

Dialogicalidad, conflicto y memoria en etnohistoria siona¹

E. Jean Langdon

Investigadora CNPq 1B / Programa de Posgrado en Antropología
Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)
Dirección electrónica: estherjeanbr@gmail.com

Langdon, E. Jean (2018). "Dialogicalidad, conflicto y memoria en etnohistoria siona". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 33, N.º 55, pp. 56-76.

DOI: 10.17533/udea.boan.v33n55a04

Texto recibido: 02/03/2017; aprobación final: 13/08/2017

Resumen. Este artículo presenta y analiza una narrativa histórica registrada en 1972 en lengua siona, una lengua tukano occidental, para examinar la relación entre memoria individual y colectiva y contribuir a la revitalización de la tradición narrativa. Las versiones nativas del contacto con los invasores españoles y el discurso apropiado para revelar la identidad son los dos temas que conforman el trasfondo de este artículo, el cual se centra en una narrativa que repasa el conflicto, el discurso y la identidad en la historia oral siona. Anteriormente he demostrado que los indios siona de la Amazonía colombiana ofrecen una visión alternativa a la de las narrativas históricas sobre los acontecimientos violentos que ocurrieron tras el contacto con los europeos en el siglo xvi. Su metanarrativa del contacto reconstruye los acontecimientos pasados en el contexto de un esquema cosmológico más amplio que otorga a sus chamanes el papel clave en la defensa contra los invasores. La narrativa analizada en este trabajo se centra en los modos de discurso y las estrategias narrativas, tales como el discurso citado y la conversación dialógica, que marcan los conflictos entre los siona y los invasores españoles. Se destacan aspectos previamente ignorados del conflicto en el lenguaje y en las estrategias discursivas, y su lugar en la construcción de identidades pasadas y presentes. La narrativa examinada aquí revela

1 Una versión anterior de este artículo fue publicada en *Oral and Written Narratives and Cultural Identity. Interdisciplinary Approaches*, de los editores Francis Cota Fagundes e Irene Maria F. Blayer (2007. Nueva York, Peter Lang). El artículo es parte del proyecto "Documentación, traducción y revitalización lingüística. Investigación colaborativa desde una perspectiva sociolingüística crítica", apoyado por el CNPQ (Proceso312648/2014-6). Traducción de Mauricio Pardo Rojas. Se publica con permiso de los editores.

el modo en que los siona marcan el despliegue de su historia e identidad a través del discurso y de la manera correcta de hablar.

Palabras clave: etnohistoria, oralidad, etnografía del habla, siona, narrativa.

Dialogicality, conflict, and memory in Siona Ethnohistory

Abstract. This article presents and analyzes a historical narrative recorded in 1972 in Siona, a Western Tukano language, to examine the relationship between individual and collective memory and to contribute to the revitalization of narrative tradition. Native versions of the contact with Spanish invaders and the appropriate discourse to reveal identity are the two themes that make up the background of this article, which focuses on a narrative that reviews conflict, discourse and identity in Siona oral history. I have previously shown that Siona natives of the Colombian Amazon offer an alternative vision to the historical narratives about the violent events that occurred after contact with Europeans in the sixteenth century. His meta-narrative of contact reconstructs past events in the context of a broader cosmological scheme that gives his shamans the key role in defense against invaders. The narrative analyzed in this paper focuses on modes of discourse and narrative strategies, such as the cited discourse and the dialogic conversation, which mark conflicts between the Siona and Spanish invaders. It highlights previously ignored aspects of conflict within language and discursive strategies and their place in the construction of past and present identities. The narrative examined here reveals how Siona mark the unfolding of their history and identity through discourse and the correct way of speaking.

Keywords: Ethnohistory, orality, ethnography of speech, Siona, narrative.

Dialogicidade, conflito e memória em Etnohistoria Siona

Resumo. Este artigo apresenta e analisa uma narrativa histórica registrada em 1972 em língua Siona, uma língua Tukano ocidental, para examinar a relação entre memória individual e coletiva e contribuir à revitalização da tradição narrativa. As versões nativas do contato com os invasores espanhóis e o discurso apropriado para revelar a identidade, são as duas temáticas que conformam o fundo deste artigo, o qual se focaliza em uma narrativa que revisa o conflito, o discurso e a identidade na história oral Siona. Anteriormente tenho demonstrado que os indígenas Siona da Amazônia colombiana oferecem uma visão alternativa àquela das narrativas históricas sobre os acontecimentos violentos que aconteceram depois o contato com os europeus no século XVI. Sua metanarrativa do contato reconstrói os acontecimentos passados no contexto de um esquema cosmológico mais amplo que dá a seus xamãs o papel chave na defesa contra os invasores. A narrativa analisada neste trabalho se concentra nos modos de discurso e as estratégias narrativas, tais como o discurso aludido e a conversa dialógica, que marcam os conflitos entre os Siona e os invasores espanhóis. Destaca perspectivas anteriormente ignoradas no conflito dentro da linguagem e das estratégias discursivas e seu lugar na construção de identidades passadas e presentes. A narrativa analisada aqui evidencia como os Siona marcam o desdobramento de sua história e identidade através do discurso e da maneira certa de falar.

Palavras-chave: dialogicidade, conflito e memória em Etnohistoria Siona.

Dialogicalité, conflits et mémoire dans l'Ethnohistoire Siona

Résumé. Cet article présente et analyse un récit historique enregistré en 1972 en langue siona, une langue tukano occidentale, à fin d'examiner la relation entre la mémoire individuelle et collective et contribuer à la revitalisation de la tradition narrative. Les versions natives de contact avec les envahisseurs espagnols et le discours approprié pour éveiller l'identité, sont les deux questions qui forment l'arrière-plan de cet article, qui met l'accent sur un récit qui revoit le conflit, le discours et l'identité dans l'histoire Siona par voie orale. On a déjà montré que les indigènes Siona de l'Amazonie colombienne offrent une vision alternative aux récits historiques sur les événements violents qui se sont produits après le contact

avec les Européens pendant xvie siècle. Leur métarécit du contact reconstitue les événements passés dans le cadre d'un système cosmologique plus large qui donne aux chamans le rôle clé dans la défense contre les envahisseurs. Le récit analysé dans ce document se concentre sur les modes de discours et les stratégies de récit, tels que le discours rapporté et la conversation dialogique, marquant ainsi le conflit entre les Siona et les envahisseurs espagnols. Ce récit met l'accent sur des aspects, précédemment ignorés, du conflit dans le langage et les stratégies discursives et leur place dans la construction d'identités passées et actuelles. Le récit travaillé ici montre la manière dont les Siona marquent le déploiement de leur histoire et de leur identité par la parole et la bonne façon de parler.

Mots-clés : Ethnohistoire, oralité, ethnographie de la parole, Siona, récit.

En 1970 inicié mi investigación doctoral con los indígenas siona de Buenavista (Langdon, 2014), la comunidad de mayor tamaño de indígenas tukanos occidentales del río Putumayo, con 28 familias (139 personas).² En ese momento, los siona parecían estar en un proceso de rápida asimilación de la economía nacional y de la cultura local de sus vecinos colonos. El lenguaje, el vestido tradicional y la cultura material estaban siendo abandonados. Aunque la mayoría de los adultos eran bilingües en ese momento, hablaban con sus hijos en español. Las ocasiones en que se daba la práctica narrativa de la tradición oral siona estaban disminuyendo y los jóvenes me dijeron que se avergonzaban de hablar su lengua materna.

