

# *La Oralidad desde la Episteme y la realidad Panamazónica*



César Eliécer Villota Eraso

## LA ORALIDAD DESDE LA EPISTEME Y LA REALIDAD PANAMAZÓNICA

CÉSAR ELIÉCER VILLOTA ERASO<sup>1</sup>  
nicho39@udenar.edu.co

### Resumen

El texto plantea la oralidad panamazónica como una episteme viva, anterior y paralela a la escritura, que ha sostenido la memoria, la espiritualidad y la organización comunitaria de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos del sur latinoamericano. A través de la palabra compartida, los cantos, los mitos y los relatos alrededor de la tulpá, la oralidad se presenta como una forma de conocimiento que no se archiva, sino que respira en la experiencia cotidiana y en la relación con la naturaleza. Así, esta tradición ha resistido la colonización, el capitalismo y la imposición de modelos académicos que privilegian la escritura, manteniendo su función como pedagogía ambiental, ética comunitaria y memoria histórica encarnada en la voz de los mayores, las cantoras y los sabedores.

Asimismo, se expone, cómo las epistemologías compartidas de la panamazonía son sistemas de conocimiento plurales, afectivos y territoriales, donde la oralidad articula estética, ética y comunidad. Desde las cosmovisiones triétnicas, la palabra oral cumple funciones pedagógicas, preventivas, espirituales y estéticas, configurando un pensamiento heterogéneo que dialoga con la escritura sin subordinarse a ella. En este sentido, la oralidad se reconoce como un saber legítimo que forma sujetos sensibles al territorio, fortalece la memoria colectiva y propone una educación basada en la escucha, la reciprocidad y el respeto por la vida.

**Palabras clave:** Oralidad, Panamazonía, Epistemologías del sur, Memoria colectiva y Saberes ancestrales.

### 1. Primer imaginario actancial

El ejercicio de la oralidad como episteme desde tiempo remoto en la panamazonía colombiana (bajo la integración de la territorialidad que cubre el sur del planeta), existe un encuentro con la palabra compartida por los dioses, puesto que, la articulación sonora, gesta un reconocimiento sensible y creativo que ha sido creado y contado por siglos en la encarnación efímera de cada ser humano. Por lo mismo, al estudiarse esa palabra que para los investigadores se denominó costumbre, con el aprendizaje continuo, y al recobrase posterior a la conquista española, su fuerza se engrandeció y dio origen real a un acontecer decolonial, que, a su vez, madura un trato distinto para la palabra oral desde el pensamiento testimonial, más tangible por medio de la memoria interna, que se quedó encarnada en el alma, formando lo que comúnmente se llama memoria colectiva y que, por las circunstancias de un pensamiento direccional por los conquistadores y los clérigos, se transformó en la capacidad de forjarla en la escritura o en la palabra letrada.

<sup>1</sup> Dr. (c) en Ciencias de la Educación, Magister en Etnoliteratura, Licenciado en Lengua Castellana y Literatura. Docente Formación Humanística, Docente Liceo Integrado de la Universidad de Nariño. Miembro de los Grupos de Investigación: Argumentación (GIA) y Literatura y Región. Autor de *Literaturas regionales. Patrimonio del Sur de Colombia* (2026).

No obstante, al seguir entendiendo esto desde un plano de corpus histórico sobre el origen del sonido-palabra y la creación de cada objeto, lugar o circunstancia, se advierte que, como ejemplificación, cada una de las cargas provocadas por la transmisión del sonido, está mediatizada por una entidad simbólica enunciada, una presencia espiritual que resguarda el tránsito del mensaje y lo convierte en puente entre mundos efímeros, míticos, sensibles. En esta comprensión, el viento no solo transporta aire: porta significados, susurros antiguos, señales que los pueblos originarios han aprendido a leer, interpretar y traducir a gestos, relatos y cantos, en esencias que están vivas entre los dos fenómenos letrados que en la actualidad se han dejado de lado: el mito como origen y la leyenda como sustento de la urbanidad.

Como herencia viva y testimonial de las ejemplificaciones que nos anteceden, resulta indispensable y de carácter urgente, comprender el lugar que ocupa la palabra oral en la concepción del viento transmitida por los pueblos originarios panamazónicos, quienes, a través del lenguaje articulado, dieron nombre a su divinidad sonora: *Wayra*, ese soplo indescifrable que ronda los Andes y que enlaza cada territorio con la presencia de seres humanos y no humanos. En esa vibración del aire —que no es solo corriente, sino espíritu, mensaje, conducto de ideas y presagio— se revitaliza la esencia de una existencia que persiste, que insiste en seguir aquí, aun en medio de un capitalismo feroz que también, de algún modo, se ha erigido como un conocimiento dominante y que pulula en medio de las corrientes de la individualidad y la propiedad privada.

