

Diglossia Sagrada y Mediación Cósmica: El Kaaputaano como Tecnología Lingüística de Resistencia y Reciprocidad en el Pueblo Kariña

Sacred Diglossia and Cosmic Mediation: The Kaaputaano as a Linguistic Technology of Resistance and Reciprocity in the Kariña People

Autor

Nelson Salvador Herrera Blanco¹ 
nsherrerab58@gmail.com

RESUMEN

El artículo analiza la diglosia sagrada-profana en el pueblo Kariña de Venezuela, centrándose en el *Kaaputaano*, lengua ritual restringida a los *Püüdai* (sabios), y su contraste con la lengua cotidiana. El *Kaaputaano* opera como tecnología lingüística que media entre lo humano y lo cósmico, desafiando categorías occidentales como la dicotomía saussureana *lengua/habla*. A través de performances rituales, este código no solo describe realidades, sino que las constituye, activando conexiones ontológicas con entidades ancestrales y fuerzas naturales. La lengua cotidiana, en cambio, estructura la cohesión social y transmite saberes ecológicos prácticos, codificando una geografía animada donde territorio y cultura son interdependientes. El estudio destaca cómo esta dualidad lingüística sustenta una epistemología relacional, donde secreto y performatividad son estrategias de resistencia decolonial. Autores como Mignolo y Santos enfatizan que el *Kaaputaano* cuestiona paradigmas hegemónicos, reivindicando la pluralidad de saberes. Además, se explora su rol en la gobernanza ecológica simbólica, donde rituales como el *Maraká Tö* (llamado a la lluvia) ejemplifican la negociación activa con la naturaleza. La erosión de estas prácticas, debido a presiones coloniales y migraciones, amenaza el equilibrio biocultural Kariña, subrayando la urgencia de revitalizar estos sistemas como actos de soberanía cognitiva.

Palabras clave: Lenguas indígenas, Cultura tradicional, Antropología lingüística, Preservación cultural, Descolonización del conocimiento.

ABSTRACT

The article examines the sacred-profane diglossia within the Kariña people of Venezuela, focusing on *Kaaputaano*, a ritual language restricted to the *Püüdai* (wisdom-keepers), and its contrast with the everyday language. *Kaaputaano* functions as a linguistic technology mediating between the human and the cosmic, challenging Western categories such as the Saussurean dichotomy of *langue* (system) and *parole* (speech). Through ritual performances, this code not only describes realities but actively constitutes them, forging ontological connections with ancestral entities and natural forces. In contrast, the everyday language structures social cohesion and transmits practical ecological knowledge, encoding an animated geography where territory and culture are interdependent. The study highlights how this linguistic duality sustains a relational epistemology, where secrecy and performace serve as strategies of decolonial resistance. Scholars like Mignolo and Santos emphasize that *Kaaputaano* disrupts hegemonic paradigms, reclaiming the plurality of Indigenous knowledges. Furthermore, the article explores its role in symbolic ecological governance, exemplified by rituals such as *Maraká Tö* (call to rain), which enact active negotiation with nature. The erosion of these practices, due to colonial pressures and migration, threatens the Kariña biocultural equilibrium, underscoring the urgency to revitalize these systems as acts of cognitive sovereignty.

Keywords: Indigenous languages, Traditional culture, Linguistic anthropology, Cultural preservation, Decolonization of knowledge

¹ Universidad Nacional Experimental del Magisterio Samuel Robison.
Caracas. Venezuela

Recepción: 05/04/2025
Revisión: 09/06/2025
Publicación: 05/01/2026

1. Presentación

Durante las primeras reflexiones derivadas del trabajo de campo para mi tesis doctoral sobre Educación Propia Kariña —realizado en el estado Bolívar con sabios y sabias indígenas—, emergió un indicio relevante: las comunidades participantes, en particular la Comunidad La Mata de Tapaquire (municipio Heres, estado Bolívar, 2012), articulaban desde su cosmovisión propuestas concretas para fortalecer los sistemas educativos indígenas mediante sus saberes ancestrales.

En los diálogos sostenidos, sus aportes no se limitaban a la mera descripción de prácticas culturales, sino que buscaban diseñar, de manera intencional, un marco pedagógico enraizado en su interpretación del cosmos. Este esfuerzo colectivo permitió visibilizar, mediante la reconstrucción oral, dimensiones simbólico-religiosas y conocimientos intangibles que constituyen el sustrato vivo de su historia. Dichos elementos, lejos de ser reliquias estáticas, representan mecanismos dinámicos de reproducción cultural, esenciales tanto para la preservación de su identidad como para la proyección de su existencia como pueblo ancestral.