Mi investigación doctoral pretendía analizar la relación entre la clasificación de la enfermedad y los itinerarios terapéuticos, comenzando con un análisis sistemático muy riguroso de los términos de la enfermedad según la metodología de la etnociencia. Sin embargo, los siona tenían poca paciencia con mi metodología y estaban más interesados en hablar de su historia y el papel del chamán en situaciones peligrosas, invocando conceptos y nociones muy complejas de cosmología chamánica. Muy pronto, fue evidente que la cosmovisión y la lógica de los siona no eran traducibles al español. Así, emprendí el aprendizaje de su idioma para entender sus discursos y sus interpretaciones acerca de eventos críticos y enfermedades graves. Mi estrategia consistía en pedir a los ancianos que me relataran “historias de los antepasados”; durante los dos años de trabajo de campo dediqué la mitad de mi tiempo a grabar, transcribir y traducir 150 narraciones, y la otra mitad a visitas a las casas de los siona para seguir el curso de las enfermedades. Conforme avanzaba el tiempo, el trabajo narrativo se hizo cada vez más rico en términos de forma de transmisión de conocimiento sobre el mundo chamánico, así como en un tipo de tradición narrativa como forma de consejo.³ No sólo me contaron narraciones históricas, sino también experiencias personales de aprendizaje chamánico, viajes a

2 Allí reposaron unos 300 siona dispersos a lo largo del Putumayo desde Puerto Asís hasta Puerto Leguizamo, algunos situados en el río Orito y otros en el San Miguel (Wheeler, 1987: v).

3 Las actuaciones narrativas se llevaban a cabo tradicionalmente en las primeras horas de la mañana, cuando la familia bebía yoco y realizaba en conjunto pequeñas tareas. Muchas de ellas se relacionaban con los ciclos estacionales, los espíritus y las formas adecuadas de vivir.

otros reinos del universo y sueños y enfermedades causados por la brujería. Desde 2012 he estado viajando de vuelta al Putumayo en un esfuerzo por devolver los textos en forma digitalizada y ayudar a los siona en sus proyectos de revitalización cultural de una perspectiva de sociolingüística crítica (Franchetto, 2006, 2010; Flores Farfán y Ramallo, 2010; Lepe y Rebolledo, 2014). Esta perspectiva se distingue del campo lingüístico académico por su preocupación por las lenguas en contextos sociopolíticos específicos, por las relaciones del poder en el trabajo de traducción y por las prioridades de los hablantes del idioma.

La región de Putumayo y la situación de los siona han cambiado radicalmente desde mi primera experiencia de trabajo de campo. Los guerrilleros y el tráfico de drogas entraron en la región en los años ochenta y la década del noventa se caracterizó por la extrema violencia causada por la presencia de barones de la droga, paramilitares y el Plan Colombia, que además produjo efectos ecológicos desastrosos derivados de la fumigación de las parcelas cultivadas. La población regional quedó atrapada entre los actores armados (Ramírez, 2011) y la mayoría de las familias de Buena Vista han perdido a uno o más de sus miembros por causa de esta violencia. Al final de la década, los siona estaban migrando hacia las zonas urbanas de Puerto Asís y Mocoa. La lengua siona es hablada por un puñado de mayores de 60 años que viven en condiciones de pobreza y violencia, y que fueron declarados en riesgo físico y cultural por el Auto N.º 004 de 2009 de la Corte Constitucional.

Los siona no han permanecido pasivos en esta historia y han emprendido una serie de proyectos de revitalización para asegurar los derechos indígenas enunciados en la Constitución de 1991 y defender su territorio y su cultura (Langdon, 2016). Entre los objetivos trazados en su Plan de Vida (2003) y en el Diagnóstico para un Plan de Rescate (ACIPS, 2012) más reciente, se ha citado la recuperación de la lengua como un objetivo importante, y la Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Siona (ACIPS) ha organizado un proyecto de etnoeducación cuyo éxito depende de fondos gubernamentales intermitentes. Los jóvenes maestros de escuela, así como los adultos mayores, están ansiosos por conocer textos en lengua siona con fines didácticos. La presentación de la siguiente historia narrativa, relatada por Aurelio Maniguaje en 1972, contribuirá no sólo a la comprensión de la memoria y de la narrativa, sino también a unirse a los esfuerzos de los siona por revitalizar el lenguaje y la tradición oral, y contribuirá, igualmente, a la etnohistoria (Kroskrity, 2012).

En trabajos anteriores he argumentado que los siona cuentan una versión alternativa a la de la historia oficial sobre los hechos violentos del encuentro colonial con los europeos. Desde el primer contacto, en 1562, hasta principios del siglo xx, las actividades misioneras fueron discontinuas debido a la resistencia nativa, a las epidemias y el aislamiento de la región. Muchos de los encuentros con los invasores occidentales registrados en su historia oral se pueden encontrar también en los diarios y artículos escritos por los misioneros, comerciantes y aventureros que

pasaron por la región. Contrariamente a la lógica de los textos escritos, las narraciones siona sobre el contacto reconstruyen los acontecimientos en el contexto de su esquema cosmológico más amplio, que otorga a sus chamanes un papel clave en la defensa de sus comunidades frente a los invasores, tanto en el combate armado como en contra de las epidemias que acompañaron la llegada de esos europeos (Langdon, 1990).

Este artículo discute una narrativa que difiere significativamente de las que informan sobre la resistencia chamánica y la lucha por el poder en el contexto de los procesos históricos de la región. Aquí, la identidad lingüística y las formas discursivas están en el centro de la disputa por el poder y el liderazgo. Aunque los conflictos relacionados por Aurelio Maniguaje pueden ser menos dramáticos que las batallas chamánicas, esta narración es importante para entender la perspectiva amerindia de la historia y el lugar del lenguaje en la construcción de las identidades pasadas y presentes. Se trata de estrategias de habla, procesos interactivos y dialogicalidad. Estas cuestiones y la construcción de la identidad se realizan mediante el uso del discurso citado, en que los dramas históricos de 350 años de contacto con los europeos (1562-1920) se presentan como episodios críticos de eventos de habla. Para considerar la perspectiva y el interés individual en la construcción de la memoria colectiva, este trabajo también incluye reflexiones sobre la importancia del narrador y del contexto del evento narrado.

La narrativa

Aurelio Maniguaje, un hombre mayor siona, de unos cincuenta años, me narró la presente historia en 1972. Este es uno de varios de sus relatos que grabé en lengua siona: los temas de la mayoría enfatizan la “forma correcta” de vivir bien sin enfocarse mucho en la actividad chamánica, en comparación con aquellos narrados por sionas más viejos con una identidad y una experiencia más profundas en las prácticas chamánicas. La narrativa de Aurelio, como las otras narraciones históricas, reconstruye la respuesta de los siona desde la llegada de los franciscanos, en el siglo xvi, hasta el siglo xx, cuando, finalmente, misiones permanentes fueron establecidas por los capuchinos en el bajo río Putumayo. Durante un lapso de 350 años, la presencia misionera y española fue intermitente en la región. Los misioneros enfrentaron la resistencia armada indígena y varios murieron a causa de ello. Las epidemias asolaron las misiones y mataron a la mayoría de los indígenas nucleados para propósitos de conversión, e hicieron que los demás huyeran. Los asentamientos indígenas alrededor de las misiones eran transitorios y hubo un abandono constante de los pueblos antiguos y migración hacia otros nuevos. La resistencia y la enfermedad, junto a los problemas de aislamiento y falta de comunicación con la zona andina (donde residía la administración colonial), contribuyeron a la interrupción de la actividad misionera hacia 1800. Cien años más tarde, los sacerdotes capuchinos

volvieron a tomar el control del área como respuesta a la invasión de los patrones peruanos del caucho en las regiones de los cursos bajos del Caquetá y el Putumayo, y relocalizaron varias comunidades siona (Wasserstrom, 2014).

