 2024, pp. 239-265. <https://doi.org/10.36286/mrlad.v3i6.230> Fecha de acceso: 15 de junio de 2025.
- Gamba, Óscar, Daniel Unigarro y Nohora Carvajal. "Territoriality: External Discourses and Native Perspectives on the Space Inhabited by Tegria's U'wa Community". *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica*, vol. 24, núm. 1, 2021, pp. 1-10. <http://doi.org/10.31910/rudca.v24.n1.2021.1621> Fecha de acceso: 13 de marzo de 2025.

- Kopp, Fermín. “Un grupo indígena se enfrenta al gobierno colombiano en la justicia”. *Dialogue Earth*, 5 de mayo de 2023, <https://dialogochino.net/es/actividades-extractivas-es/368050-uwa-grupo-indigena-se-enfrenta-al-gobierno-colombiano-en-la-justicia/> Fecha de acceso: 11 de febrero de 2024.
- Martos, Eloy, y Alberto Martos. “Ecoficciones e imaginarios del agua y su importancia para la memoria cultural y la sostenibilidad”. *Alpha*, núm. 36, 2013, pp. 71-91. <https://doi.org/10.4067/S0718-22012013000100006> Fecha de acceso: 11 de junio de 2025.
- . “Los imaginarios del agua y sus lecturas pansemióticas”. *Álabe*, núm. 6, 2012, pp. 1-15. <https://doi.org/10.15645/Alabe.2012.6.3> Fecha de acceso: 20 de febrero de 2025.
- Molino, María. *La encomienda y el encomendero en el Nuevo Reino de Granada: siglo XVI*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1976.
- Ortiz, Joaquín. “Comunidad U’wa: ¿Qué reclama y por qué tomó una estación de Ecopetrol en Colombia?” *Mongabay*, 27 de julio de 2016, <https://es.mongabay.com/2016/07/comunidad-uwa-reclama-tomo-una-estacion-ecopetrol-colombia/> Fecha de acceso: 1 de abril de 2024.
- Osborn, Ann. *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U’wa*. Banco de la República, 1995.
- Rocha, Miguel. *Antes el amanecer: antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Tomo II. Ministerio de Cultura de Colombia, 2010. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/pl17054coll8/id/2/> Fecha de acceso: 23 de febrero de 2025.
- Rojas, Begi. “Nación U’wa: proteger la naturaleza en medio de la guerra y el petróleo”. *El Espectador*, 24 de abril de 2023, <https://www.elespectador.com/judicial/nacion-uwa-proteger-la-naturaleza-en-medio-de-la-guerra-y-la-riqueza-del-petroleo/> Fecha de acceso: 4 de febrero de 2023.
- Uribe, Ángela. *Petróleo, economía y cultura. El caso Uwa*. Universidad del Rosario, 2005.
- Vargas, Elkin, y Carmen González. “La protección de la diversidad étnica y cultural, la comunidad U’wa y el Bloque Samoré”. *Boletín de Ciencias de la Tierra*, núm. 14, 2002, pp. 125-152. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7988857> Fecha de acceso: 22 de febrero de 2024.
- Vargas Pardo, Camilo. “Tejido de palabra, cuerpo y territorio entre tres mundos indígenas andino-amazónicos”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 24, núm. 2, 2022, pp. 113-138. <http://doi.org/10.15446/lthc.v24n2.102290> Fecha de acceso: 11 de enero de 2024.
- Vivas, Selnich. *Komuya uai. Poética ancestral contemporánea*. Sílabas, 2015.
- Viviescas, Víctor. “Literatura y territorio: localizaciones y determinaciones”. *Escrituras del territorio / Territorios de la escritura*, editado por Carmen Acosta y Víctor Viviescas, Universidad Nacional de Colombia, 2020, pp. 19-42.