Por lo anterior y por una sabiduría que nunca perdió su raíz, en los campos, la selva amazónica, en el Pacífico y en la alta montaña, ha sido siempre fundamental la capacidad de sostener la memoria a través de la palabra y los imaginarios religiosos, culturales, políticos, literarios, artísticos, musicales, entre otros. Porque es allí, en ese acto de decir y de recordar en voz viva, donde se afianza la palabra testimonial, aquella que para los españoles carecía de sentido pleno si no quedaba fijada en la escritura, pues, no lograron comprender que, mucho antes de la letra, ya existía una tradición capaz de guardar la historia en los cantos, en los relatos nocturnos, y que esa memoria oral no solo narraba el mundo: lo mantenía respirando. [Y, sin embargo...], el viento sigue vivo, rememorando y trayendo en sus espirales de vida, una y otra vez, la palabra y la memoria, y con ellas la capacidad de forjar las tradiciones orales que sostienen la existencia. En ese vaivén, el aire no solo acarrea ecos antiguos: guarda la huella de lo que fuimos y la promesa de lo que aún se puede ser, que la vida se crea y se recrea siempre en la voz que regresa.

Las palabras no viven fuera de nosotros, porque somos su mundo, afirmaba Octavio Paz; y es en la panamazonía colombiana donde esta sentencia se vuelve casi tangible, como si cada relato tuviera la capacidad de entreabrir una puerta hacia un tiempo anterior al propio tiempo. Allí, entre los espíritus y la magnificencia del territorio, la tulpá —ese lugar de reunión donde habitaban las voces de los mayores— sostenía la memoria del mundo. Hoy, casi extinta por el avance del ladrillo y el cemento moderno [ahondada por el uso de lo digital hasta la formación del *homo artificialis*], esa tradición impulsa a imaginar nuevas experiencias y sensaciones necesarias para despertar un sentimiento de pertenencia por lo propio.

Ese sentir, que vibra en los territorios del Cauca, Nariño, Putumayo, Caquetá y Amazonas, revela que la oralidad no es solo un medio expresivo: es una forma de resistencia y liberación del conocimiento, es un saber ser propositivo, un modo en que la selva, la montaña y el mar, se piensa a través de la voz humana y sus recreaciones constantes. Nace y se recubre la historia oral de esa voz, temblorosa o firme, cargada de siglos, de humedad y de territorio, que constituye la primera

arquitectura artística, voraz y simbólica de los pueblos. Es así que, en este mundo real y contextual, existe una designación desde el espacio de lo simbólico para describir a cada tramo su aprendizaje, por eso mismo, se alimenta de las historias que nacen de boca en boca, que nacen y fluctúan en medio de los acontecimientos naturales como la lluvia y el entretejido del rocío que alimenta el fruto de los árboles y aplaca el sentido del verano excesivo que está siendo provocado por la falta de sinergia de los campos.

Los habitantes de las regiones centrales de este recuento formaron sus realidades en el mito, asumiendo que por ejemplo, el canto del colibrí, de las perdices, de los enamoramientos como el de Pucara, el desarrollo de la vida gracias al jaguar o del duende que cuida las chorreras o nacimientos de agua, solo pudieron conservarse al interior del legado de las tulpas, aquellos fogones que con la leña y el sentir de la luz naranja, le han permitido a la misma oralidad, sostener el cosmos, hablándolo aquí, como un acto de ofrenda, donde la palabra entrega vida mientras se va creando, se encuentra en la recreación de su mismo origen, y los abuelos como centros del saber, tienen su expresión contada por la efimeridad de la vida terrenal.