Un internado misionero se estableció en Puerto Asís en los años veinte con el fin de catequizar y educar a los niños indígenas de la región, y mantuvo esa función hasta la década del sesenta, cuando la educación de los niños de la creciente población de colonos se convirtió en una prioridad y los niños indígenas dispersos a lo largo de los ríos dejaron de asistir. Este es el contexto relevante para entender los eventos relacionados en la narrativa, que son divididos en cuatro escenas, basadas en dos criterios: el movimiento geográfico de un asentamiento a otro y los eventos de habla, marcados principalmente por el discurso citado que contiene el diálogo entre los indígenas y los españoles que se desarrolla en cada lugar.

Encuentros con los misioneros, como los cuenta Aurelio Maniguaje, 1972⁴

Escena 1

1. *ja'anrëña, ënjo'ona bain hua'na ba'ijën ba'irëna*
En ese tiempo, en este lugar vivía nuestra gente.
2. *bain hua'na se'ga ba'ijën ba'irëña, ra'ijën bañeña, cuya hua'i*
Sólo nuestra gente estaba aquí, y otros vinieron, seres blancos asquerosos.
3. *rani, bain hua'nare ñë'coni, coca cajën, ye'yojën bañeña*
Ellos vinieron, reunieron a nuestro pueblo, hablaron y enseñaron.
4. *ye'yojëna, ira co'aga achaye yë'co'aga achareña*
Ellos enseñaban y los ancianos que querían escuchaban.
achaye yëma'ico'aga achama'iteña
Aquellos que no querían oír,
baco'a cajën ba'ise'e
no escucharon sus palabras.
5. *ja'anrëbi baco'a "mësaco'a gere yo'ojën achaye yëma'iyene?" cajën cuya hua'i ra'isico'a.*

4 Transcribí y traduje las narraciones. Revisé las transcripciones y las traducciones con los narradores, pero no les pedí que tradujeran sus textos, ya que sus traducciones al español omiten los mecanismos poéticos encontrados en las *performances* orales de los siona. Siguiendo lo propuesto por Sherzer, me he centrado en la línea y he intentado mantener los saltos de línea de acuerdo con la estructura de la lengua nativa y las pausas en la narración. El discurso citado tiende a romper el ritmo de la poética de la narración oral, ya que captura el habla cotidiana, la cual no es un género performativo, y las líneas tienden a ser mucho más largas.

- Entonces, “¿Por qué no escuchan?”, dijeron los blancos que habían venido.
6. “ñameguë hua’i sëani cocaga achaye yëma’iyë. airu se’ga mësaco’a ganijën ba’iye,
 “Como son perezosos, no quieren escuchar. Ustedes sólo vagan por la selva.
*ceaca rënnijare airuna se’ga ganijën ba’iyene? yo’o ma’carëan ro’tajën dio-
 sure ro’tajën ba’ijë’ën*
 ¿Por qué pasan tanto tiempo vagando en el monte? Mientras trabajan piensen,
 piensen siempre en Dios.
7. *catoca bain hua’na sëani, “no, do coqueguëbi caji” cajën*
 Cuando hablaron así: “No, ustedes sólo hablan engañándonos”, dijo la gente.
8. *airuñare hua’i maujën, yo’o ma’carëan yo’ojën ganijën bayeya*
 En la selva pescaban, continuaban haciendo sus trabajos.
9. *ganijën ba’ijëna, cajën bayena baco’a, “bueno, ira co’aga yo’ore yo’ojën.*
 Mientras trabajaban, los españoles decían: “Bien, los adultos hagan su trabajo.
bonsë, romi zin yëquënani coca achajë’ën” cajën bayeya
 Los jóvenes, las mujeres jóvenes escuchen nuestras palabras”, dijeron.
10. *cajën, ba’ijën ja’anrëbi “bonsë, bueno ëmë co’aga ëmëco’a sëani, yu’ire, cafe-
 re, cacaore, tanjë’ën më’ë co’aga.*
 Dijeron, luego: “Bien, los jóvenes que ya son mayores vayan a sembrar algo-
 dón, café y cacao”.
11. *“romi zinga yëquënani cocare achajë’ën, romi zin sëani” cajën coca cajën bateya*
 “Las mujeres jóvenes escuchen nuestras palabras, ya que ya son señoritas”, di-
 jeron en su idioma.
12. *cajën ba’ijën ja’anrëbi yua romi zin se’ga ñë’coni huë’eyäna ta’pini romi zin
 se’gare ñu’coni coca cajën ba’teya*
 Cuando ya hablaron, ellos entonces recogieron solamente a las mujeres jóvenes
 y las encerraron en una casa; les hablaron sólo a las jóvenes reunidas.
13. *ba’ijëna, “queaca ro’tajën baco’a ja’anca yo’ojën ba’iyene? ëmë baco’ani
 tëteni, si’a hua’nã achajëna coca caseare ta’pini baco’a se’gare coca cajën
 ba’iyene?*
 “¿Qué pensaban ellos que estaban haciendo? Ellos se las quitaron a los maridos
 para que escucharan sus palabras. ¿Por qué están hablando sólo a las que están
 encerradas?
*Ja’anca yo’ojí ba’ito gu’aji. Yëquëna ja’anca ëñama’isico’are gu’aji. Cuya
 hua’i bani rani ja’anca yo’ojën ba’iyene?” cajën, ro’tajën, ëñajën, yua bu’in
 recoyoan neni baco’are cajën bayeya*
 Que hagan esto es malo para nosotros. Es malo para nosotros, que nunca hemos
 visto esto. ¿Por qué vienen los blancos y hacen esto?”. Al hablar, pensar y ver,
 los corazones de los indígenas se enojaron.
14. *ja’anrëbi cajën ba’iyena, “no, ro’tajën ba’ijabë cajën yëquëna ja’anca yë’woyë
 romi, ëmëco’aga ro’tama’iyë, romigobi quë’rë ro’tayë cayë”.*

Entonces hablaron los curas: “No, no piensen eso. Damos consejos a las mujeres jóvenes, los adultos no aprenden; las muchachas aprenden rápido”.

15. *“no, ja’anca ba’ito ja’anca yëquëna yëma’iyë romi zin ba’ito, ëmë baco’anë tëteni sonowëna ta’pini.*

“No, no lo queremos así, les han quitado las mujeres jóvenes a sus maridos y las han encerrado en un cuarto.

coca cama’iyë, ja’an coca ca’iye beohí.

“Eso no es hablar, esas no son palabras bien dichas”.

16. *Yëquëna ja’an ëñaye gu’eco’a’ë” cani, yequëruna huë’e jobona ba’ico*

“No queremos ver esto”, dijeron, y se fueron a vivir a otra parte.

17. *“no, gu’aji, ñaca yo’oye” cani senjõni yequë joboyana, mame huë’e joboyã re’huani baco’are senjoni sa’ijën ba’iyeya.*

“No, es malo trabajar de esa manera”, dijeron y se fueron a un nuevo pueblo, ellos hicieron un pueblo y abandonaron a los españoles.