La trascendencia de este proceso trasciende lo local: al sistematizar estas narrativas, se evidencia su potencial para enriquecer las discusiones contemporáneas sobre modelos sociales alternativos en América Latina y el Caribe, ofreciendo perspectivas epistemológicas que desafían paradigmas hegemónicos y reivindican la pluralidad de saberes.

La investigación evidenció, en paralelo, la centralidad de las imágenes simbólicas en los procesos de transmisión de la historia ancestral Kariña. Estas imágenes operan como nodos narrativos que codifican su relación epistémica con el territorio, no como un mero espacio físico, sino como un entramado de significados donde se articula su pensamiento colectivo. Este sistema conceptual, arraigado en una lógica holística, concibe el mundo como una totalidad integrada (*todo-parte*), donde el quehacer comunitario trasciende lo tangible para fundarse en interdependencias entre lo humano, lo cósmico y lo espiritual.

Desde esta perspectiva, la práctica cultural Kariña se estructura en una epistemología de la unidad: mente, cuerpo y naturaleza conforman una red indiferenciada. En este marco, la lengua adquiere una función performativa singular. Lejos de ser un simple vehículo comunicativo, su uso activa conexiones ontológicas entre las dimensiones material y simbólica. Este fenómeno se manifiesta con particular fuerza en el *Kaaputaano* (denominado *Pa'poroono Doopotooü* en su cosmología), un sistema lingüístico sagrado asociado al firmamento —punto de origen de su cultura—, cuyo dominio está reservado al *Püüdai* (el gran sabio).

Resulta crucial destacar la coexistencia diglósica, mientras el Kariña cotidiano sirve para la comunicación comunitaria, el *Kaaputaano* opera como lengua ritual, portadora de conocimientos esotéricos y nexos cosmogónicos. Esta dualidad no solo refleja estratificaciones del saber, sino que consolida la lengua como tecnología cultural capaz de vincular lo terrenal con lo trascendente.

La oralidad emerge, en este contexto, como un eje ontológico que articula mente, cuerpo y praxis dentro de la cosmovisión Kariña. Este fenómeno no solo garantiza la transmisión intergeneracional de saberes, sino que opera como un dispositivo de mediación simbólica entre lo humano y lo cósmico. Tal como postula Víctor Gavilán Pinto en *El pensamiento en espiral: el paradigma de los pueblos indígenas* (2012), la lógica indígena se fundamenta en “la oposición complementaria”, principio que sintetiza dualidades aparentes (día/noche, individuo/colectivo, vida/muerte) en relaciones dialécticas de interdependencia. Para Gavilán, este marco epistemológico “podría significar una revolución de las conceptualizaciones, de las estructuras lógicas y lingüísticas” (p. 22), al desafiar los binarismos jerárquicos de la racionalidad occidental.

En el caso Kariña, este principio se materializa en su “ecología lingüística dual”. Por un lado, el idioma cotidiano —vehículo de cohesión social— refleja la interacción pragmática con el entorno. Por otro, el *Kaaputaano* (lengua sagrada) actúa como código esotérico que media entre la comunidad y las fuerzas naturales. A diferencia de la comunicación ordinaria, su uso ritual —restringido al *Püüdai*— no

se limita a describir la realidad, sino que *la performa*: cada enunciado activa conexiones metafísicas, reeditando el vínculo primordial entre el firmamento (*Kaaputaano* como génesis) y la tierra.

En este sentido, esta performatividad, como señala Dell Hymes (1974) en sus estudios sobre actos de habla rituales, trasciende lo discursivo para devenir en *acción social transformadora*, donde la palabra opera como fuerza constitutiva de lo real. En línea similar, Greg Urban (1991) enfatiza que las prácticas lingüísticas sagradas funcionan como *metapragmáticas culturales*, es decir, mecanismos que no solo expresan significados, sino que instituyen marcos de interpretación colectiva. Este acto se complementa con el uso de la lengua sagrada en espacios naturales dejados por el retiro de siglos de océano de en tierra firme, que tienen formas de galerías naturales.

2. Contextualización

2.1. El Kaaputaano y la fisura en las categorías lingüísticas occidentales

El *Kaaputaano* desafía radicalmente las dicotomías fundacionales de la lingüística moderna, particularmente la distinción saussureana entre *lengua* (sistema abstracto) y *habla* (acto individual de uso). Para Saussure (1916), la *lengua* existe como estructura social compartida, mientras el *habla* corresponde a su realización concreta. Sin embargo, en el *Kaaputaano*, esta separación se desvanece: cada performance ritual no es un mero “acto de habla”, sino un *evento ontogénico* donde la enunciación recrea el código mismo. La estructura léxico-gramatical del *Kaaputaano* —custodiada por el *Püüdai*— no preexiste a su ejecución ritual; por el contrario, se actualiza y reconfigura en cada práctica oral, fusionando *lengua* y *habla* en un continuum indisoluble.