Ante este particular, las condiciones reales y trascendentales del saber padre y de las matronas como centros de aprendizaje viviente, hacen que la lucha por la conservación de la palabra, cuente con una formación centrada en las capacidades de la vida misma, conceptualizadas como un saber ser destinado a entretejer los dones espirituales que se comparten de generación en generación; por eso mismo, desde las ampliaciones amazónicas, se construye una sinergia de comprensiones de las cotidianidades y del aprendizaje mismo que se transforma en relación a rituales y a prácticas que son la esencia del misticismo que produce el intercambio con lo sobrenatural; de esa forma, los aprendizajes obtenidos desde la interacción con la Amazonía y los Andes, da cuenta de una relación directa con sus poderes ancestrales, por lo mismo, desde la visión de los yayas, la oralidad es más que un medio de transmisión, se convierte en una forma particular de episteme, porque se sustenta desde la capacidad de dibujar e interpretar el mundo desde el tejido invisible que une lo visible y lo secreto, donde cada palabra pronunciada en la penumbra del ritual no solo comunica, sino que organiza la realidad desde el color verde, desde la fuerza del jaguar y desde las voces que se perdieron en las improvisadas fábricas de las caucheras y la fiebre de la mancha negra, que trataba de dejar sin alma a las comunidades, que en su forma de resistencia, invocan, orientan y restituyen el equilibrio entre los seres humanos, los espíritus y la selva alrededor de contar como sabios a los sujetos que hacen la vida.

Para el chamán, la voz desde la adultez es un instrumento que abre portales, que sus plantas sagradas que involucran el uso del yagé, al murmurar los nombres del río o al entonar el canto del origen, se convierten en una reflexión apropiada para cultivar los principios del destino y las formas de actuar en el sistema de los encuentros amazónicos. Definiendo esto, la escritura está en las nervaduras de las hojas, del rocío mezclado de viento y de las visiones propias de la respiración autónoma que no puede terminarse con la desorientación provocada por las deforestaciones o por la falta de entretejer menos daños por el oro negro de los millones de años propuestos.

En esta episteme oral, los conocimientos y sentipensares no se archivan: respiran. No se fijan: circulan. No se domestican: se escuchan, porque la ciencia occidental al asunto del imaginario lo llamaría mito, aquí es vivencia; lo que llamaría intuición, aquí es saber colectivo y recordatorio testimonial; lo que llamaría superstición, aquí es memoria real de un orden más profundo; la oralidad en su vertiente suramericana es chamánica, es matrona y canto, entonces, la arquitectura primera del pensamiento, es una forma de conocer que no necesita tinta para perdurar, porque su permanencia es

el propio entorno natural que la pronuncia y la dibuja en la interacción con el verde del territorio, el canela de los transitares y los alabaos y narraciones entre los seres no humanos.

Como ejemplificación de las diversidades encontradas en el territorio, es notable que, para el campesino, la memoria es como una mula que lleva en su lomo los granos de café colombiano, porque no es una carga cualquiera: es esa idea de trabajo fuerte que, aunque el lomo esté gastado por los años y el barro le haya mordido las patas, sigue reconociendo el camino incluso cuando el monte lo intenta borrar. La oralidad también es ese ser que carga los relatos, arrastra los silencios, lleva en cada grano la historia que no cupo en los libros. Sin embargo, hoy la palabra campestre o rural anda descalza entre el ruido del mundo moderno, perdiéndose entre pantallas que no saben distinguir el olor de la tierra recién trabajada.

Las personas ya no se sientan a escuchar al abuelo porque el tiempo se volvió apuro; y las historias del campo, antes tan vivas, parecen quedarse sin quien las reciba en medio de la tulpa. Esa mula vieja aún quiere avanzar, pero cada vez encuentra menos oídos donde descansar su carga, sus imaginarios se creen potencialidades fuera del lugar que les corresponde. Y, aun así, en medio de la prisa ajena, la oralidad campesina sigue respirando porque está hecha de vida y de tierra, de maíz que germina y de agua que canta.

Cada historia nace como nace un brote después de la lluvia: con humildad, con fuerza, con la certeza de que el mundo se sostiene en sus raíces. El campesino sabe que, si el agua se pierde, la palabra también se seca; que, si la tierra se agrieta, la memoria se rompe. Por eso habla, cuenta, repite, recuerda, porque amar el agua es también amar la vida, y amar la vida es mantener viva la redención por la región. Y así, entre surcos, aguaceros y fogones nocturnos, la oralidad se vuelve un acto de resistencia, es una forma de abrazar lo que se es y de proteger lo que queda.