En la primera escena, los españoles llegan y reúnen a los indígenas para hablarles. Algunos escuchan y otros no. El diálogo entre los españoles y los siona capta sus opiniones contradictorias sobre lo que caracteriza el trabajo y la pereza. Entre los misioneros, los indígenas que no se someten a su control trabajando para la misión son acusados de ser perezosos y de estar simplemente “vagando sin rumbo por la selva”. Los indígenas afirman que su trabajo está en la selva. Los españoles ordenan a los jóvenes plantar cultivos exógenos (café, cacao) y encierran a las jóvenes en un cuarto para que escuchen sus enseñanzas. Los indígenas contestan a esto y se quejan de que nunca han visto tal práctica, en la que las mujeres son separadas de sus maridos y son las únicas que oyen las palabras de los españoles. Los españoles justifican sus acciones afirmando que las mujeres aprenden rápidamente. Los hombres no lo hacen, ya que no se concentran (la narrativa dice que no piensan). Los indígenas insisten en que la oratoria pública no ocurre en privado. La línea 15 es clave para su punto de vista: “Eso no es hablar, esas no son palabras bien dichas”. Se trasladan a una nueva aldea.

Escena 2

18. *ja’anca yo’ojëna, baco’aga yo’hena, be’tejën ba’iyeya sa’ico’abi*

Así lo hicieron, y los españoles siguieron a los que se habían ido.

ja’anrunabi careya baco’a

En ese lugar hablaban los españoles.

19. *“bã ba’iyë ba’ico’ata’ã gu’a ba’i’ë, achayë yëma’ico’a’ë” cajën bayeya*

“Ustedes, ustedes son muy malos por no querer escuchar”, dijeron los españoles.

20. *“No, yëquëna achayë yë’yë si’aye ye’ye’yë’yë’yë.*

“No, queremos escuchar, todos queremos aprender.

ba'ico'ata'an yëquënate gu'aye 'ëñoji, romi baco'ani romi zinre tëteni huë'eñana ta'pini, baco'a se'gare ye'yojën.

Son ustedes los que nos hacen mal, quitándoles las mujeres jóvenes a sus maridos, encerrándolas en una casa y enseñándoles sólo a ellas.

ëmë hua'nani yo>o se>ga guansejën yo>oyebi yëquëna, yëquëna ja'anca ëñama>isico>are sëani, gu>aji

A los hombres sólo les ordenan que trabajen. Nunca hemos visto así, es malo. *ye'yoye yë'ëni, te'e ruinye si'a hua'nare ye'yojën ba'ijë'ën. ja'anca waça yo'ye sëani*".

Queremos que enseñen correctamente, tienen que enseñarles a todos. Su forma de trabajar no es correcta.

La segunda escena es breve y consiste básicamente en un diálogo: los españoles que acusan a los indígenas de ser malos por no querer escuchar, y los indígenas que responden que quieren aprender, pero no cuando se ordena a los hombres que trabajen y las jóvenes quedan encerradas. Exigen que les enseñen a todos ellos y condenan la práctica española de hablar sólo a las mujeres. Se trasladan a una nueva aldea.

Escena 3

21. *yequë huë'e joboyana baco'are senjoni, yequë mame huë'e joboyana re'huajën, saijën ba'ijën bayeya.*

Los dejaron para otro pueblo, otro pueblo nuevo que hicieron y se fueron y vivieron allá.

22. *yo'ojën, ba'ijën, ja'anrëbihuë'ejoboyequëjobore'huarenamameguëbiti'anguëña*
Ellos lo hicieron y se quedaron allí; entonces, hicieron otro pueblo, y llegó un nuevo cura.

23. *ti'anguëna güina'ru ñë'cani coca caguëya*

Llegó, de igual forma reunió a los siona y habló.

24. *"re'oji, ënquëta'än re'o bainguëbi ti'anbi re'oye yihuoji, si'a hua'nare yihuoji. zinco'a ro'tajën achajë'ën"*.

"Es bueno, el que ha llegado es una buena persona, él aconseja bien, él aconseja a todos. Niños, escuchen bien.

"mai bain cajën ba'iseru caguëbi rajën, ënquë coca ma'carëan, zin hua'na, ira co'a si'a hua'na ro'tajën achajë'ën".

"Viene hablando nuestro idioma, todos, niños, adultos, escuchan bien estas palabras.

mai ira bain cocaca caguë caguë ba'iseru,

Habla como nuestros ancianos.

caguëbi ti'anbi yure de'o bainguëbi" cajën bayeya, yequë co'abi ti'anto

El que llegó ahora es una buena persona", dijeron cuando llegaron otros curas.

25. *ba'iruyãbi ja'anrënyãbi yua se'e huacha yo'ojën bi'rareña*

En ese lugar pasó el tiempo, ahora otra vez los curas comenzaron a hacer incorrectamente.

26. *ja'anrëbi se'e ba'ijën ba'ijën se'e gu'aye yo'ojën bira yo'o bi'rareña*

Luego otra vez pasó el tiempo, otra vez comenzaron a hacer mal.

27. *yequëbi kajën "hënh? ñaca ën ëñe yo'oye yo'ojën ai ro yo'ojën yëquëna jëja bain'ë"*

Otro indígena dijo: "¿Eh? ¿Por qué estamos trabajando así, por qué estamos sufriendo si somos fuertes?"

28. *huë'e jobona senjoni yequëruñana, yequë jobona mame huë'e joboyã re'huajën, sa'ijën ba'yeya bain.*

Abandonaron el pueblo, hicieron un nuevo pueblo en otro lugar y la gente fue a vivir allá.

La escena 3 inicia con la migración a una nueva aldea. Allí un buen sacerdote llega y habla correctamente. Les habla en su idioma y da sus consejos como en la tradición discursiva de los mayores siona. Después de un tiempo, él y sus compañeros comienzan a comportarse incorrectamente con los indígenas, y una vez más (línea 27), a través del diálogo, los indígenas cuestionan el trabajo que se ven obligados a hacer para los sacerdotes. Se trasladan a otro lugar.

El sacerdote mencionado en esta escena es bien recordado por los siona como su pacificador, por su capacidad de hablar el idioma nativo. Se trata probablemente del padre Ferrer, quien vivió entre los kofán, estrechos aliados de los siona, aprendió varias lenguas nativas y viajó extensamente en la región, convirtiendo a los indígenas. Los indígenas lo ahogaron después de unos veinte años (Pérez, 1862: 296; Markham, 1859; Kohn, 2002).

Escena 4

29. *"baco'abi wacha yo'oye sëani, yo'ojëna", cajëna*

"Aquellos estaban haciendo mal", dijeron los curas.

"ëncõ»a bain gu»ana»a (ha»ë), achayë yëma»iyë, ñameguë hua'ï»ë, ro runi ganoye se»ega yë'yë" cajën bayeya, ba ye'yo co'a

"Esa gente es mala. Ellos no quieren escuchar. Ellos son perezosos. Ellos sólo quieren estar solos", dijeron esos maestros.

30. *"banye, no, yëquëna ja'anca romi sahuëte tëteni sonohuëna ga'oye gu'eco'a'ë sëani ja'anre yëquëna gu'a gu'ejën, saiyë" cajën bayeya*

"No, es malo que nuestras mujeres sean encerradas en un cuarto, no estamos acostumbrados a ver esto, es odioso para nosotros. Vámonos a otra parte", dijeron.

31. *"ja'anre gu'a gu'ejën, yëquëna sayë, coca beoco'a'ë yëquëna. huani senjoyë,*
"Es malo para nosotros y nos vamos. No somos respondones, No matamos.

banyë, ro jo 'cani yequë joboñana cu 'ejën ba 'iye(ë)'' cajën

Por esto nos vamos y buscamos otro pueblo”, dijeron.

cajën, cajëña bayeya, baco 'are

Dijeron a los españoles.