Esta subversión se amplía al cuestionar la separación entre significante y significado. Mientras la semiótica estructuralista concibe el signo como la unión arbitraria de un concepto (significado) y una forma acústica (significante), en el *Kaaputaano* el significante *encarna* el significado: los fonemas no «representan» fuerzas cósmicas, sino que *son* manifestaciones materiales de ellas. Como advierte

Bruce Mannheim (1991) en su análisis del quechua ritual, ciertas lenguas sagradas operan bajo una semiótica inactiva, donde el signo no remite a un referente externo, sino que lo actualiza en el mismo acto enunciativo. Así, al pronunciar *Kaaputaano*, el *Püüdai* no describe el firmamento: lo convoca.

Este fenómeno resuena con observaciones de Lévi-Strauss (1958) sobre lenguas amerindias, donde la palabra “no comunica, sino que actúa”. No obstante, el caso Kariña añade una capa de complejidad: la diglosia sagrada-profana evidencia que su sistema lingüístico no rechaza las funciones comunicativas occidentales (propias del Kariña cotidiano), sino que las complementa con una dimensión preformativo-cósmica exclusiva del *Kaaputaano*. Mientras el estructuralismo postula universales lingüísticos, esta dualidad revela que las categorías analíticas deben ser pluralizadas para dar cuenta de epistemologías no hegemónicas.

2.2. Implicaciones teóricas y decoloniales

La resistencia del *Kaaputaano* a ser clasificado bajo parámetros saussureanos no es una excentricidad cultural, sino un recordatorio de los límites geopolíticos del conocimiento lingüístico. Autores como Mignolo (2000) y Santos (2014) han denunciado cómo las categorías académicas eurocéntricas invisibilizan sistemas de saber otros. En esta línea, el *Kaaputaano* no es una «variante dialectal» ni un «registro ceremonial», sino un paradigma lingüístico alternativo o emergente que exige marcos interpretativos situados. Su estudio no solo enriquece la tipología lingüística, sino que interroga la colonialidad inherente a disciplinas que historicamente han negado agencia epistémica a los pueblos indígenas.

Para comprender la relevancia del *Kaaputaano* en la reproducción cultural, es crucial analizar su funcionamiento mediante el prisma emic-etic (Pike, 1967), como categorías de análisis que destacan algunos elementos nada visibles en la cultura indígena. Este enfoque dual permite articular la experiencia interna de los actores (emic) con categorías analíticas externas (etic), revelando cómo la lengua sagrada

estructura tanto el pensamiento colectivo como las prácticas socioecológicas, esto último de mucha relevancia para el pueblo indígena Kariña.

2.3. Desde lo emic: Cosmología y agencia ritual

Desde la perspectiva emic, el *Kaaputaano* encarna un pacto ontológico entre los Kariña y el firmamento (*Kaaputaano* como génesis). Los saberes transmitidos por el *Püü dai* no se conceptualizan como “información”, sino como *energías vivas* que mantienen el equilibrio cósmico. Como expresó un anciano durante el trabajo de campo: “*Cuando el Püü dai habla el lenguaje del cielo, las raíces de los árboles escuchan*”. Aquí, la significación emerge de la trama relacional entre instituciones familiares, entidades naturales y memorias ancestrales, no de abstracciones mentales individuales, esto resuelve a profundidad las construcciones epistémicas de la cultura Kariña.

2.4. Mecanismos de mediación ecológica

El segundo nivel —la significación operacional— se manifiesta en cómo el *Kaaputaano* regula la interacción con el entorno. Por ejemplo, en rituales de siembra, el *Püü dai* emplea fórmulas lingüísticas específicas que, según su cosmovisión, “negocian” con las fuerzas de la tierra para asegurar cosechas. Este uso no es metafórico: desde el marco emic, la enunciación ritual *modifica materialmente* las relaciones humano-naturaleza. Éticamente, podríamos interpretar esto como un sistema de “gobernanza ecológica simbólica”, donde el lenguaje sagrado codifica normas de reciprocidad ambiental (Berkes, 1999).

2.5. Redes de poder y reproducción cultural (lo sistémico)

El tercer nivel examina las relaciones sistémicas entre símbolos dentro de espacios rituales. El *Kaaputaano* opera aquí como un metacódigo que vincula jerarquías sociales (el *Püü dai* como eje), ciclos naturales (rituales estacionales) y geografías sagradas (cerros, ríos). Desde una mirada etic (Harris, 1976), esta red sostiene un *modo de producción simbólico* donde el control del lenguaje sagrado legitima la autoridad del sabio, a la vez que reproduce la estructura comunitaria.