Por otro lado, para una mujer cantora del Pacífico, la oralidad no inicia en la boca: comienza en el constante fluir del cuerpo, en el golpe suave del corazón que se hace tambor y en el vaivén del río que enseña a respirar distinto. La palabra cantada es una herencia más antigua que el apellido, un hilo que atraviesa madres, abuelas, bisabuelas, y llega hasta hoy como una cuerda que jamás se rompe. Cantar es recordar, pero también es curar. Cuando una cantora entona un alabao o un arrullo, no está solo narrando la vida, está acomodando el alma del mundo, está diciendo que la muerte no es olvido y que la vida puede seguir si alguien sostiene el canto.

En su voz cabe el mar completo y un poco más de la hondonada del río, con sus mareas bravas y su dulzura inmensa; y por eso, cuando una mujer canta, la comunidad respira, cuando una cantora hace su arrullo, una forma de compensar el destino, llega hasta el cielo; pero la oralidad negra también carga su herida. Sabe que el olvido es un peligro real, que las nuevas generaciones oyen más las bocinas que los tambores, y que el ruido del progreso a veces quiere silenciar lo que el río enseñó. Aun así, ellas siguen cantando porque han aprendido que sin canto no hay memoria, sin memoria no hay dignidad, y sin dignidad el pueblo se hunde como casa de estera en aguacero bravo. Cantar, para ellas, es la manera más pura de amar la vida, el agua, la tierra y a su gente. Es su forma de decir que existen, que resisten, que el Pacífico no es solo un lugar en el mapa sino un latido que se sostiene mientras haya una voz que se atreva a elevarse con fuerza, dulzura y tambor.

En el caso de la urbanidad, donde el tiempo corre más rápido que la conciencia, la oralidad —esa forma primaria y vital de conocimiento— ha sido relegada a un rincón silencioso por las academias y los centros educativos. Allí, el saber parece reducirse a competencias medibles, rúbricas y estándares,

mientras las experiencias de vida en la cotidianidad, las memorias encarnadas y los relatos que sostienen la heterogeneidad de un pueblo quedan fuera del currículo. La ciudad, con su prisa y sus luces, ha ido dejando atrás la palabra viva de campesinos, indígenas y mujeres cantoras del Pacífico, como si sus voces no tuvieran lugar en los salones donde se “fabrica o mercantiliza” el futuro. Pero justamente por eso, se vuelve urgente rescatar esta oralidad y testimonio, antes de que se pierda entre manuales digitales y plataformas virtuales; porque sin ella, las nuevas generaciones crecerán sabiendo mucho, pero comprendiendo poco; con acceso a información, pero sin raíces y valoración de la *minga*, del *Ubuntu*, del *misiado* o de la repentina relación con la cruz del norte, el churo cósmico o la *chakana*; con títulos universitarios, pero sin memoria. Y un pueblo sin memoria, se sabe, es un pueblo que no sabe hacia dónde caminar o encontrar senderos.

## 2. Segundo imaginario actancial

En este punto, es claro entender cómo la corresponsabilidad con los procesos teóricos viene de seres humanos que le han apostado a vivenciar su voz, por eso, la teoría escrita primero fue un pensamiento necesario para entretejer la corresponsabilidad con lo comunitario, con esa voz que engalana y aclara la vida y el destino, ante eso, pensar bonito, soñar bonito y entretejer la enseñanza de los saberes, tiene una impronta en los sabedores del territorio, como Hugo Jamioy o como piensa la idea de una diversidad recurrente que necesita hacer visible la cultura que engrandece el sentimiento del otro, pero también el pensamiento por lo nuevo, por entender que los hilos del destino se tratan a partir de reconocer las problemáticas del mundo, como lo afirma Jabslady Portilla, el conocimiento debe hacernos felices en pro de sentirse bien consigo mismo y heredar mejores aprendizajes a quien comparte la realidad de estas tierras, una impronta que no se puede perder en ningún espacio de la existencia.

Por ello, el pensamiento de Diana Carolina Toro, formaliza la idea de que la oralidad es un “entramado afectivo”, y en la Amazonía ese proceso se vuelve palpable como la trama de una fibra vegetal que solo revela su complejidad cuando la luz del amanecer cae sobre ella. La palabra pronunciada no se separa de los cuerpos que la emiten, y por eso cada relato contiene, además de su contenido narrativo, un gesto de cuidado, una forma de acompañar al otro en la travesía de ser humano dentro de un territorio donde todo vive, todo respira y todo escucha.