32. *ja 'anrëbi, "ai yo 'ojën ba 'ijën" careya"*

“Así hemos sufrido mucho”, dijeron.

33. *"ah yëquëna uti toyaye, queacara ye 'yeha 'ma yo 'je zin hua 'na yua cuya hua 'ibi ën zia yana cacato yo 'je zin hua 'na queacara*

“Oh, cómo vamos a aprender a escribir. Cuando los blancos entren a este río, nuestros hijos van a estar atrasados.

ai ën yo 'ojën, yo 'o ma 'carëan yo 'ojën do coque güesejën

Oh, este trabajo, cualquiera que sea el trabajo que hagan, los blancos sólo nos van a engañar.

yo 'ojën ba 'ijaco 'a 'ë, cajën yua baco 'a" jëja bainni cocajën bayeya.

Los blancos no nos engañarán si estudiamos”, dijeron a los líderes blancos.

34. *cajëna, "ën mësaco a ja 'anre yë yë?"*

Ellos hablaron: “¿Es por esto por lo que quieren aprender?”.

35. *"ënjë 'ën, ja 'anre yë yë yëquëna zin hua 'na yëquëna caraha 'tena*

“Sí, esto es lo que queremos para nuestros hijos, vamos a morir.

yo 'o yo 'ojën, coque gwesejën, do yo 'o yo 'ojën. Ro aon se 'ga ainjën, ja 'anre ainjën, yo 'o yo 'ojën, ca 'iye, sëani

Cuando trabajen sólo los van a engañar. Habrá poca comida para comer trabajando de esta manera.

yëquëna, 'uti ha 'orëan ëñayete ye 'yeyë"'

Queremos aprender a leer libros”.

36. *"Queaca ye 'yene?" ja 'anrëna paire hua 'ire cama 'teya*

“¿Qué quieren aprender entonces?”, preguntaron los curas.

37. *"justo hua 'ini yë 'ëyë" cajën bayeya*

“Sólo queremos los maestros”, dijeron.

38. *cajëna, "justo hua 'ini yë yë. uti ye 'yoco 'ani, yë yë.*

Dijeron: “Sólo queremos los que enseñan a escribir.

cauchoga ro trabajani insiyë, insi hua 'nareta 'an ro 'iyë ro 'i yëca

Recogemos caucho, algunos comerciantes de caucho pagan,

pero ba 'iyeta 'an 'ai coqueyë yëquënare" cajën, cajën bayëña

pero otros nos engañan mucho”, dijeron.

39. *ja 'anrëbi "uti ye 'yeyë", seni, jëja baini coca careña*

“Para esto queremos aprender a leer”, les pidieron a los líderes.

"ën zia ya paire hua 'i rani ja 'anrëbi uti ja 'o ëña

“Para que los curas vengan a este río y lean libros.

"yureña, yëquëna carajaito yo 'je zin hua 'na, uti toyani, jëja bain daito, coca cajën, ba 'ijë 'ën. yëquëna ñu 'ñujeisirëña" cajën

Ahora, después de que muramos los que queden deben escribir y hablar con la gente importante cuando venga”.

“paire hua’ire, madre hua’ire, cuya jēja bain ti’anto uti ye’yeyeni coca cajën ba’ijë’ën

“Cuando los curas, las monjas, los líderes blancos lleguen, habiendo aprendido a escribir, hablarán bien,

Yëquëna ju’ini, wesësirëña” cajën senjën bayeya.

cuando estemos muertos y perdidos”, les pidieron.

40. *“mai yo’o ma’carëan yo’oto ja’anrëbi mësaco’a ye’yeni, coca cajën, si’a ma’carëan yo’ojën ye’yeni ba’ijë’ën.*

“Mientras estamos haciendo nuestro trabajo, ustedes los niños aprenden, conversan, aprenden todas las cosas,

yëquëna ju’ini wesësirëña, cajën paire hua’ire, madre hua’ire, justo te’e co’ani ja’an” cajën bateña.

Después de que muramos, hablen a los justos: los curas y las monjas.

41. *yure yãca paire hua’i se’gare cayë ja’anrënyaga “Justo hua’i” careya paire hua’ire.*

Hoy sólo los llamamos curas, en esos tiempos los llamábamos “los justos”.

ja’an cani ho’cajën ba’ise’ere

Así hablaron los que se murieron.

yure gaña hua’nabi ñu’ñujeijë

Hoy los restantes morirán.

ën da>huërenya se>ega cajëna yëquë hua>nã ñu>ñujeaiyë

Sólo hablamos estas últimas palabras, estamos terminando.

re’oji

Eso es todo.

La escena 4 es la más larga y consiste en un largo diálogo que repite los conflictos, pero está situado en el siglo xx, con la llegada de los capuchinos y su establecimiento del internado en Puerto Asís. Hablan de las relaciones laborales con los blancos (Wasserstrom, 2014) y el tiempo histórico es indexado por la referencia a la recolección de caucho (línea 33). En esta escena, son los capuchinos quienes acusan a los siona de ser perezosos por no obedecer sus órdenes de trabajo. Los siona acusan a los sacerdotes de erróneamente encerrar a las mujeres. Ellos amenazan con irse de nuevo, defendiéndose al presentarse como personas pacíficas que no alegan ni matan. Expresan su necesidad de leer y escribir para protegerse de ser engañados en las interacciones comerciales con los blancos. Hacia el final del diálogo, los siona piden sacerdotes y monjas que les enseñen a sus hijos, ya que los ancianos están muriendo, y son los niños que quedan quienes deben saber cómo interactuar con los blancos, ya sea para obtener precios justos para los bienes que venden o para recibir y hablar correctamente a los líderes blancos que llegan.

Dialogicalidad

Basso (1995) y Oakdale (2005) han planteado que la historia, tal como se presenta en las biografías indígenas de América del Sur, no se presenta a través de descripciones generales de eventos o de grupos de personas que forman una continuidad temporal, como es el caso de la historia occidental. En cambio, los textos amerindios de tierras bajas están compuestos de eventos críticos que relacionan las estrategias que los indígenas usan entre sí para emular emociones y formular motivaciones. Estos eventos críticos están “centrados en el discurso”, en el sentido de que se presentan como diálogos y utilizan el discurso citado como un dispositivo para presentar las interacciones comunicativas, lo que revela diferentes puntos de vista, agencia emocional, motivaciones e intereses.

Los siona no son una excepción a las observaciones de Basso. El discurso citado impregna sus narraciones, que expresan generalmente opiniones diferentes y ofrecen justificaciones para las acciones (Langdon, 2001). La narrativa de Aurelio se caracteriza por un predominio del discurso citado. Más de las dos terceras partes del texto se componen de eventos de habla dedicados a relatar los diálogos entre españoles e indígenas. La acción narrativa ocurre mediante los diálogos en los cuales los conflictos son revelados y negociados. Se hacen acusaciones contra el otro, se discute el control sobre las mujeres y el trabajo, y se expresan las opiniones divergentes sobre la interacción social apropiada. Un tema clave en la trama es la lucha por la legitimación del poder entre los españoles y los indígenas a través del conflicto sobre lo que es un discurso adecuado desde una perspectiva nativa.

Basso (1995: 296) ha señalado que el enfoque en los eventos centrados en el habla es un elemento crucial que distingue las formas de conciencia histórica occidentales y las kalapalo. Oakdale (2005) ha demostrado esto para los kayabi, y sospecho que el examen de la traducción de las *performances* narrativas en otros grupos demostraría que esto es una característica de la región amazónica en general. La investigación sobre las estrategias del discurso, la *performance* oral y la traducción adecuada ha demostrado que estas culturas comparten diversas formas de discurso que son centrales en sus procesos sociales (Beier, Michael y Sherzer, 2002). Aquí, Aurelio destaca la importancia de las formas discursivas en los procesos interactivos del encuentro colonial.