2.5. Interfaz emic-etic: Hacia una epistemología relacional

La articulación de estos niveles revela una paradoja: mientras el marco emic enfatiza la indivisibilidad entre lengua, territorio y seres cósmicos, el análisis etic desvela mecanismos de jerarquización del saber (quién puede hablar, qué se puede nombrar). Sin embargo, esta aparente contradicción se resuelve en la práctica cotidiana. El *Kaaputaano*, al prescribir conductas ecológicas mediante mitos y fórmulas, trasciende la dicotomía individuo-colectivo: cada acto lingüístico del *Püü dai* actualiza un *equilibrio precario* entre agencia humana y agencia cósmica.

Como señala Viveiros de Castro (2004), en muchas cosmologías indígenas, «la naturaleza no es un escenario, sino un interlocutor». El caso Kariña amplía esta noción: el *Kaaputaano* no solo permite «dialogar» con la naturaleza, sino que instituye una ética de la interdependencia, donde la supervivencia comunitaria depende de mantener activos los pactos lingüísticos con lo no-humano.

2.6. La importancia de una relación armónica lingüística entre lo sagrado y lo materno.

La distinción entre la lengua materna (vehículo de comunicación cotidiana) y el *Kaaputaano* (lengua sagrada) constituye un eje fundamental para comprender la construcción identitaria Kariña. Mientras la primera opera como marcador sociocultural inmediato (transmitiendo normas, relatos históricos y conocimientos ecológicos prácticos), la segunda trasciende lo identitario para instituir una ontología relacional con la naturaleza y el cosmos. Esta dualidad no implica una jerarquía, sino una complementariedad funcional que dinamiza tanto la cohesión comunitaria como la reproducción simbólica del universo Kariña.

Contrario a lo que sugiere el término “cotidiana”, la lengua materna Kariña dista de ser un mero instrumento utilitario. Su riqueza gramatical (particularmente en lo referente a clasificadores nominales y verbos de movimiento) codifica una epistemología ambiental sofisticada. Por ejemplo, el uso de sufijos direccionales (-*tö*, “hacia el río”; -*ja*, “hacia la montaña”) no solo describe trayectorias físicas, sino

que inscribe en el habla una geografía animada, donde cada accidente territorial posee agencia. Como advierten Lucy (1992) y otros lingüistas adscritos a la hipótesis Sapir-Whorf, estas estructuras moldean percepciones y prácticas ecológicas, reforzando la noción de que lo “natural” y lo “humano” son categorías imbricadas.

Así, la lengua materna no se limita a nombrar el cosmos: lo prescribe. En relatos sobre la siembra en los conucos (tano nono), verbos como *ajkatö* (“crecer en reciprocidad”) imponen una ética de cuidado mutuo entre agricultores y cultivos. Este fenómeno evidencia que, incluso en su función diaria, la lengua vehicula una ontología donde lo comunicacional y lo cósmico son inseparables.

El *Kaaputaano*, en cambio, opera en un registro distinto: no prescribe, sino actualiza. Su uso ritual por el *Püüdai* no se dirige a la comunidad humana, sino a entidades cósmicas (barranco ancestros, ríos-espíritus, astros progenitores). Aquí, la lengua sagrada no describe relaciones ecológicas tal como hace la materna, sino que las *reconfigura* mediante actos de habla performativos. En el ritual *Maraká Tö* («llamado a la lluvia»), por ejemplo, la recitación de fórmulas en *Kaaputaano* no informa sobre la necesidad de agua: *la convoca* como contraparte dialógica, bajo el principio de que «el cielo escucha en su propia lengua» (testimonio del *Püüdai* R. M., 2012).

La coexistencia de estas dos lenguas desdibuja la dicotomía occidental entre «identidad» (como autorreconocimiento grupal) y «naturaleza» (como exterioridad pasiva). Para los Kariña, la identidad no se agota en lo humano: es un flujo dialógico mediado por códigos lingüísticos que permiten negociar con agencias extrahumanas. La lengua materna, al estructurar la cotidianidad ecológica, sostiene el brazo “visible” de esta identidad extendida. El *Kaaputaano*, en tanto, activa su dimensión “invisible”, aquella que, según Descola (2005), conecta con los “colectivos de seres” que habitan el cosmos.

Ambas lenguas, en su interdependencia, desafían la noción reduccionista de lenguaje como mero vehículo de información. En la cultura Kariña, la lengua

materna y la sagrada son tecnologías de mediación cósmica; una traduce el mundo en claves gestionables para la vida social; la otra recuerda que ese mundo es un interlocutor activo, cuyas demandas exigen ser negociadas en su propio idioma.