Al respecto, Julio Cortázar dice que “*el lenguaje es la casa donde algo nos busca*”, y en los ríos amazónicos esa búsqueda adopta la forma del susurro, del consejo y del mito y la leyenda. Por eso, en una ejemplificación recurrente, el relato de Yacuruna, emerge para enseñar a los jóvenes a respetar los límites invisibles del agua, revela que los relatos no intentan entretener, sino preparar la sensibilidad comunitaria para convivir con fuerzas que exceden lo humano. La oralidad, entonces, se convierte en la pedagogía más antigua y más eficaz del territorio y es una epistemología para la vida. Además, es Antonio Cornejo Polar, que, al hablar de la heterogeneidad latinoamericana, advierte que nuestras literaturas no pueden desprenderse de la multiplicidad de voces que las conforman. En la panamazonía colombiana ese principio se vuelve evidente: las voces indígenas, afrodescendientes, campesinas y mestizas se entrecruzan en un concierto de tonos que no aspira a la uniformidad, sino a la convivencia.

La oralidad en esta región no compite con la escritura: la interroga, la cuestiona, la acompaña, es un tejido donde la palabra hablada se vuelve la respiración de un pueblo, mientras la palabra escrita intenta capturar esas fugas para preservarlas. De hecho, el mito del Hombre-Jaguar en la zona sur colombiana, por ejemplo, no se narra igual en cada comunidad, pero en todas tiene una función ética,

enseñar que el exceso de fuerza destruye y que el equilibrio es la única forma de poder legítimo. Esta variación constante no debilita la tradición; por el contrario, la fortalece al demostrar que la memoria no es un archivo rígido, sino un organismo viviente cuya densidad cambia con cada narrador.

En el caso de Javier Rodrízales, quien señala que la etnoliteratura no es simplemente la traducción al español de las narrativas originarias, sino el reconocimiento de su naturaleza literaria plena. Este enfoque permite comprender que los mitos panamazónicos no son piezas aisladas del folclor, sino ventanas hacia cosmovisiones profundas donde se articulan historia, ética, religión, ecología y estética. De esa forma, la historia de San Sebastián, que cae del cielo para enseñar a los hombres a cultivar con respeto en medio de los cinco verbos para cumplir el milagro en una posición sincrética, es un ejemplo luminoso de cómo la oralidad articula principios agrícolas, astronómicos, festivos, de creencias y comunitarios sin necesidad de separarlos en disciplinas. La etnoliteratura, por tanto, no solo analiza textos, analiza modos de pensamiento. Y en la realidad de la panamazonía, ese saber está siempre en movimiento, como un río que cambia su cauce sin perder su dirección. Es aquí donde la academia debe aprender a escuchar, porque la selva no habla en categorías: habla del destino, de sus plantas, de la vida.

En este apartado, se sostiene que la oralitura es una estética del aliento, un modo de crear que se sostiene en el cuerpo que pronuncia la palabra y en el cuerpo que la recibe. No hay una sola oralidad en la Amazonía: hay múltiples respiraciones que se cruzan para formar un arco narrativo de dimensiones inmensas, de ahí que, dentro del relato de los delfines rosados, se destaca que, seducen a las mujeres para enseñarles el peligro de no escuchar a sus mayores, se evidencia esta dinámica entre advertencia, deseo, memoria y juego. Lo fascinante de la oralitura Panamazónica es que nunca es idéntica a sí misma; es cada narrador, quien agrega un gesto, una pausa, una inflexión que transforma la historia sin romperla. Esta plasticidad es una de sus mayores riquezas. Como diría Héctor Rodríguez, la oralidad amazónica es una *“escritura que escribe al narrador desde el imaginario que la precede”*, porque quien narra no solo repite: se transforma en la misma sustancia del relato.

### 3. Memorias panamazónicas y amazónicas

La memoria oral Panamazónica es un sistema complejo de realidades que poco a poco desarrollan una serie de complementos para entender su propia existencia, una arquitectura sin muros que sostiene miles de años de pensamiento y de la capacidad real de compartir y crear espacios de orden polifónico. No es casual que los abuelos digan que *“las palabras tienen sombra y cuerpo encadenado a otro”*, porque cada relato arrastra consigo un río de afectos, luchas, temores, victorias, pérdidas y aprendizajes. Un ejemplo claro está dentro de la historia de la Mujer del Huerto, narrado por ciertas comunidades, donde se enseña que cultivar no es dominar la tierra, sino entrar en conversación con ella, de solicitarle el permiso para trabajar, a este ejercicio lo llaman los indígenas la chagra. Este principio —tan contrario a la visión extractiva moderna— demuestra que la oralidad es también una pedagogía ambiental que sigue los patrones de la relación entre sujetos, que así no nos hablen, están siempre en la comunicación de la experiencia. Al respecto, Rodríguez lo advierte, cuando afirma que la oralidad amazónica es inseparable del territorio, porque la palabra nace de la tierra, del agua, del olor a hojas verdes y en descomposición, de la respiración de los animales nocturnos y de quienes habitan los ríos, del yagé, de las hierbas para curar. Aquí no hay distancia entre narración y entorno, la palabra es un trozo del paisaje que se vuelve sonido y luego palabra escrita, epistemológica.