Discurso y poder

Los indígenas siona demuestran una preocupación por el habla correcta en los encuentros cara a cara, ya que el habla es una estrategia de defensa y poder. Uno debe aprender a hablar bien en situaciones conflictivas, así como en posiciones de liderazgo para persuadir a otros. Los siona administraban remedios para fortalecer el desempeño del habla en situaciones conflictivas. Además, el habla forma una tríada

con pensamiento (*ro ʔa-*) y audición (*ʔača-*), que son integrales en la adquisición de poder y en el procesamiento de la interacción social que involucra las emociones e intenciones de los actores. Así, como aparece en esta narración, el pensamiento está asociado con la intención, y la audición está asociada con la atención, la conciencia y la adquisición del conocimiento. En la línea veinticuatro, los niños y los adultos son amonestados para que escuchen bien, y esto se expresa literalmente como “pensar y escuchar”. No hablar o no responder en la interacción discursiva rompe la reciprocidad implícita presente en todos los eventos del habla e indica secreto y posible mala intención.

El habla y el pensamiento tienen poder en el sentido de fuerza ilocucionaria, de acuerdo con el concepto de J. Austin. El lenguaje ritual chamánico es performativo en cuanto que es la promulgación de lo que se dice. Esto también es cierto en otros contextos performativos. La oratoria política evidencia el conocimiento de uno y, por consiguiente, el poder de uno, como lo señaló Bloch (1975). La importancia de la oratoria como constitutiva del liderazgo amerindio de las tierras bajas ha sido reconocida por varios autores (Clastres, 1978; Seeger, 1981; Sherzer, 1983; Basso, 1985; Urban, 1986; Hendricks, 1996). La legitimidad y el poder del discurso público, de la oratoria, están en cuestión en la narración de Aurelio. Los españoles no cumplen con los requisitos performativos para construir un evento discursivo que legitime su discurso, lo cual se considera necesario para la persuasión y el logro del consenso entre el grupo. No hablan siona (excluyendo al sacerdote que es recibido favorablemente). No se dirigen a toda la comunidad, sino sólo a las mujeres a quienes han encerrado. Así, la afirmación “Eso no es habla” hace referencia al contexto impropio de la oratoria y la expresión de la legitimidad política. Los españoles no interactúan con formas discursivas reconocibles para legitimar su autoridad y liderazgo.

El discurso como identidad

El lenguaje, para los siona, es una expresión de identidad. Todos los seres animados, sean humanos o no, tienen su propio idioma. Los chamanes construyen su conocimiento por medio de la audición, y el aprendizaje de la lengua y las canciones de otras entidades. El poder chamánico significa conocimiento y experiencia adquiridos a través de la interacción con la alteridad (Langdon, 1992), y las narrativas sobre estos encuentros se caracterizan por el discurso citado, en el cual las diferentes lenguas habladas son indexadas por el comentario “hablando en su lenguaje”, como se señala en la línea once. Otro recurso para señalar contextos multilingües es usar el registro de la otra lengua. De manera similar, utilizan el discurso citado para indicar diferentes géneros de actuación en la narrativa, como cuando citan el lenguaje ritual al describir un ritual chamánico.

La identidad lingüística forma parte de la identidad corporal que marca diferencias entre categorías sociales y entidades del universo (Viveiros de Castro, 1998).⁵ Seeger, DaMatta y Viveiros de Castro (1987) señalan la importancia del cuerpo para entender la cosmología amerindia y argumentan que el cuerpo es “fabricado” a través de rituales y otras prácticas sociales. Comer juntos y compartir la misma residencia crea sustancialidad entre cuerpos individuales. La comida, que nutre el cuerpo, también capacita la habilidad del lenguaje. A menudo mi familia siona me reprendía para que comiera más de su comida, con el fin de hablar mejor su idioma. El conocimiento chamánico, en forma de lenguaje y de canciones aprendidas de otras entidades, forma una sustancia en el cuerpo del chamán que diferencia su cuerpo de los de otros (Langdon, 1992, 1995).

Contexto de la narración

Yo comencé mis grabaciones de la narrativa siona en un intento por aprender su lengua, al percibirla como una llave para entender su universo chamánico. En el momento de mi investigación, todos los siona eran bilingües, con la excepción de la mujer más vieja, y me hablaban fácilmente en español. Sin embargo, expresaron dificultades para traducir al español los conceptos cosmológicos claves y la lógica de sus relaciones. En consecuencia, inicié sesiones de grabación individuales con varias personas mayores, pidiéndoles que me contaran “historias de los viejos”. Posteriormente transcribí los textos y luego me reuní de nuevo con los narradores para reproducir la grabación y aclarar dudas de mi transcripción y comprensión del texto. Al principio, pedí una sinopsis de la narrativa en español, pero no pedí una traducción línea a línea.

Cada anciano tenía un repertorio diferente, pero la mayoría de las narrativas implican experiencias chamánicas. Aunque comparten motivos recurrentes, las experiencias individuales y las motivaciones de cada narrador son evidentes (Langdon, 2004). La semejanza de los motivos atestigua la existencia de una memoria colectiva, particularmente en referencia a la experiencia del contacto. El relato de Aurelio está relacionado con varios otros que me han sido contados por diferentes narradores, los cuales se centraban en los mismos acontecimientos: las prácticas de los misioneros españoles, la llegada del padre Ferrer y el descontento de los indígenas (Langdon, 1990). A diferencia de los otros, su narrativa se centra menos en los poderes y las actividades chamánicas, y más en el discurso correcto, las relaciones adecuadas, el trabajo y la educación. Para entender estas diferencias, es necesario

5 La idea de que todas las criaturas tienen su lenguaje está en contraste con la declaración de Clastres (1990: 26) sobre el guaraní, en la que afirma que sólo los humanos poseen lenguaje.

examinar el papel del contexto y la experiencia, y las motivaciones individuales en la construcción de la conciencia histórica.

En 1972, el contacto y la interacción con la sociedad en general aumentaron. En la década del sesenta se completó una carretera que une el asentamiento misionero de Puerto Asís, en el río Putumayo, con los centros urbanos en la parte andina, lo cual aumentó el comercio en la zona y la inmigración de miles de colonos de zonas altas en busca de tierras. En esta década, los siona comenzaron a cultivar el maíz y el arroz como cosechas comerciales para venderlas a los comerciantes que viajaban río arriba y río abajo con el fin de complementar sus prácticas tradicionales de subsistencia. Cuando llegué, transportaban sus cultivos río arriba a Puerto Asís para obtener mejores precios. Estas cosechas se convirtieron en un medio primario de subsistencia, aunque continuaron las prácticas de cacería y recolección que les permitieron vivir mejor que muchos de los colonos que se asentaron en las inmediaciones del resguardo.

Los siona eran muy conscientes de su posición marginal en la sociedad colombiana y, como expresó Aurelio en su narrativa, se preocupaban de cómo su ignorancia de la lectura y la escritura los hacía vulnerables a los engaños de los comerciantes. Más de una vez, al hablar de los precios del maíz y del arroz, mis cálculos sobre el precio final fueron objetados con comentarios del tipo: “Pero no para nosotros, no pagan esos precios a los indígenas”. Había desconfianza generalizada hacia los blancos y los siona tenían dos estrategias para intentar obtener resultados favorables en sus transacciones con los no indígenas.