Esta dualidad no solo enriquece los estudios de ecolingüística —al demostrar que la diversidad lingüística es biodiversidad epistémica—, sino que ofrece claves para repensar, desde el Sur Global, modelos de sostenibilidad donde la naturaleza no sea “protegida”, sino reconocida como sujeto político comunitario.

La centralidad del *Kaaputaano* en la cosmología Kariña radica no solo en su carácter sagrado, sino en su función como lengua liminal es un sistema semiótico restringido que opera en los intersticios entre lo humano, lo ancestral y lo cósmico. A diferencia de la lengua materna, cuya riqueza léxica codifica una geografía animada (cerros-agentes, ríos-testigos), el *Kaaputaano* trasciende la mera descripción espacial para *negociar* con las entidades que habitan esos espacios. Como señalaron ancianos durante las asambleas registradas en campo (Comunidad La Mata de Tapaquire, 2012), cuando el *Püüdai* se comunica con los *kaapu* (cielo) o consulta a los seres invisibles en los farallones, «habla la lengua de los que no están, pero escuchan».

Esta afirmación, más que una metáfora, revela un principio ontológico: ciertos espacios-territorio son sujetos dialógicos que exigen códigos lingüísticos específicos para interactuar.

La interrogante central que emerge es trifásica: ¿en qué contexto histórico, mediante qué mecanismos socioculturales y en qué momento del desarrollo del pueblo Kariña los *Püüdai* adquieren el *Kaaputaano* como lengua primordial? Según los relatos fundacionales recopilados, este código lingüístico no constituye un “segundo idioma”, sino la matriz originaria a partir de la cual se estructuró la comunicación con las entidades celestiales (*Kaapu-tanö*) responsables de la creación del territorio Kariña, desde el cielo.

La narrativa Kariña sitúa el origen del *Kaaputaano* en un tiempo mítico previo a la humanización del territorio. Los *Kaapu taakö* entendidos no como deidades

unívocas, sino como un colectivo de fuerzas cósmicas modelaron la tierra mediante enunciados en *Kaaputaano*, imprimiendo en cada accidente geográfico (cerros, ríos) una «huella fonética» que los *Püüдай* pueden reactivar ritualmente. Así, el dominio de esta lengua no implica un “aprendizaje” en sentido occidental, sino una revelación gradual durante procesos iniciáticos que replican la génesis cósmica, esto puede implicar reacciones intuitivas del saber.

Para los Kariña, la pregunta ¿cuándo se aprendió el lenguaje religiosos? carece de sentido en términos históricos lineales. Al ser una lengua anclada en el tiempo de los orígenes, su dominio no corresponde a un momento cronológico, sino a una reactualización permanente del pacto fundacional. Cada *Püüдай*, al emplearla, no repite un conocimiento ancestral, sino que reencarna el acto creativo original, posicionando a su pueblo como heredero directo de una génesis cósmica.

La autopercepción Kariña como “pueblo venido del cielo” trasciende el mito local; configura una ontología relacional donde lo universal (el cosmos) y lo concreto (el territorio) son dimensiones interdependientes. Esta visión, lejos de ser una abstracción, se materializa en prácticas cotidianas. Por ejemplo, la orientación de las viviendas hacia constelaciones específicas (*Tüüno Paru*, «Estrellas Guía») replica el mapa celeste descrito en el *Kaaputaano*, fusionando arquitectura, astronomía y lenguaje en un solo gesto cultural.

El *Kaaputaano* opera, así como tecnología cronotópica un sistema que comprime tiempo mítico y espacio cósmico en performances lingüísticos. Su transmisión no sigue lógicas pedagógicas occidentales, sino que recrea, en cada generación de *Püüдай*, las condiciones de posibilidad para que el pueblo Kariña siga habitando literal y simbólicamente un universo que les habla en su propia lengua matriz.

La práctica lingüística del *Püüдай* trasciende el habla ordinaria: se trata de un acto ritual restringido que moviliza códigos específicos para negociar con entidades extrahumanas. Marc de Civrieux (1974), en *Religión y Magia Kariña*, documenta este acto social bajo el término *derumpuo* que significa lengua sagrada

cuya estructura varía según los seres invocados (animales, vegetales, fuerzas celestes), destacando su centralidad en la modelación del cosmos Kariña. Según Civrieux, el *derumpuo* no es un sistema lingüístico unificado, sino un repertorio adaptable cuyos significantes mutan en función del interlocutor no-humano. Por ejemplo, al invocar al *wara* (espíritu) del río, el *Püüdai* emplea léxico líquido y prosodia ondulante; al dirigirse al *wara* del jaguar, utiliza guturales y ritmos sincopados.