Lo más admirable de la oralidad panamazónica es su capacidad de resistencia, porque a pesar de siglos de violencia, imposiciones religiosas, desplazamientos y silenciamientos, las narrativas orales

nunca desaparecieron, solo se escondieron, se transformaron, se adaptaron sin perder su núcleo o génesis. En Nariño, por ejemplo, la historia del Espíritu del misiado ha sobrevivido gracias a la persistencia de las familias que, aun en los momentos más difíciles, repitieron la historia a los niños para recordarles que la montaña escucha y reacciona con sus alimentos y hacer el misio es dar la oportunidad de perdonar las culpas.

De hecho, William Ospina afirma que la memoria que resiste es una forma de luz, y esa luz se percibe en cada diálogo que ocurre antes de dormir, en cada canto que acompaña la siembra, en cada consejo que evita un peligro. La oralidad no solo sobrevivió, ha sido la herramienta principal con la que las comunidades se han reconstruido tras cada fractura. Entonces, la Panamazonía y la Amazonía no concibe, la palabra como propiedad individual, sino más bien, hablar es un acto comunitario, un modo de entrar en el círculo de quienes sostienen el mundo con relatos. Este principio contradice la lógica occidental del autor como figura central. En las malocas, el narrador no busca fama ni reconocimiento, solo busca mantener encendido el fuego de la memoria. El mito de la Niña Estrella se cuenta no para explicar un fenómeno astronómico, sino para recordar que los niños están unidos al cielo y que cada nacimiento es una chispa cósmica que se deposita en la comunidad.

Cuando Paz afirma que las palabras viven con nosotros y ellas son nuestro mundo y viceversa, podría estar describiendo el territorio desde el pensar integral, aquí, la palabra pertenece al viento, y los seres humanos son apenas su vehículo temporal que las recrea o deconstruye atendiendo a una colectividad. De hecho, la capacidad de vivenciar la oralidad amazónica también es un laboratorio emocional. Cada ejemplo o acción cotidiana, tiene la capacidad de modelar actitudes, sensibilidades y modos de interpretar la vida.

Clara Luz Zúñiga señala que la oralidad es una pedagogía afectiva, y esto es evidente cuando los abuelos narran historias para consolar, para hacer reír, para advertir, para reforzar lazos, porque siempre se busca arrancarle al viento las palabras, donde la historia del duende que cuidaba la chorrera, funciona como un dispositivo emocional que ayuda a los niños a comprender que la vida está hecha de relaciones y no de competencias, que la vida es un aprendizaje con los seres humanos, no humanos y con los imaginarios antropomórficos que surgieron como una necesidad para la vida.

En una región donde la convivencia con la naturaleza exige escucha y paciencia, la oralidad enseña las virtudes del silencio, la prudencia y la reciprocidad. Así, cada relato es una escuela que actúa sin salones, sin pizarras, sin exámenes, pero con una eficacia ética extraordinaria; la oralidad panamazónica es, además, un archivo histórico parlante y ambulante. Aunque los mitos no pretenden ser crónicas, conservan en su estructura elementos que permiten reconstruir procesos de migración, conflictos, acuerdos, alianzas y transformaciones sociopolíticas.

Jairo Rodríguez Rosales subraya que los relatos ancestrales contienen capas de información que solo se revelan cuando se los escucha con atención antropológica y sensibilidad literaria, de hecho, los relatos, aunque poéticos, son también, documentos que preservan la memoria de pueblos cuya historia escrita fue borrada o no tuvo oportunidad de formarse, ahí, la oralidad funciona como una justicia lenta y vibrante: devuelve voz a quienes fueron negados.