Una estrategia era disimular la identidad indígena, vestirse como colonos y hablar español en presencia de los no indígenas. La otra era acceder a la educación. Los padres valoraron altamente la educación para sus niños como una manera “para defenderse” en la vida adulta. Como se mencionó, la escolarización ya no era una opción para la mayoría de los niños siona desde la década del sesenta. En 1968, un representante del Departamento de Asuntos Indígenas visitó a los siona y les dijo que ellos les proporcionarían un maestro si los indígenas construían una escuela con los recursos proporcionados por la Junta de Acción Comunal, una comisión creada para estimular proyectos de desarrollo comunitario. Obviamente, una vez recibidos, estos recursos financieros fueron desperdiciados por el “gobernador” electo de la comunidad, y Aurelio organizó una serie de mingas (grupo de trabajo comunal) para construir una escuela de palma rajada techo de paja, sus materiales habitacionales tradicionales. Cada padre construyó pupitres de madera para sus hijos. Cuando llegué en 1970, la escuela se completó, incluidos los pupitres, pero los siona habían sido informados (tanto por las autoridades gubernamentales de educación como por la Iglesia católica) de que no había maestros disponibles.

Durante mi primera visita exploratoria fui informada de esta situación y de un fuerte descontento con el actual “gobernador”, que no conversaba adecuadamente con ellos o con personas externas para resolver el problema. No estaba “haciendo

nada”. Una tarde, Aurelio vino y me habló sobre la importancia de la escuela y me escoltó hacia la misma para ver su trabajo. Aurelio fue tan persuasivo en sus discusiones sobre la ansiedad de los padres de tener un maestro que me ofrecí para iniciar mi trabajo de campo como maestra de cuarenta niños indígenas de aproximadamente 8 a 18 años. Aunque un maestro en propiedad me reemplazó después de un mes, a lo largo de mis años de contacto con él Aurelio nunca dejó de señalar que yo había sido la primera maestra de la escuela.

Aurelio nació alrededor de 1920 y asistió al internado en Puerto Asís con los otros jóvenes de su edad. Los sacerdotes eran duros con ellos, les prohibieron el uso de su lengua y de su ropa tradicional, y condenaron sus prácticas chamánicas. Aurelio formaba parte de una generación que aprendía a negociar con extraños y que abandonaba el aprendizaje chamánico que se esperaba de todos los jóvenes siona como un derecho de paso a la edad adulta (Langdon, 1991). Me dijo que no había tenido una buena experiencia la primera vez que tomó yagé (*Banisteriopsis* sp.), la infusión que es la base para el entrenamiento chamánico, y que nunca tuvo interés en convertirse en chamán. Tal indiferencia hacia la carrera chamánica no era característica de la generación de hombres de unos veinte años mayores que él, pero era común para su grupo de edad y entre los más jóvenes, quienes consideraban difícil seguir la disciplina y los tabúes asociados con el aprendizaje ante la creciente presencia de los no indígenas y de nuevas oportunidades.

Al rechazar el chamanismo como un camino hacia el liderazgo, los miembros de su generación se convirtieron en líderes en la mediación con las autoridades externas. Para facilitar las negociaciones con las comunidades indígenas, el gobierno colombiano instituyó la posición de “gobernador” en cada comunidad indígena, para servir de mediador entre los indígenas y las agencias gubernamentales. El gobernador debía ser un indígena de la comunidad elegido por sus compañeros para servir en el cargo durante un año y recibir un salario como pago por su trabajo y por los viajes fuera del resguardo indígena para tratar con funcionarios gubernamentales.

Los siona eligieron a su primer gobernador a fines de la década de los sesenta, hacia la misma época en que el proyecto escolar había sido concebido. Aurelio fue el segundo gobernador elegido y pudo haber sido quien negoció con la Junta de Acción Comunal los recursos para la escuela. Su año en el cargo fue recibido con críticas por parte de la comunidad, lo que era inevitable durante ese período para cualquier persona que ocupara esa posición. Fui testigo del ir y venir de al menos cinco gobernadores, incluyendo un segundo mandato de Aurelio. Sus actividades fueron recibidas de manera inevitable con críticas, que provenían principalmente de familias no aliadas. La acusación más común era que el gobernador no hablaba adecuadamente a toda la comunidad y no la estimulaba a la cooperación (de manera similar a como lo afirmaba la narrativa de Aurelio sobre los líderes españoles recién llegados).

El puesto fue ocupado por varias personas de la generación de Aurelio, así como por los más jóvenes. Los ancianos, que se identificaban más con las actividades chamánicas como una forma de liderazgo, no querían el cargo, alegando que no podían cumplirlo de forma adecuada al no poder leer ni escribir. Además, no tenían el deseo de hacer los viajes necesarios para interactuar con los no indígenas, lo cual los podría exponer a ciertas situaciones de contacto con sustancias contaminantes perjudiciales para sus prácticas chamánicas.

Los eventos relacionados por Aurelio componen una narrativa extremadamente rica. Es relevante para varios aspectos característicos de la experiencia colonial en el Putumayo: la lucha de los siona por mantener una autonomía relativa hasta el siglo xx, la dominación de la Iglesia católica (Bonilla, 1968), las relaciones patrono/cliente, las interacciones comerciales entre indígenas y comerciantes de caucho (Taussig, 1987), y la introducción de cultivos comerciales. En este trabajo he explorado la dialogicalidad tal como se presenta a través del discurso citado y sus implicaciones para la interacción comunicativa desde la perspectiva amerindia de la historia; la relación entre la identidad y el poder; y finalmente la cuestión de lo individual y lo colectivo en la memoria histórica, considerando el contexto de la narración y la biografía del narrador.

La importancia de la narrativa de Aurelio no radica en la afirmación de un universo chamánico que responde a las preguntas existenciales sobre las desgracias traídas por el encuentro colonial, sean estas epidemias, accidentes, guerras u otros acontecimientos críticos. Es importante porque tiene como tema las estrategias discursivas y su papel en el despliegue de la historia y la construcción del liderazgo y la identidad. La importancia de las formas discursivas como característica de los indígenas amazónicos ha sido reconocida por lingüistas y antropólogos (Beier, Michael y Sherzer, 2002). Las estrategias discursivas son complejas y altamente desarrolladas y, en estas oratorias políticas y en el lenguaje chamánico, se encuentran importantes géneros performativos utilizados como estrategias de acceso al poder, el control y la persuasión.

Esta narración trata de la oratoria política y su legitimidad en el curso del encuentro colonial. Revela los procesos interactivos entre los españoles y los indígenas desde la perspectiva de un líder siona involucrado en una lucha política secular. Revela el cambio de relaciones con los españoles, desde unas de indiferencia en la escena uno (en la que algunos siona prestaron atención al discurso de los misioneros y otros no), a otras de reconocimiento de la permanencia de los no indígenas. En la década del setenta, los siona se preocupaban por cómo hablar adecuadamente con los forasteros, así como con la comunidad, y por cómo evitar ser engañados en las actividades comerciales recién adquiridas. A aquellos que ocuparon el recién creado cargo de gobernador se les percibió como fracasados en sus prácticas discursivas.

Con el reconocimiento de la presencia permanente no indígena en su mundo, los siona consideraban la educación como un medio para adquirir estrategias de discurso adecuadas para su trato con los forasteros. La escritura, junto con el habla, se convirtió así en un elemento importante en el acceso al poder.