Esta plasticidad responde a una premisa ontológica: cada entidad posee una «firma fonética» que el chamán debe replicar para establecer diálogo. Así, el *derumpuo* opera como lengua matriz de lo real, pues su dominio permite no solo comunicarse con el cosmos, sino reconfigurar sus dinámicas (ej. diseñar conucos siguiendo instrucciones celestes). Civrieux enfatiza que el *derumpuo* no es una variante dialectal, sino un estado psíquico-lingüístico diferenciado. Mientras el Kariña cotidiano organiza la vida social en el *aquí-ahora*, el *derumpuo* activa un *cronotopo alterno* donde pasado mítico y presente ritual convergen.

El *derumpuo* no solo describe mundos micro (conucos, cerros) y macro (galaxias, ancestros): los construye mediante actos de habla que fusionan fonética y agencia material. Como señala Civrieux, “el chamán no habla *sobre* el cosmos; habla *al* cosmos, y este le responde reorganizándose” (p. 114). Esta reciprocidad lingüística desafía la distinción saussureana entre significante y significado: en el *derumpuo*, el sonido es la fuerza que modifica lo real.

La restricción del *derumpuo* a los *Püüdai* no busca ocultar, sino potenciar su eficacia. Al reservar su uso a quienes han negociado con lo invisible, los Kariña preservan un mecanismo clave de soberanía epistémica: una lengua que, como los *wara* mismos, solo se revela a quienes aceptan que el mundo no está para ser dominado, sino escuchado. En contraste con el *Kaaputaano*, la lengua Kariña de uso común opera como vehículo de cohesión sociocultural, canalizando las directrices que el *Püüdai* deriva de sus intercambios con entidades extrahumanas. Este proceso de mediación implica tres funciones clave:

Que se expresan en Traducción de lo sagrado a lo comunitario donde el *Püü dai* traspasa los conocimientos obtenidos en sus diálogos rituales, realizados en espacios liminales como farallones o cumbres sagradas, al registro lingüístico cotidiano, adaptando principios cósmicos a normas de convivencia ecológica y social. Por ejemplo, las “reglas de existencia” sobre ciclos de siembra se fundamentan en instrucciones recibidas de espíritus territoriales (*wara*), reinterpretadas para guiar prácticas agrícolas.

Segundo la Articulación de una epistemología compartida que corresponde explicar eventos naturales (sequías, eclipses) mediante narrativas donde interactúan humanos y agencias no-humanas, el *Püü dai* utiliza la lengua común para tejer un imaginario biocósmico que unifica a la comunidad. Así, un relato sobre el «enojo del río» no es una mera metáfora, sino la codificación de protocolos rituales para restablecer equilibrios alterados.

Regulación de la agencia individual donde Históricamente, ningún acto relevante (construcción de viviendas, cacería, matrimonios) se emprendía sin la consulta previa al *Püü dai*. Este requisito no reflejaba sumisión, sino el reconocimiento de que lo humano es una «partícula interdependiente» dentro de una red de vida que incluye montañas, espíritus y ancestros.

Los actuales *Püü dai* denuncian una fractura crítica: la erosión de su rol mediador ha desvinculado a las nuevas generaciones de los códigos que garantizaban la reciprocidad. Según sus diagnósticos, esta ruptura, producto de presiones coloniales, migraciones y escolarización hegemónica, ha convertido a los Kariña en “huérfanos cósmicos”, incapaces de interpretar las demandas de la naturaleza.

El debilitamiento de la mediación lingüística del *Püü dai* no es solo una pérdida cultural: es el síntoma de un colapso en la arquitectura relacional que sostenía la existencia Kariña como parte integrada, no dominante de la trama de la vida. Revitalizar esta función exige, más que rescatar vocabularios, reconstruir las condiciones para que la palabra vuelva a ser un puente, no una barrera entre lo

humano y lo que nunca dejó de serlo.

La distinción entre la lengua cotidiana y el *Kaaputaano* se manifiesta con claridad en el plano léxico-semántico, donde términos aparentemente mundanos adquieren resonancias cosmogónicas en el registro sagrado. Civrieux (1974) ofrece un caso paradigmático: mientras en Kariña común el tabaco se denomina *tamu* término que simultáneamente significa “abuelo” o “progenitor”, en el *Kaaputaano* se lexicaliza como *tamutu* o *kavai*, vocablos que trascienden la mera designación botánica para codificar su rol en la trama ontológica Kariña.