Desde una perspectiva estética, la oralidad panamazónica posee una riqueza poética que desafía cualquier intento de clasificación occidental, sus imágenes no se organizan linealmente, sino en espirales, en círculos, en capas que emergen y se repliegan como las hojas de una planta en crecimiento. Al respecto, las comunidades indígenas como Pastos o Quillasingas, celebrarían esta

lógica por su capacidad de romper las estructuras tradicionales del pensamiento europeo y abrir paso a lo lúdico, lo inconcluso, lo inesperado, detrás de la cosmovisión de su vinculación con el agua, la tierra, el aire y las posibilidades que le daban los seres no humanos como el matachín o mono, el venado o la torcaza.

Por ejemplo, en los mitos de la creación, que aparecen en zonas del Cauca y Nariño, la narrativa no progresa hacia un final, sino que se abre hacia múltiples interpretaciones: ¿es el árbol presente en el volcán una persona transformada? ¿es la Cocha un espíritu protector? ¿es un símbolo del dolor de la tierra la muerte de Pucara?, entre tanto, es la oralidad, que permite todas las respuestas, porque su fuerza no reside en la resolución, sino en la apertura a la comprensión de su conocimiento, del saber hacer y del saber sentir.

Las transformaciones territoriales han modificado la forma en que se narran los mitos, pero no han disminuido su importancia, en el caso de comunidades como las de Caquetá y Putumayo, los jóvenes reinterpretan las historias antiguas para integrarlas a nuevas preocupaciones: la minería ilegal, el cambio climático, la pérdida de biodiversidad. Así surgen las “oralituras contemporáneas”: narrativas que no rompen con la tradición, sino que la expanden hacia el estudio desde las problemáticas actuales, donde se evidencia una lucha por la tierra, el valor de la vida ante los suicidios sistemáticos, el valor del compromiso con la chagra y no solo con las condiciones de los cultivos ilícitos, en la aventura del narrar las problemáticas no pueden desaparecer los elogios de la cultura en la cual habitamos y existimos.

Así, desde el uso del mito del Río Herido, creado por jóvenes indígenas panamazónicos, relata cómo las aguas se enferman cuando los humanos olvidan que no son dueños del mundo y ella tiene la idea de fluir sin misterios o maldades que son los desechos humanos que se lanzan o se vierten, es decir, esta creación demuestra que la oralidad sigue siendo una herramienta de reflexión y resistencia, capaz de dialogar con los problemas actuales sin perder su raíz ancestral y dar oportunidades a hablar por el territorio, que necesita un descanso de la violencia, de su destrucción y su idea soluble de entenderse como un recurso renovable. Por tanto, el poder de la oralidad amazónica radica también en su dimensión performativa, donde cada relato es un acto corporal y donde los narradores se mueven, gesticulan, imitan voces de animales, y a veces ejecutan pequeñas coreografías para ilustrar la acción.

Lo anterior, recuerda lo que señala Hugo Niño desde sus conceptos etnotextuales: la oralidad no es sonido puro, sino una interacción sensible donde el cuerpo habla junto con la voz. En este sentido, la oralidad panamazónica y amazónica es un teatro íntimo que se despliega sin escenarios fijos, pero con un impacto profundo en quienes escuchan. Entre tanto, la concepción de la epistemología occidental ha subvalorado por siglos la oralidad, asociándola con lo precario, lo inacabado, lo inmaduro. Pero en la panamazonía, esta perspectiva no tiene sentido: la oralidad es, desde siempre, un sistema filosófico y estético sofisticado; de esa forma, Cornejo Polar sostiene que las tradiciones orales deben ser entendidas como literaturas heterogéneas, no como escalones hacia la modernidad escrita; de ahí que la fuerza conceptual explica la relación entre deseo, control y libertad a través de una metáfora que no requiere tratados para desplegar su profundidad.

La oralidad no está incompleta: es completa a su manera, con una lógica interna que desafía cualquier reducción simplificadora. Además, es necesario reconocer que la oralidad panamazónica cumple una función vital como mecanismo de cuidado y prevención comunitaria. Muchos de sus relatos no solo narran el origen del mundo o explican la relación entre los seres humanos y la

naturaleza, sino que también buscan proteger la vida, en especial, la de los niños y niñas; puesto que, a través de historias transmitidas de generación en generación, se advierte sobre peligros reales: animales del monte, ríos caudalosos, selvas densas, presencias desconocidas o fuerzas espirituales que habitan el territorio.