Enfocarse en el contexto de la narración y la experiencia, y en las motivaciones del narrador, constituye una importante contribución para la comprensión del papel del individuo en la memoria colectiva. La narrativa de Aurelio no niega lo que yo había tratado anteriormente como la “metanarrativa” de la etnohistoria de los siona, aquella del encuentro colonial como una lucha por el poder entre los chamanes y los misioneros. Los eventos tratados en su narrativa son parte de esta metanarrativa, pero presentan una perspectiva alternativa de estos eventos y de su impacto en el presente. El examen de la biografía de Aurelio, del contexto en el que se contó la narración y a quien se la explicó, revelan por qué subrayó el papel del discurso en el encuentro colonial y el deseo de incorporar la educación como estrategia discursiva. Esta narrativa histórica, que refleja el tiempo y la vida personal de Aurelio, capta aspectos del proceso por el cual los siona han llegado a definirse a sí mismos y a los demás, y de la forma en que han venido a cambiar su percepción de cómo sobrevivir frente a la permanencia no indígena en su territorio.

Referencias bibliográficas

- ACIPS / Asociación de los Cabildos Indígenas Pueblo Siona (2012). *ZIO BAIN: Diagnóstico Plan Salvaguarda*. ACIPS/Ministerio del Interior, Puerto Asís.
- Austin, John L. (1975). *How to do things with words*. Harvard University Press, Cambridge.
- Basso, Ellen (1985). *A Musical View of the Universe: Kalapalo Narratives and Ritual Performance*. University of Pennsylvania, Philadelphia.
- Basso, Ellen (1995). *The Last Cannibals*. University of Texas, Austin.
- Beier, Christine; Lev, Michael y Sherzer, Joel (2002). “Discourse Forms and Processes in Indigenous Lowland South America: An Areal-Typological Perspective.” En: *Annual Review in Anthropology*, vol. 31, pp. 121-145.
- Bloch, Maurice (1975). *Political Language and Oratory in Traditional Society*. Academic Press, Nueva York.
- Bonilla Sandoval, Víctor Daniel (1968). *Siervos de Dios y Amos de Indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Ediciones Tercer Mundo, Bogotá.
- Clastres, Pierre (1978). *A Sociedade Contra o Estado*. Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- Clastres, Pierre (1990). *A Fala Sagrada: Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guarani*. Trans. Papirus, São Paulo.
- Flores Farfán, José Antonio y Ramallo, Fernando F. (2010). *New Perspectives on Endangered Languages: Bridging gaps between sociolinguistics, documentation and language revitalization*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.

- Franchetto, Bruna (2006). "Ethnography in Language Documentation". En: Gippert, Jost; Himmelmann, Nikolaus P. y Mosel, Ulrike (eds.). *Essentials of language documentation*. Mouton de Gruyter, Berlín, pp. 183-211.
- Franchetto, Bruna (2010). "Bridging Linguistic Research and Linguistic Documentation: The Kuikuro Experience (Brazil)". En: Farfán, José Antonio Flores, Ramallo, Fernando F. (eds.), *New Perspectives on Endangered Languages: Bridging Gaps Between Sociolinguistics, Documentation and Language Revitalization*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, pp. 91-120.
- Hendricks, Janet Wall (1996). "Poder y Conocimiento. Discurso y transformación ideológica entre los Shuar". En: Santos Granero, Fernando (ed.), *Globalización y Cambio*. Abya-Yala, Quito, pp. 131-181.
- Kohn, Eduardo (2002). "Infidels, Virgins, and the Black-Robed Priest: A backwoods History of Ecuador's Montaña Region". En: *Ethnohistory*, vol. 49, N.º 3, pp. 545-582.
- Kroskrity, Paul V. (2012). "Sustaining Stories: Narratives as Cultural Resources in Native American Projects of Cultural Sovereignty, Identity Maintenance, and Language Revitalization". En: Kroskrity, Paul V. (ed.), *Telling Stories in the Face of Danger. Language Renewal in Native American Communities*. University of Oklahoma Press, Norman, pp. 3-21.
- Langdon, E. Jean (1990). "La historia de la conquista de acuerdo a [sic] los Indios Siona del Putumayo." En: Pineda Camacho, Roberto y Alzate Ángel, Beatriz (comp.), *Los meandros de la Historia en Amazonia*. Abya-Yala, Quito, pp. 13-41.
- Langdon, E. Jean (1991). "Interethnic Processes Affecting the Survival of Shamans: A Comparative Analysis." En: Pinzón, Carlos Ernesto y Suárez P., Rosa (comp.), *Otra América en construcción: medicinas tradicionales, religiones populares*. Instituto Colombiano de Antropología e Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, pp. 44-65.
- Langdon, E. Jean (1992). "Dau: Shamanic Power in Siona Religion and Medicine." En: Langdon, E. Jean Matteson y Baer, Gerhard (eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America*. University of New Mexico, Albuquerque, pp. 41-62.
- Langdon, E. Jean (1995). "A Morte e Corpo dos Xamãs nas Narrativas Siona". En: *Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo*, vol. 38, pp. 107-149.
- Langdon, E. Jean (2001). "A Doença como Experiência: O Papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença". En: *Etnográfica: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, pp. 241-260.
- Langdon, E. Jean (2004). "Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona." En: Cipolletti, Maria Susana (comp.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes. Homenaje a Gerhard Baer*. Abya-Yala, Quito, pp. 26-51.
- Langdon, E. Jean (2014). *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo Putumayo*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Langdon, E. Jean (2016). "A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático". En: *GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia*, vol. 1, N.º 1, pp. 9-40.
- Lepe, Luz María y Rebolledo, Nicanor (2014). *Educación bilingüe y políticas de revitalización de lenguas indígenas*. Abya-Yala, Quito.
- Markham, Clements R. (trad. y ed.) (1859). *Expeditions to the Valley of the Amazons. 1539, 1540, 1636*. Burt Franklin, Nueva York.
- Oakdale, Suzanne (2005). *I Foresee My Life: The Ritual Performance of Autobiography in an Amazonian Community*. University of Nebraska Press, Lincoln.

- Pérez, Felipe (1862). *Geografía Física y Política del Estado de Cauca*. Imprenta de la Nación, Bogotá.
- Ramírez, Maria Clemencia (2011). *Between the Guerrillas and the State: The Cocalero Movement, Citizenship and Identity in the Colombian Amazon*. Duke University Press, Durham.
- Seeger, Anthony (1981). *Nature and Society in Central Brazil: The Suya Indians of Mato Grosso*. Harvard University, Cambridge.
- Seeger, Anthony; DaMatta, Roberto y Viveiros de Castro, Eduardo (1987). "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras." En: Pacheco de Oliveira, João Filho (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. UFRJ/Marco Zero, Río de Janeiro, pp. 11-30.
- Sherzer, Joel (1983). *Kuna Ways of Speaking*. Austin, University of Texas.
- Sherzer, Joel (1987). "Poetic Structuring of Kuna Discourse: the line". En: Sherzer, Joel y Anthony C., Woodbury (eds.), *Native American Discourse: Poetics and Rhetoric*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 103-139.
- Taussig, Michael (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. University of Chicago, Chicago.
- Urban, Greg (1986). "Ceremonial Dialogues in South America". En: *American Anthropologist*, vol. 88, pp. 371-386.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivismo". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute-Man*, vol. 4, pp. 469-448.
- Wasserstrom, Robert (2014). "Surviving the Rubber Boom: Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875-1955)". En: *Ethnohistory*, vol. 61, N.º 3, pp. 525-547.
- Wheeler, Alva (1987). *Gantiya Bain: El Pueblo Siona, Tomo II*. Editorial Townsend, Lomalinda.