El poder de la palabra en el caso de pronunciar Akuro, es el hecho de esos aspectos que son invisibles se vuelven en la palabra Kariña visibles, esos animales de los mundos que no son apreciados a simple vista que tienen ese carácter mágico, se revierten a lo visible a partir del uso adecuado de las dos lenguas porque estas se conjugan para completar la totalidad en los aspectos. Se hace cosmos cuando estas se relacionan.

2.7. Reciprocidad cósmica de las lenguas sagrada y Kariña

La palabra “akuru” tiene el poder necesario sobre todos los entes invisibles y parientes entres sí, al igual que los “tumurü” que son los parientes progenitores son los abuelos designados por la palabra sagrada, así se vincula la naturaleza con la sociedad Kariña, es entonces la lengua la conexión directa con los seres de otros mundos y sobre todo los seres que forman parte de la naturaleza.

Así que pareciera que en su conjugación con la lengua sagrada que tiene connotaciones psíquicas y la lengua materna Kariña es por esencia la lengua que permite establecer las relaciones sociales, al menos esto es lo que expresan los custodios de la cultura.

El cosmos para los Kariña que se genera a partir de la formación principal de la vía láctea y que, desde su visión, constituye el imaginario como Akodumon cuidador de los espacios acuáticos, que se les asemeja con un río que se vierte para conectar los mundos del espacio extraterreno, con la vida en la tierra. De la misma manera, se expresa en la relación que establecen con el árbol del Moriche,

que le designa desde lo pensado, reflexión con el mundo de los distintos mundos de otros espacios incluso para modelar espacios que se fundamentan en esa conexión con la comunidad indígena del Kariña.

Por otra parte, es bastante difícil poder determinar expresiones y algunos aspectos que forman parte del secreto, en el uso del lenguaje sagrado ya que exactamente la manera de ser sagrado es su importancia de ser secreto, así los Püüdai, configuran parte importante de la existencia del pueblo indígena Kariña, suministrando toda la sabiduría de los seres que generan el equilibrio social y natural de los sujetos del pueblo como tal.

Tenemos entonces un cosmos que se consustancia con la lengua viva, hablada que se trasmite por distintas vías de manera oral. Es así como pensamiento, cuerpo y naturaleza se convierte en una totalidad teniendo su peso, sobre todo, en la producción y reproducción de los valores, esos valores que tienen mucha importancia en la vida diaria, que deben guardarse, pero siempre relacionado con la imagen del cosmos.

De esta manera, tenemos dos lenguas que se relacionan estrechamente y que coexisten sin diferenciación a pesar de que ambos son distintos tanto que los Kariña confiesan no entenderlo, no saben que expresan ellos cuando están ante los antepasados o invocando su presencia para efectos de algún, proceso de salud o para evitar peligros, así como también para señalar procedimientos o reproducción de los modelos del cielo en la tierra o en la comunidad.

3. Reflexiones finales

El uso de dos variantes lingüísticas —cotidiana y sagrada— no es una peculiaridad Kariña, sino un patrón recurrente en los pueblos indígenas de Venezuela (Ye'kuana, Warao, Pemón), donde la comunicación con antepasados y guardianes territoriales exige códigos restringidos. Estos sistemas, lejos de ser meros registros alternos, constituyen tecnologías de mediación que actualizan tres dimensiones clave:

3.1. Psicopompos lingüísticos: Conexiones transgeneracionales

Como señala Civrieux (1974) para los Kariña y Butt Colson (2009) para los Pemón, las lenguas sagradas operan como psicopompos (del griego *psychopompós*, «guía de almas»): herramientas rituales que permiten navegar entre planos ontológicos. En el *Kaaputaano*, por ejemplo, ciertos fonemas actúan como «llaves sónicas» para acceder a memorias ancestrales almacenadas en lugares específicos (cerros, cascadas). Este fenómeno, documentado también entre los Ye'kuana con el *Wañei* (lengua de los *Watoja* o espíritus del bosque), revela un principio panamazónico: *el secreto lingüístico es la savia de la memoria biocultural*.

3.2. Mediumnidad y control epistémico

La condición de lengua mediumnica del *Kaaputaano* —accesible solo al *Püüdai* en estados de trance— no implica un don sobrenatural, sino un *protocolo de iniciación*. Según relatos recopilados, el aprendiz debe:

- Memorizar cantos durante retiros en cuevas (*töwö kara*), donde «el silencio enseña lo que las palabras no pueden».
- Demostrar dominio progresivo ante ancianos, quienes validan cada avance mediante pruebas de interpretación de sueños.