En el mito de los monos y su cola enredada, por ejemplo, se recuerda la importancia de no transitar solo durante la noche; aunque la historia pueda parecer una ficción destinada a infundir temor, su propósito es profundamente práctico: preservar la vida y fortalecer el sentido de cuidado colectivo. De este modo, la oralidad se configura como una pedagogía preventiva que actúa sin imposiciones ni dramatismos, pero con una eficacia profunda y duradera. Tal como plantea Rodrizales, estas narrativas encarnan una ética comunitaria que se transmite con mayor fuerza a través de la voz que del papel, pues el tono, la mirada y la presencia del narrador dotan al relato de una dimensión afectiva y moral que no puede separarse del mensaje.

En esta transmisión viva se entrelazan el respeto por la naturaleza, la responsabilidad colectiva, la memoria ancestral y el cuidado del otro. Por lo mismo, la oralidad panamazónica no solo conserva saberes, sino que forma sujetos sensibles al territorio y comprometidos con la vida en comunidad. En ella se expresan valores esenciales como la solidaridad, la reciprocidad, el equilibrio con la naturaleza y la escucha atenta de la experiencia compartida. Cerrar este recorrido por la palabra oral es reconocer que, en el corazón de la Amazonía y la Panamazonía, educar es también narrar, cuidar y recordar; es sostener la vida mediante la palabra, y reafirmar que el conocimiento más profundo no siempre se escribe, sino que se dice, se escucha y se hereda.

#### **4. Conclusión del imaginario actancial**

En consecuencia, hablar de oralidad en la panamazonía y en los territorios latinoamericanos implica asumir que no existe una sola epistemología, sino múltiples epistemologías que conviven, dialogan y se tensionan en la diversidad de voces, cuerpos, memorias y territorios. Estas epistemologías plurales no se fundan únicamente en la razón instrumental, sino en el sentir, en la experiencia compartida, en el regocijo de la palabra dicha y escuchada, en la capacidad de aprender del otro y con el otro. Por ello, el objetivo de este ensayo no ha sido la acumulación exhaustiva de referencias ni la cita constante de autores, sino la evocación reflexiva de los ejes fundacionales que sostienen el pensamiento humanista y territorial, aquellos saberes que preceden al texto escrito y que siguen latiendo en la palabra viva. En ese tránsito por selvas, montañas, ríos, costas y ciudades, la oralidad se revela como un saber vivo que articula ética, estética y comunidad, y que permite elaborar los sentimientos más nobles del ser humano: el cuidado, la solidaridad, la reciprocidad y el respeto por la vida en todas sus formas.

Tal como se promueve en los procesos de fundamentación humanística en la Universidad de Nariño, este pensamiento situado invita a recorrer el mundo latinoamericano no desde la imposición del conocimiento único, sino desde el asombro, la escucha y el reconocimiento de la diferencia. Así, entre suspiros, cantos, relatos y silencios, las epistemologías del sur se afirman como formas legítimas de conocer, sentir y transformar la realidad, recordándonos que educar no es solo transmitir información, sino nutrir el destino académico desde sus raíces más fuertes, desde sus semillas infinitas, formando sensibilidad, memoria y dignidad para habitar el mundo con sentido y con la alternancia que requiere el sentir y expresar el mundo, desde la palabra testimonial, que nos espera, esta presta para crear una verdadera interrelación o un sentipensar, elogiando los cien años de expresiones de resistencia, editados y sostenidos en la interpretación desde el pensamiento de Orlando Fals Borda.

### **Referencias bibliográficas**

- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Horizonte.
- Cortázar, J. (1963). *Rayuela*. Editorial Sudamericana.
- Fals Borda, O. (1986). *Conocimiento y poder popular: Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Siglo XXI Editores.
- Jamioy, H. (2010). *Danzantes del viento / Bínýbe oboyejuayëng*. Ministerio de Cultura de Colombia.
- Quintín L. M. (1971). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca Banco Popular.
- Niño, H. (2008). *Literatura de Colombia aborigen*. Ministerio de Cultura.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Ospina, W. (2012). *La lámpara maravillosa: Cuatro ensayos sobre la educación y un elogio de la lectura*. Random House Mondadori.
- Paz, O. (1990). *La otra voz: Poesía y fin de siglo*. Seix Barral.
- Portilla, J. (2026). *La vida se despide con una sonrisa*. Nueve Editores.
- Rocha Vivas, M. (2010a). *Antes el amanecer: Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Ministerio de Cultura.
- Rocha Vivas, M. (2010b). *El sol babea jugo de piña: Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Ministerio de Cultura.