Este proceso, análogo al descrito por Hill (1993) para los chamanes Curripaco, convierte al *Püüdai* en custodio de umbrales, solo él puede traducir demandas cósmicas (sequías, epidemias) a normas comunitarias, usando la lengua cotidiana como puente.

3.3. Secreto como estrategia decolonial

La restricción del lenguaje sagrado no es arcaísmo, sino resistencia activa contra la erosión cultural. Al reservar el *Kaaputaano* a contextos rituales, los Kariña:

- Preservan un núcleo duro de saber inasimilable por lógicas extractivistas (misioneras, académicas, turísticas).
- Fomentan que la lengua cotidiana incorpore *préstamos controlados* del sagrado, enriqueciéndose sin develar sus fundamentos.

Este mecanismo, observado también en los *Anejichü* de los Wayuu (lengua secreta de las tejedoras), sugiere que el secreto opera como fertilizante lingüístico lo no-dicho nutre lo decible, manteniendo viva la tensión creativa entre registros.

La diglosia indígena venezolana lejos de ser un vestigio es un acto de soberanía epistemológica en marcha. Al bifurcar sus sistemas lingüísticos, estos pueblos no solo dialogan con el cosmos: recuerdan a Occidente que toda lengua contiene universos paralelos, y que algunos, por dignidad, deben permanecer intraducibles.

La relación entre la lengua sagrada (*Kaaputaano*) y la cotidiana en la cultura Kariña no se limita a una mera coexistencia funcional: constituye un sistema de temporalidades entrelazadas que estructuran la experiencia del tiempo como flujo biocósmico. Mientras la lengua diacrónica (cotidiana) ordena secuencias prácticas (siembras, rituales estacionales), la sagrada opera en un *tiempo mítico reversible*, donde pasado originario y futuro cósmico convergen en actos performativos. Esta complementariedad no es estática, sino dialéctica: cada registro lingüístico alimenta al otro, permitiendo a los Kariña habitar simultáneamente múltiples capas temporales.

Como señala Bautista (2015), el espíritu humano [...] tiene su fundamento en la vida de la naturaleza” (p. 249). En esta línea, estudiar la diversificación interna del *Kaaputaano* no es un ejercicio descriptivo, sino un acto de justicia cognitiva, reconocer que las lenguas indígenas codifican ontologías donde lo humano es un nudo más en la red de la vida.

4. Referencias

- Bautista S., J. J. (2015). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Berkes, F. (1999). Sacred ecology: Traditional ecological knowledge and resource management. Taylor & Francis.
- Butt Colson, A. (2009). Tipología de las lenguas sagradas pemón. Boletín Antropológico.
- Descola, P. (2005). Par-delà nature et culture. Gallimard.

- Dirección de Asuntos Indígenas. (1998). Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (Diagnósticos y Propuestas; 1998-2008). Ministerio de Educación.
- Dirección General de Asuntos Indígenas, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes. (2001). Guía Pedagógica Pemón para la Educación Intercultural Bilingüe. Editorial Arte.
- Dirección General de Asuntos Indígenas, Ministerio del Poder Popular para la Educación. (2008). Guía pedagógica Kari'ña para la educación intercultural bilingüe. Editorial Arte.
- Dirección General de Asuntos Indígenas, Zona Educativa del estado Bolívar, Zona Educativa del estado Amazonas, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, UNICEF. (2002). Guía Pedagógica Y'ekuana. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.
- Fanon, F. (1973). Piel negra, máscaras blancas. Editorial Abraxas.
- Gavilán Pinto, V. M. (2012). El pensamiento en espiral, paradigma de los pueblos indígenas (Working Paper Series N° 40). Ebook Producción.
- Hill, J. (1993). Keepers of the sacred chants: The poetics of ritual power in an Amazonian society. University of Arizona Press.
- Hymes, D. (1974). Foundations in sociolinguistics: An ethnographic approach. University of Pennsylvania Press.
- Kohn, E. (2013). How forests think: Toward an anthropology beyond the human. University of California Press.
- Lévi-Strauss, C. (1958). Anthropologie structurale. Plon.
- Mignolo, W. (2000). Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledgs, and border thinking. Princeton University Press.
- República Bolivariana de Venezuela. (1999). Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Distribuidora ML.
- República Bolivariana de Venezuela. (2005). Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. Eduven.
- República Bolivariana de Venezuela. (2008). Ley de idiomas indígenas. Parlamento Indígena de América.
- Santos, B. de S. (2014). Epistemologies of the South: Justice against epistemicide. Paradigm Publishers.

- Tambiah, S. J. (1985). Culture, thought, and social action: An anthropological perspective. Harvard University Press.
- Urban, G. (1991). A discourse-centered approach to culture: Native South American myths and rituals. University of Texas Press.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.